

بحر أم مع الكلام

من مصنفات

الإمام العلامة أبو بكر الصديق
مولانا الخواجه الاجل الاوفى

الشيخ أحمد بن زين الدين الاحمدي

رضي الله عنه

تجلد الرابع
شرح العرشية

جوامع الكلم

من مُصَنَّفَات

الْعَالِمِ الْبَرِّ النَّازِي وَالْحَكِيمِ الصِّدِّيقِ

مَوْلَانَا مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَوْحَدِ

الْشَيْخِ أَحْمَدَ بْنَ زَيْنِ الدِّينِ الْأَحْسَنِيِّ

أَعْلَى الْمَقَامِ

الْمَجْلَدُ الرَّابِعُ

شرح العرشية



طبع في مطبعة الغدير - البصرة

في شهر رجب المرجب سنة ١٤٣٠ هجرية

الجزء الاول من كتاب شرح العرشية

- العبارات المصدّرة بقال في الفهرست منقولة عن الماتن
- ٢ مقدمة الكتاب و بيان علة الشرح
- قال : بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي جعلنا ممن شرح صدره
 ٢ للاسلام (الى قوله) : و جعل لهم لسان صدق في الاخرين
- ٣ الكشف و نوعه الاول و الثاني
- ٤ كون المرء على نور من ربه
- قال : و الصلوة على خير من انزل عليه الكتاب و اشرف من اوتى
 الحكمة و فصل الخطاب محمد و اله (الى قوله) : و لهم الدعاء من
 الحق الاعلى ٥
- القدح المعلى و هو السابع من سهام الميسر و الاستقسام
 بالازلام ٥
- قال : فيقول العبد الذليل المحتاج الى عفوره الجليل محمد الشيرازى
 المدعو بصدر الدين (الى قوله) : من غير ان تكتسب من مناولة
 الباحثين او مزاوله صحبة المعلمين ٨
- الربوبية و اطلاقها على شيئين ٩
- قال : ذكرتها لتكون تبصرة للسالك الناظرين و تذكرة للاخوان
 المؤمنين (الى قوله) : و من يحمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله
 يجد الله غفورا رحيما ١٢
- نحن اذا قلنا وجه الله فنريد به واحدا من الامور الستة ١٤
- قول الشارح (اع) فى دفع التوهم عن الناظرين فى الكتاب على ان بينه
 و بين المصنف شيئا من العداوة و امثالها ١٦
- قال : و هذه المسائل المرسومة فى هذه الرسالة الموسومة بالحكمة

- العرشية بعضها يندرج فى الايمان بالله (الى قوله): كلا بل ران على
 ١٧ قلوبهم ما كانوا يكسبون . كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون.....
- وجه تعبير المصنف عن العلمين اللذين اشار اليهما بالايمان بالله و
 ١٧ العلم باليوم الآخر.....
- قال: فهذا اوان الشروع فى عرض هذه الانوار على صحائف الازهان و
 الافكار (الى قوله): و تهتدى بها النفوس المتوقدة الشريفة و نوردها
 ٢١ فى مشرقين.....
- قول الشارح (اع) بانه لم يقل بشىء من نفسه لم يكن عن
 ٢٢ المعصومين (ص).....
- قال: المشرق الاول - فى العلم بالله و صفاته و اسمائه و آياته و فيه
 قواعد: قاعدة لدنية - فى تقسيم و اثبات اول الوجود (الى قوله):
 فنقول لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شىء من الاشياء
 ٢٢ موجودا لكن اللازم باطل بديهة فكذا الملزوم.....
- ان محل تقسيم الوجود هو الوجود الحادث.....
 ٢٤ ما قاله عبدالكريم الجيلانى فى اسم الله.....
 ٢٤ محل التقسيم مع لحاظ التسمية من يصدق عليه اسم الوجود من حيث
 ٢٨ انه هست على ثلاثة انواع و هى الفاعل و الفعل و المفعول.....
- شرح قول المصنف فى حقيقة الوجود.....
 ٣١ قال: اما بيان اللزوم فلان غير حقيقة الوجود اما ماهية من الماهيات او
 وجود خاص مشوب بعدم او قصور (الى قوله): و الكلام عائد اليه فيه
 او ينتهى الى وجود بحث لا يشوبه شىء.....
 ٣٢ ما هو مرادنا من الوجود و الماهية بالمعنى الاول و المعنى الثانى.....
 ٣٤ الوجودات التى يصح نسبتها الى الحوادث حوادث اخترعها عز و جل
 ٤٥ لا من شىء.....
- قال: فظهر ان اصل موجودية كل موجود هو محض حقيقة الوجود

- الذى لا يشوبه شىء غير الوجود (الى قوله): و ما لا ماهية له غير الوجود لا يلحقه عموم و لا خصوص فلا فصل له و لا تشخص له بغير ذاته ٤٦
- الناظر فى كلام المصنف مع الغفلة عن التنبيه يلتبس عليه داعى طبيعة الفطرة ٥٠
- قال : و لا صورة له كما لا فاعل له و لا غاية بل هو صورة ذاته و هو مصور كل شىء (الى قوله): لان وحدته ليست وحدة شخصية توجد لفرد من طبيعة و لا نوعية و لا جنسية توجد لمعنى كلى من المعانى و ماهية من الماهيات ٥٠
- ان المعبود بالحق عز و جل لا صورة له لانها من لوازم المصنوعية اذ لا تتحقق المصنوعية الا بتأليف ٥١
- الوجهان فى شهادة الله فى اية: شهد الله انه لا اله الا هو ٥٦
- قال : و لا ايضا وحدة اجتماعية توجد لعدة من الاشياء (الى قوله): وان جوزته الفلاسفة و التوافق و غير ذلك من اقسام الوحدات الغير الحقيقية ٥٨
- ما هو الفرق بين التماثل و التجانس و السنة المنقولة باللفظ و المنقولة بالمعنى ٥٩
- بم تحصل وحدة التطابق ٥٩
- قال : بل وحدته وحدة اخرى مجهولة الكنه كذاته (الى قوله): وهكذا القول فى جميع صفاته الكمالية ٦٧
- قال : قاعدة عرشية - كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الاشياء (الى قوله): لان العلم عبارة عن الوجود بشرط ان لا يكون مخلوطا بمادة فافهم يا حبيبى واغتنم ٧١
- قال : قاعدة مشرقية - واجب الوجود واحد لا شريك له لانه تام الحقيقة كامل الذات غير متناهى القوة و الشدة (الى قوله): و ذلك

- محال فما من كمال وجودى ولا خير الا وفيه اصله ومنه نشؤه وهذا
- ٨١ هو البرهان على توحيده.....
- ٨٢ اما انه تعالى لا شريك له ففى اربعة امور.....
- ٨٤ الكمال على ثلاثة اقسام الحقى والحقيقى والممكن.....
- قال: فلا يمكن تعدد الواجب لانه لو تعدد لكان المفروض واجبا محدودا لوجود ثانى الاثنين (الى قوله): فهو اصل الوجود وما سواه
- ٨٥ تبع له مفتقر فى تجوهر ذاته اليه.....
- قال: وهم وازاحة - ان او هن الطرق و اضعف الحجج على التوحيد
- طريقة بعض المتأخرين (الى قوله): و معيار ذلك ان يكون مبدء
- ٨٩ الاثار.....
- قال: ثم بالغوا فى امر سهل المؤنة وهو ان الوجود لو كان قائما بذاته
- لصح اطلاق الوجود عليه (الى قوله): حيث انه ليس للوجود المطلق
- الشامل للموجودات معنى الا الانتزاعى المصدرى المعدود من
- ٩١ المعقولات الذهنية التى لا يطابقها شىء.....
- قال: ثم ليت شعرى كيف وضع الرجل اللغوى او العرفى لفظا مشتقا و
- لم يفهم بعد مفهوم مبدء الاشتقاق (الى قوله): و ثانيهما النسبة اليه و
- ٩٥ النسبة الى المجهول مجهولة ايضا.....
- قال: بل الحق ان هذا المفهوم العام الذى هو مبدء اشتقاق الوجود
- المطلق عنوان لامر محقق فى الاشياء (الى قوله): و على هذا تبتنى
- ٩٧ مسألة التوحيد و به يفتح بابه لا بغيره اصلا.....
- قال: قاعدة - صفاته تعالى عين ذاته لا كما تقوله الاشاعرة (الى قوله):
- بل على نحو يعلمه الراسخون فى العلم من الامة الوسط الذين
- ١٠٤ لا يلحقهم الغالى ولا يفوتهم المقصر.....
- المعروف من مذهب اهل البيت عليهم السلام عينية صفاته بمعنى انها
- ١٠٥ هى هو عز وجل و ما هو المراد من نفى الصفات عنه.....

- شرح قولهم صلوات الله عليهم كمال توحيده نفى الصفات عنه
و مراد الخصيصين من شيعة الائمة الطاهرين من نفى الصفات
عنه ١٠٥
- مذهب الشارح (اع) من عينية الصفات ١١٥
- عقيدة شيخ الاشراق بان الوجودات فى جميع الموجودات امور
اعتبارية لا تحقق لشيء منها فى الخارج ١١٦
- ما قاله الشارح (اع) بالنسبة لمن قال بنفى الوجود و اثبات الذات و من
قال بنفى ماهية الواجب عدم تركبه من وجود و ماهية ١١٧
- قال: قاعدة مشرقية - علمه بجميع الاشياء حقيقة واحدة (الى قوله): و
الا لم يخرج جميعه من القوة الى الفعل ١٢١
- قال: و قد مر ان علمه يرجع الى وجوده (الى قوله): و وجوب الشيء
ء اكدم امكانه ١٢٤
- مذهب المشهور من الصوفية ان وجود الاشياء ذاته و وجوده تعالى و
مذهب اهل الحق فى هذه المسئلة ١٢٨
- قال: و من استصعب عليه ان يكون علمه تعالى مع وحدته علما بكل
شيء فذلك لظنه ان وحدته عددية و انه واحد بالعدد (الى قوله): فما
عند الله من الاشياء احق بالاشياء مما عند انفسها ١٢٩
- قال: قاعدة - علمه تعالى بالممكنات ليس صورا مرتسمة فى ذاته
(الى قوله): بل على نحو اشرنا اليه و قررناه على وجه محصل مشروح
فى كتبنا المبسطة ١٣٨
- ما قاله الملا صدرا (ره) فى كتابه الاسفار فى تفصيل مذاهب الناس فى
علمه تعالى بالاشياء و هو على ثمانية احتمالات ١٣٩
- قول الشيخ (اع) انا لا نتكلم الا فى علم الله الحادث المخلوق و لا يجوز
الكلام فى علمه الذى هو ذاته ١٤٠
- مذهب الشيخين ابى نصر الفارابى و ابى على بن سينا أى القول

- بارتسام صور الاشياء فى ذاته غلط..... ١٤١
- القائلون بان العلم صور الاشياء المرتسمة بذات الحق تعالى فقد
اخطأوا..... ١٤٤
- مذهب القائلين بوجود صور الاشياء فى الخارج و كيفية بطلانه و
صحته و شرحه..... ١٤٦
- مذهب القائلين باتحاده تعالى مع الصور المعقولة و شرحه..... ١٤٦
- مذهب افلاطون على ما نقل عنه من كون علمه صوراً منفصلة عن ذاته
و عن الاشياء و هى المثل..... ١٤٨
- مذهب المعتزلة و قولهم بثبوت الاشياء المعدومة فى الامكان..... ١٤٨
- مذهب من قال بان ذاته تعالى علم اجمالى بجميع الممكنات و هو
المذهب المتهافت بجميع شقوقه و مناف لقواعد التوحيد..... ١٥٠
- مذهب القائلين بان ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول و اجمالى
بما سواه..... ١٥٠
- المذاهب العجيبة الكثيرة بالنسبة الى علمه تعالى..... ١٥٣
- المذهب المنسوب الى معمر بن عباد احد شيوخ الاشاعرة..... ١٥٤
- المذهب المنسوب الى جهم بن صفوان..... ١٥٤
- مذهب المسترسلية و هو مذهب الجويني..... ١٥٤
- مذهب ابي البركات البغدادي صاحب المعتبر..... ١٥٤
- مذهب ارسطو و ناصري قوله ابن سينا و غيره..... ١٥٤
- مذهب قدماء الفلاسفة..... ١٥٤
- قال: ثم ما اشد فى السخافة قول من زعم ان هذه الصور المادية مع
انغمارها فى المواد و امتزاجها بالاعدام و الاغشية و الظلمات اللازمة
للامكنة و الازمنة و الاوضاع صوراً علمية حاضرة عنده تعالى حضوراً
علمياً (الى قوله): و اتصاله عين قبول انقسامه..... ١٥٤
- قال: و قل لى ايها الرجل العلمى اذا كان بما هو الوجود بالذات للبارئ

- حاضرا عنده (الى قوله): فمحال ان يكون التعقل تجسما و المجسم معقولا..... ١٥٨
- قال: و لاتصغ الى قول من يقول هذه المكونات الجسمانية و ان كانت فى حدود انفسها جسمانية متغيرة لكنها بالاضافة الى ما فوقها من المبدء الاول و عالم ملكوته معقولات ثابتة غير متغيرة (الى قوله): و قد مر ان ما عند الله هى الحقائق المتأصلة من الاشياء و نسبتها الى ما عند الله كنسبة الظل الى الاصل..... ١٦٠
- قال: قاعدة - فى كلامه سبحانه الكلام ليس كما قالته الاشاعرة (الى قوله): و لو اريد بلا واسطة فهو غير جائز ايضا و الا لم يكن اصواتا و حروفا..... ١٦٥
- الكلام النفسى مثل الكلام اللفظى فى جميع ما يعتبر فيه..... ١٦٨
- ما ذهب اليه المعتزلة و الاشاعرة و العدلية فى مسألة الكلام..... ١٦٩
- قال: بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات و انزال آيات محكمات و اخر متشابهات فى كسوة الفاظ و عبارات (الى قوله): و الكلام لايمسه الا المطهرون من ادناس عالم البشرية..... ١٧٢
- قال: و القرءان كان خلق النبى صلى الله عليه و اله دون الكتاب (الى قوله): و المخلوق باليدى فى باب التشرىف ليس كالموجود بحرفين و من زعم خلاف ذلك اخطأ..... ١٧٩
- الحق ان القرءان و الكتاب شىء واحد مختلف اسماءه باختلاف احواله..... ١٨١
- قال: قاعدة مشرقية - المتكلم من قام به الكلام و الكاتب من اوجد الكلام اى الكتاب (الى قوله): فاجعل ذلك مقياسا لما فوقه و كن من الناصحين المصلحين و لاتكن من المتخاصمين..... ١٨٢
- الكاتب من اثبت شيئا فى شىء..... ١٨٤
- الكلام عند اصحاب وحدة الوجود هو ذاته و اما عندنا لا يكون شىء

- ١٨٦ من الخلق مقياسا لشيء من الحق تعالى
قال : قاعدة عرشية - كل معقول الوجود فهو عاقل ايضا (الى قوله) : و
لا يمكن ان يفرض لتلك الصورة المخصوصة نحو من الوجود لم تكن
١٨٦ هي بحسبه محسوسة
قال : لان وجودها وجود ادراكي لا كوجود السماء والارض وغيرهما
فى الخارج (الى قوله) : و لكن صار بالعرض حالة اضافية تعرض
لوجود ذاته بل ذات الصورة الحسية بذاتها محسوسة ١٩٢
نقد على ما قال الملا محسن بان هذه الاعيان الناشئة ليست امورا
خارجية عن الحق بل هي نسب و شئون ذاتية ١٩٣
نقد على القائلين و المفسرين بان علمه تعالى بالاشياء انه عبارة عن
حضور الاشياء وانكشافها ١٩٥
قال : فاذا كانت نفس وجودها محسوسة الذات سواء وجد فى العالم
جوهر حاس مباين لها ام لا (الى قوله) : و على قياس حكم الصورة
المتخيلة و المعقولة فى كونهما عين المتخيل و العاقل ١٩٨
قال : و قول بعض المتقدمين من الحكماء باتحاد العاقل و المعقول لعله
رام بذلك ما قررناه (الى قوله) : فذلك غير مستحيل لسعة دائرة
وجودها ٢٠٠
قال : و ليس اتحاد النفس بالعقل الفعال الا صيرورتها فى ذاتها عقلا
فعالا للصور (الى قوله) : و تحقيق هذه المباحث تستدعى كلاما
مبسوطا لاتسعه هذه الرسالة ٢٠١
قال : قاعدة - فى اسمائه تعالى قال و علم ادم الاسماء كلها الاية ، (الى
قوله :) اذ ما من شيء الا و يوجد فى اسمائه تعالى الموجودة اعيانها
بوجود ذاته على وجه اشرف و اعلى الواجبة بوجوب ذاته ٢٠٤
الاسماء و اقسامها الفعلية و الصورية و اللفظية و ان عالم الاسماء عالم
عظيم الفسحة ٢٠٤

- ٢٠٦ الاسماء الحسنى واطلاقاتها ومعنى الاطلاق العام
الملا صدرا (ره) يعنى بالاسماء حقايق كل شىء وهى التى فى ذات
- ٢١٠ الحق تعالى موجودة بوجوده
قال: كما ان ماهية الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن
مجمولة بجعل الوجود بالعرض (الى قوله): وهذه الاسماء ليست
الفاظا و حروفا مسموعة وهذه المسموعات اللفظية هى اسماء
- ٢١٣ الاسماء
قال: و المعتنون بهذا العلم حققوا و دونوا مسائل كثيرة فيه (الى قوله):
وهذا من عجائب اسرار عظمة الله
- ٢١٩
قال: قاعدة - فاعلية كل فاعل اما بالطبع او بالقسر او بالتسخير او
بالقصد او بالرضا او بالعناية او بالتجلى و ما سوى الثلاثة الاول ارادى
البتة (الى قوله): و لكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات
- ٢٢٢
قال: قاعدة مشرقية - فى حدوث العالم، العالم كله حادث زمانى (الى
قوله): فهو متجدد الهوية غير ثابت الوجود و الشخصية
- ٢٣٠
الذى يطلق عليه اسم الوجود ثلاثة الوجود الحق و المطلق و المقيد
- ٢٣٤
قال: ببرهان لاح لنا من عند الله لاجل التدبر فى بعض ايات كتابه
العزیز (الى قوله): و هو ابداء فى التحول و التبدل و السيلان بحسب
جوهر ذاته
- ٢٣٧
قال: و حركته الذاتية الوجودية اصل جميع الحركات فى الاعراض
الاينية و الوضعية و الاستحالات الكمية و الكيفية و بها يرتبط الحادث
بالقديم لا بغيرها من الحركات العرضية لان تلك الطبيعية هويتها هوية
- ٢٤٤
التجدد و الانقضاء و الحدوث و الانصرام
قال: و لا سبب لحدوثها و تجددها (الى قوله): وهى امر نسبى عقلى
- ٢٤٧
مصدرى انتزاعى لانها نفس التجدد و الخروج منها اليه
لعل مراد الفلاسفة هو ان الجاعل جعل هوية الزمان متجددة لذاتها لا

- ٢٥٠ ان تجددها بالعرض
قال : و الفرق بينهما كالفرق بين الوجود بمعنى الانتزاعى الذى هو من
المعقولات الذهنية و بين الوجود بمعنى ما به يوجد الشيء (الى
قوله): و ان كل شخص من الاجسام الطبيعية فلكية كانت او عنصرية
- ٢٥٢ حادث زمانى
- ٢٥٣ الذين اخذوا الحكمة عن النبيين هم القائلون بحدوث العالم
قال : و اما الكلى الطبيعى فليس عندنا موجودا خلافا للمشهور من رأى
الحكماء (الى قوله): و ان كانت الافراد كلها حادثة فلا دوام له
بالذات ولا بالعرض الا فى علم الله تعالى
- ٢٥٤
قال : و اما النفوس بما هى نفوس فوجوداتها ايضا متبدلة حادثة (الى
قوله): و لها بالقوة جهة عقلية و جنبه عالية اذا خرجت بحسبها من
القوة الى الفعل تصير عقلا محضا هو صورة نوعها
- ٢٥٩
الحديث المروى عن امير المؤمنين عليه السلام فى تعريف النفس
الذى بينها لكميل بن زياد
- ٢٦٠
حديث سؤال الاعرابى من على امير المؤمنين عليه السلام عن
النفس
- ٢٦٠
قال : و اما المفارقات المحضة و الصور المجردة ففيها كلام اخر يعرفه
الموحدون المكاشفون (الى قوله): و لا من جملة ما سوى الله لانها
- ٢٦٣ صور ما فى القضاء و العالم الربوبى
- ٢٦٥ مفسد كلام الملا صدرا (ره) فى هذا القول
قال : و تلك الصور هم المهيمون الذين لم ينظروا الى ذواتهم قط
لفنائهم عن ذواتهم و اندكاك جبل انياتهم (الى قوله): فلا حاجة بنا الى
- ٢٦٦ ان نتكلم فى حدوثه
اندكاك الجبل لموسى و اندكاك جبل الانية و تقطع كل منهما الى ثلاثة
- ٢٦٨ اقسام و شرحها

- قال: قاعدة - الفاعل المباشر للتحريك فى جميع اقسام الحركة ليس الا الطبيعة (الى قوله): فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة..... ٢٧٠
- قال: و الذى استشكله بهمنيار موافقا لاستاده فى النفسانية من انه كيف استحالت الطبيعة محركة للاعضاء خلاف مقتضاها (الى قوله): فللنفس طبيعتان مقهورتان احديها منبعثة عن ذاتها و الثانية لعنصر البدن يستخدم احديهما لها طوعا و الثانية كرها..... ٢٧٣
- قال: تفريع - فعلى هذا تظهر صحة كلام الفيلسوف الاول ان حركة الفلك طبيعية و ان نفسه منطبعة (الى قوله): و له كلمة باقية عند الله ثابتة فى علمه لقوله ما عندكم ينفد و ما عند الله باق..... ٢٧٤
- قال: توضيح اكمالى - اذا علمت ان لكل فلك محركا مزاولا و محركا مفارقا هو الغاية فى الحركة (الى قوله): و ذلك لا محالة كائن لا ريب فيه و لكن علم الساعة عند الله..... ٢٧٩
- العلل الاربع علل الاشياء كلها و كلها فى الحقيقة المحمدية الذى نسميه امر الله المفعولى..... ٢٨٠
- قيام الساعة الكبرى باقامة الدليل العقلى..... ٢٨٦
- تذنيب فى الزمان..... ٢٨٧

(نقل فى هذه النسخة بعض الحواشى لمولانا المرحوم الحاج محمد كريم خان
الكرمانى (اع) على هذا الكتاب المستطاب)

فهرس

الجزء الثانى من كتاب شرح العرشية

- العبارات المصدّرة بقال فى الفهرست منقولة عن الماتن
- قال :المشرق الثانى - فى علم المعاد وفيه اشراقات :الاول - فى معرفة النفس وفيه قواعد :قاعدة - اعلم ان معرفة النفس من العلوم الغامضة (الى قوله) :اذ لا يستفاد هذا العلم الا بالاقتباس من مشكوة النبوة والتتبع لانوار الوحي والرسالة ومصاييح الكتاب والسنة الواردة فى طريق ائمتنا اصحاب الهداية والعصمة عن جدّهم خاتم الانبياء عليه افضل صلوات المصلين وعلى سائر الانبياء والمرسلين .. ٢٩٠
- فى تعريف النفس ومعنى وصف الله تعالى نفسه لعبده وبيان حقيقة العبد بالامور السبعة ٢٩١
- فى شرح حديث كميل فى قوله عليه السلام كشف سبحات الجلال ٢٩٢
- قال :قاعدة - ان للنفس الانسانية مقامات ودرجات كثيرة من اول تكونها الى اخر غايتها (الى قوله) :ولا بد فى حصوله من جذبة ربانية لا يكفى فيه العمل والكسب كما ورد جذبة من جذبات الحق توازى عمل الثقليين ٢٩٤
- مسلك ملا صدرا رحمه الله فى عمله واعتقاده وبيان فى تعريفه للنفس ٢٩٤
- فى تعريف العقل وبيان فى العقل النظرى والعملى و الشرعى ٣٠٣
- فى معانى الروح ٣٠٦
- الروح الامرى لا يوجد بذاته الا فى محمد واله (ص) ولم ينزل الى الارض قط قبل محمد صلى الله عليه واله ٣٠٧

- قال : اول ما ينشأ من روائح عالم الغيب و نسائم الملكوت فى ذى الروح من القوى النفسانية قوة اللمس (الى قوله) : وقوة البصر للمبصرات بالفاعل اشبه منها بالقابل والسمع بالعكس بالقياس الى المسموعات ٣١١
- بحث حول اللمس و انه اسبق الحواس حصولا و انه فى جميع البدن و اعدله ما كان فى السبابة ٣١١
- بحث حول الذوق و مختصاته و الطعوم التسعة من باب الاغلبية ٣١٢
- بحث حول الشم و انه الطف من الذوق ٣١٤
- بحث حول السمع و تعريف الصوت و كيفية حدوثه و صفات الحروف ٣١٥
- تحقيق فى الموسيقى ٣١٦
- بحث حول البصر و قول علماء التشريح فيه و قوة الابصار و اختلاف الاقوال فى كيفية الابصار ٣١٨
- قال : و مدر كاتها الخمس كما اشرنا فى اللمس مثل نورية غيبية موجودة فى عالم اخر (الى قوله) : و هذه الظواهر حجب و اغشية عليها و هى اصل هذه الدائرات و فيه سر ٣٢٠
- قال : قاعدة - الابصار ليس بخروج الشعاع من البصر كما ذهب اليه الرياضيون (الى قوله) : و استحسنته جمع من المتأخرين كابى نصر الفارابى و شهاب الدين المقتول ٣٢٧
- بحث حول الاختلاف فى ابصار المرئى و انه على اربعة اقوال ٣٢٧
- قال : لانه باطل من وجوه ذكرناها فى حواشينا على حكمة الاشراق (الى قوله) : و قد علمت ايضا ان الصور الادراكية كلها موجودة فى عالم اخر ان فى هذا لבלاغا لقوم عابدين ٣٣١
- فى معنى العلم الاشراقى و الاضافة الاشراقية ٣٣٤
- قال : قاعدة - ان الصور الخيالية للانسان جوهر مجرد عن هذا العالم

- (الى قوله): بل هى قائمة بالنفس لا كقيام الحال بالمحل بل كقيام
 ٣٣٥ الفعل بالفاعل
- ٣٣٦ الحس المشترك من البرازخ والبرزخ جامع للطرفين
- قال: وتلك الصورة الحاضرة فى عالم النفس قد تتفاوت فى الظهور و
 الخفاء و الشدة والضعف (الى قوله): وحينئذ صار الغيب شهادة و
 ٣٤٧ العلم عينا وفيه سر المعاد وحشر الاجساد
- قال: قاعدة - نفسية النفس ليست اضافة عارضة لوجودها (الى قوله):
 وتستغنى عن التعلق بالبدن الطبيعى وينقلب الى اهله مسرورا و
 ٣٥٣ يصلى نارا ذات لهب ان فى هذا البلاغا لقوم عابدين
- قال: قاعدة - للنفس الادمية كينونة سابقة على البدن من غير لزوم
 التناسخ ولا استيجاب قدم النفس (الى قوله): حتى ان كينونة الارواح
 قبل الاجساد كأنها كانت من ضروريات مذهب الامامية رضوان الله
 ٣٥٦ عليهم
- بيان فى قول المحققين الذين ذهبوا الى ان الاجسام قبل الارواح فى
 ٣٥٧ الزمان والارواح قبل الاجسام فى الدهر
- الواقعة التى اقام الله تعالى عليها عباده لتكليفهم بما فيه نجاتهم فى
 ٣٦٣ عالم الذر فى موضعين و بيان معنى التكليف فى عالم الذر
- بيان فى شرح حديث ان الله خلقنا من نور عظيسته ثم صور خلقنا من
 ٣٦٥ طينة مكنونة تحت العرش الخ،
- قال: قاعدة - فى ان باطن هذا الانسان المخلوق من العناصر و
 الاركان انسانا نفسانيا وحيوانيا برزخيا بجميع اعضائه وحواسه وقواه
 (الى قوله): و للانسان الاول حواس قوية ظاهرة اقوى و ابين و اظهر
 من حواس هذا الانسان لان هذه انما هى اصنام لتلك كما قلنا مرارا
 ٣٦٨ انتهى
- قال: و اعلم ان مذهب هذا العظيم اثبات الانسان العقلى والفرس

- العقلي والحيوانات العقلية (الى قوله): ولم يتيسر لاحد من
 الفلاسفة بعد عصر السابقين الاولين تحقيقها وتهذيبها عن المطاعن و
 الشكوك الا لبعض من هذه الامة المرحومة حمداله وشكرا على
 فضله وكرمه ٣٧٥
- قال: افراد البشر متفقة النوع هيئها واقعة تحت حد واحد نوعي (الى
 قوله): و التناسخ ممتنع والحشر الجسماني واقع ٣٧٧
- القول بان افراد البشر تحت نوع واحد قول مجازي واما على جهة
 الحقيقة فهو على اقسام مختلفة الحقيقة فمنها نوع محمد واله
 الطاهرين (ص) ٣٧٧
- في شرح ما روى عنهم عليهم السلام ان المؤمن اذا مات جعلت روحه
 في قالب كقالبه في الدنيا ٣٨٤
- ان كل الحيوانات تشترك في ثلاثة ارواح والمؤمن خاصة فيه اربعة
 ارواح ٣٨٤
- بيان في التناسخ وانه قد منع النقل والعقل منه ٣٨٦
- قال: فالانسان في هذا العالم بين ان يكون ملكا او شيطانا او
 بهيمة او سبعا (الى قوله): وبعضها تحت صفات النفس الغضبية
 كالاسد والذئب والنمر والحية والعقرب والعقاب والباري وغير
 ذلك ٣٨٧
- قال: فبحسب ما يغلب على نفس الانسان من الاخلاق والملكات
 يقوم يوم القيامة بصورة مناسبة لها (الى قوله): والى هذا يأول كلام
 افلاطون وفيثاغورس وغيرهما من الاولين الذين كانت كلماتهم
 مرموزة وحكماتهم مقتبسة من مشكوة نبوة الانبياء عليهم
 السلام ٣٨٩
- قال: والذي يذكر في كتب الحكمة الرسمية ان شيئا واحدا لا يكون
 صورة لشيء ومادة لشيء اخر (الى قوله): وهي باب الله الاعظم

- الذى يؤتى منه الى الملكوت الاعلى ٣٩٤
- قال: وفيها ايضا من كل باب من ابواب الجحيم جزؤ مقسوم (الى قوله): وان نظرت الى جوهرها فى العالم العقلى وجدتها فى بداية
- الفطرة قوة محضة لا صورة لها فى عالم العقل ٣٩٨
- قال: لكن من شأنها ان تخرج فى باب العقل والمعقول من القوة الى الفعل (الى قوله): لقوله صلى الله عليه واله لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل ٤٠٣
- بيان فى النطفة من ذاتها والابخرة التى تتلطف منها وطبخ الطبيعة لها والانفس التى فى غيبتها ٤٠٤
- بحث حول بشرية محمد (ص) وتخصيصه بالنبوة دون ساير البشر ٤٠٥
- قال: قاعدة - اعلم ان النفوس الخارجة من القوة الى الفعل فى باب العقل والمعقول قليلة العدد نادرة الوجود جدا فى افراد الناس (الى قوله): و نار محسوسة فيها عذاب الاشقياء من حميم وزقوم و حيات و عقارب ٤٠٨
- بحث حول النفوس الخارجة من القوة الى الفعل و حصولها فى عالم الاكوان او عالم الامكان ٤٠٩
- النفوس الناقصة على ثلاثة اقسام من محض الايمان محضا و من محض الكفر او النفاق محضا و من ليس له محض فى شىء ٤١٠
- تنبيه و تذكرة حول الجنان الثمان و حظائرها السبع و النيران السبع و حظائرها السبع ٤١١
- قال: و لو لم يوجد ذلك العالم لكان ما ذكره حقا لا مدفع له فيلزم تكذيب الشرائع و الكتب الالهية من اثبات البعث للجميع (الى قوله): و لذلك قيل نفوس الاطفال بين الجنة و النار هذا ما قاله الشيخ و ما درى اى سعادة تكون فى ادراك العمومات الاولى ٤١١

- قال : و اما النفوس العامة الغير الفاجرة التى لم تكتسب شوقا الى العلوم النظرية فالفلاسفة عن اخرهم لم يكشفوا القول عن معادها و معاد من فى درجتها (الى قوله) : وهى عن مسلك حقيقة العرفان و منهج انوار القراءان بعيدة بمراحل كما بيناه فى الشواهد الربوبية من وجوه المفاصد العقلية اللازمة لها ٤١٥
- بيان فى اقوال الفلاسفة المبنية عندهم على قواعدهم النظرية المخالفة للشرائع ٤١٦
- قال : الاشراف الثانى - فى حقيقة المعاد و كيفية حشر الاجساد (الى قوله) : و قوله قل كونوا حجارة او حديد او خلقا مما يكبر فى صدوركم الآية ٤٢١
- فى بيان معاد الاجساد ٤٢٢
- قال : وهى سبعة اصول : الاصل الاول - ان يقوم كل شخص بصورته لا بمادته وهى عين ماهيته و تمام حقيقته و مبدأ فصله الاخير (الى قوله) : و هذا حق عندنا لا شبهة فيه كما اوضحنا سبيله فى الاسفار الاربعة الا ان هذا المطلب لا يتوقف عليه ٤٢٥
- قال : الاصل الثانى - ان تشخص الشىء عبارة عن نحو وجوده الخاص مجردا كان او ماديا (الى قوله) : كما يشاهد من تبدل اوضاع زيد و كمياته و كفياته و ايونه (جمع اين) و اوقاته و زيد زيد بعينه ٤٣٣
- حل اشكال فى رد الشمس ليو شع عليه السلام و على بن ابيطالب عليه السلام و سليمان عليه السلام و ان صلواتهم كانت اداء لا قضاء ٤٣٦
- قال : الاصل الثالث - ان الوجود الشخصى ما يجوز ان يشتد و يتقوى (الى قوله) : بل الوجود بالفعل هو الامر الشخصى المتوسط بين الحدود المفروضة فى كل حركة و استحالة سواء كانت فى الجوهر او فى الكيف و غيره ٤٣٩
- قبر : و الذى يكشف عن ذلك و يدفع به الاشكال ان الوجود هو

- الاصل المتقدم فى الوجودية والماهية تبع له (الى قوله): و تفعل
 نفس الانسان افاغيلها كلها مع النطق والعقل يفعل الكل بالاشارة و
 البارئ يفيض على كل ما يشاء ٤٤٣
 مراد ملا صدرا رحمه الله من ان الوجود اصل و ذكر اقوال مختلفة
 فيه ٤٤٤
 قال: الاصل الرابع - ان الصور المقدارية والاشكال وهيئاتها كما
 تحصل من الفاعل لاجل استعداد المواد و مشاركة القوابل فهى قد
 تحصل ايضا بالابداع بمجرد تصورات الفاعل (الى قوله): وان تلك
 الصور ليست قائمة بالجرم الدماغى ولا فى الاجرام الفلكية كما
 زعمه قوم ولا فى عالم مثالى شبحى غير قائم بهذه النفس ٤٤٧
 فى بيان علم الله بالمعلومات ٤٥٠
 قال: بل هى قائمة بالنفس موجودة فى صقع نفسانى لكن الآن ضعيفة
 الوجود (الى قوله): و لكن لاتزال الهمة تحفظه ولا يؤده حفظه اياها
 فمتى طرأ غفلة عليه عدم ذلك المخلوق انتهى ٤٥٢
 شرح فى معنى قول ملا صدرا رحمه الله ليس من شرط حصول
 الشئ لشيء قيامه به وحلوله فيه و ذكر انواع قيامه به ٤٥٤
 قال: الاصل الخامس - ان القوة الخيالية من الانسان اعنى مرتبة
 نفسه الخيالية جوهر منفصل الوجود ذاتا و فعلا عن هذا البدن
 المحسوس والهيكل الملموس (الى قوله): و بعد الموت تتصور ذاتها
 انسانا مقدرامشكلا على هيئته التى كانت عليها فى الدنيا و تتصور
 بدنها ميتا مقبورا ٤٥٩
 بيان المراد من الجسد الاول العنصرى و شرح الجسم
 الاول ٤٦٠
 شرح الجسم الثانى ٤٦١
 قال: الاصل السادس - ان جميع ما يتصور الانسان بالحقيقة و يدركه

- بادراك كان عقليا او حسيا فى الدنيا او فى الاخرة ليست بامور منفصلة
 عن ذاته مباينة لهويته بل المدرك بالذات له انما هو موجود فى ذاته لا
 فى غيره وقد مر ان المبصر بالذات من السموات والارض وغيرهما
 ليست هى الصور الخارجية الموجودة فى المواد الهيولانية الموجودة
 ٤٦٦ فى جهات هذا العالم
 ٤٦٧ فى معنى العقل الاكتسابى
 قال : و انما الحاجة لادراكها الى مشاركة المواد و نسبها الوضعية فى
 اول الامر من الانسان (الى قوله) : ففى حالة الموت لا مانع من ان
 تدرك النفس جميع ما تدركه و تحسه من غير مشاركة مادة خارجية او
 ٤٦٨ آلة بدنية منفصلة عن عالم النفس و حقيقتها
 ٤٧٠ شرح داء البرسام و حالة المبرسم و كيفية حصول الصور له
 حديث مروي عن امير المؤمنين عليه السلام فيما يراه الانسان حال
 الموت ٤٧٠
 قال : الاصل السابع - ان التصورات و الاخلاق و الملكات
 النفسانية مما تستتبع اثارا خارجية (الى قوله) : و ربما يموت تغيطا
 لفساد مزاج الروح و انقطاع مادة حياته من الدم الصالح لتكون روحه
 البخارى ٤٧١
 قال : فبعد تمهيد هذه الاصول نقول ان شاء الله تعالى قاعدة ان المعاد
 فى يوم المعاد هذا الشخص الانسانى المحسوس الملموس (الى
 قوله) : فما دامت نفس زيد هذه النفس كان بدنه هذا البدن لان نفس
 الشخص تمام حقيقته و هويته ٤٧٥
 قال : و هذا كما يقال ان الطفل ممن يشب او هذا الرجل الشائب كان
 طفلا و عند الشيب قد زال عنه جميع ما كان له عند الطفولية من
 الاجزاء و الاعضاء (الى قوله) : و كلا الوجهين صحيحان فالانسان
 ٤٨٢ الشخصى المعاد بعد الموت هو هذا الانسان بعينه

- قال: ولا يقدح فى ذلك ان هذا البدن الدنيوى مضمحل فان فاسد مركب من الاضداد والاخلاط الكثيفة العفنية (الى قوله): وان بقاء الموجود بشخصه لا ينافيه تبدل العوارض و نفس المادة من حيث خصوصها من العوارض ٤٨٤
- بيان علة حشر المتكبر يوم القيامة كهيئة الذر وان ضرره كجبل احد ٤٨٧
- قال: ثم ان كل ما يشاهده الانسان فى الآخرة ويراه من انواع النعيم من الحور والقصور (الى قوله): لما علمت انها نشأة اخرى لا نسبة بينها وبين هذا العالم من جهة الوضع والمقدار ٤٨٩
- قال: وما ورد فى الحديث ان ارض الجنة الكرسي و سقفها عرش الرحمن ليس المراد الفضاء المكانى الذى لجهات هذا العالم بين ذلك وفلك الثوابت (الى قوله): وان الدار الآخرة مخلدة و نعيمها غير زائلة و فواكهها غير مقطوعة و لا ممنوعة بحكم الاصل الخامس ٤٩٨
- قال: وان كان ما يشاق اليه الانسان و يشتهي يحضر عنده دفعة بل نفس تصوره نفس حضور ذلك و انما اللذات و التلذذات بقدر الشهوات و هذا بحكم الاصل السادس ٥٠٣
- قال: وان منشأ ما يصل الى الانسان و يجازى به الانسان فى الآخرة من خير او شر او جنة او نار انما يكون فى ذاته من باب النيات و القابلات و الاعتقادات و الاخلاق و ليست مبادئ تلك الامور باشياء مباينة الوجود و الوضع له بحكم الاصل السابع ٥٠٤
- قال: وان بعض افراد البشر فى كمال ذاته بحيث يصير من الملائكة المقربين الذين لا يلتفتون الى ما سواه و الى شىء من لذات الجنة و طبقات نعيمها و ذلك بحكم الاصل الثالث ٥٠٦
- قال: قاعدة - فى وجوه الفرق بين الاجساد و الابدان الدنيوية و الآخروية فى نحو الوجود الجسمانى و هى كثيرة منها ان كل جسد فى الآخرة ذو روح بل حى بالذات و لا يتصور هناك بدن لا حيوة له

- بخلاف الدنيا فانها يوجد فيها اجسام غير ذوات حيوّة و شعور و الذى
 ٥٠٧ فيه الحيوة فان حياته عارضة له زائدة عليه
- قال : و منها ان اجسام هذا العالم قابلة لنفوسها على سبيل الاستعداد و
 نفوس الاخرة فاعلة لابدانها على وجه الايجاب فهيهنا ترتقى الابدان
 و المواد بحسب استعداداتها و استحالاتها الى ان تبلغ الى حدود
 ٥٠٩ النفوس و فى الاخرة بين الامر من النفوس الى الابدان
- قال : و منها ان القوة هيهنا مقدمة على الفعل زمانا و الفعل مقدم عليه
 ٥٠٩ ذاتا و هناك القوة متقدمة على الفعل ذاتا و وجودا
- قال : و منها ان الفعل هيهنا اشرف من القوة لانه غاية لها و هنالك القوة
 ٥١٠ اشرف من الفعل لانها فاعلة له
- قال : و منها ان ابدان الاخرة و اجرامها غير متناهية (الى قوله) : و الى
 هذا المعنى اشار ابويزيد بقوله لو ان العرش و ما حواه دخل فى زاوية
 من زوايا قلب ابى يزيد لما احس به ٥١١
- فيما زعمه ابويزيد البسطامى و الرد عليه و معنى الشطح ٥١٤
- قال : و منها ان اجساد الاخرة و عظامها من الجنات و الانهار و الغرفات
 و البيوت و القصور (الى قوله) : و قوله و ان جهنم لمحيطه بالكافرين
 ان فى هذا لبلاغا لقوم عابدين ٥١٥
- قال : قاعدة - فى دفع شبه الجاحدين للمعاد و المنكرين لحشر
 الاجساد و هى اشكالات : احدها - طلب المكان و الجهة (الى قوله) :
 و انما يطلب المكان لاجزاء عالم واحد لا لمجموعه ٥١٧
- قال : و قد قلنا عالم الاخرة عالم تام بل كل من الجنة و النار عالم تام
 برأسه بل لكل انسان سعيد عالم تام (الى قوله) : و رد فى الحديث ان
 الدنيا ملعونة ملعون ما فيها و اختلاف اللوازم دال على اختلاف
 ٥١٩ الملزومات قال تعالى و ننشئكم فيما لا تعلمون
- قال : و عن ابن عباس ان الدنيا و الاخرة مختلفتان فى جوهر الوجود

- (الى قوله): والاتفاق من جميع الملل على ان الدنيا تضمحل و تفنى
ثم لاتعمر ابدا..... ٥٢١
- قال: و ثانيها - ان الاعادة لو كانت حقة يلزم التناسخ (الى قوله): و
لم يتأملوا فى ان طبيعة المحال لا يصير فرد منها ممكنا بتجاوز الشارع و
تبديل الاسم و محالية التناسخ امر مبرهن عليه..... ٥٢٣
- قال: و لبعض الاعلام رسالة فى المعاد اجاب عن هذا الاشكال (الى
قوله): فالمعاد هى النفس الباقية لنيل الجزاء انتهى ما ذكره..... ٥٢٥
- قال: و هو من سخيף القول و اسقط من الجواب الاول لاشتماله على
وجوه من الخلل منها ان معنى التعلق الثانوى فى هذا المقام ان يكون
بالعرض بمعنى ان يكون هناك تعلق واحد نسبته الى الارواح بالذات
و الى الاعضاء بالتبع..... ٥٢٦
- قال: و منها ان تعلق النفس بالبدن ليس بقصد و اختيار حتى اذا
استشعرت بفساد مزاج الروح انعطف تعلقه منه الى الاعضاء..... ٥٢٧
- قال: و منها ان هذا القائل لم يتفطن بانه اذا فسد البدن لم تبق الاعضاء
على مزاجها و اعتدالها (الى قوله): و كل فعل طبيعى لا يكون الالغاية
ذاتية طبيعية..... ٥٢٨
- قال: و منها ان الارواح و الاعضاء البسيطة و المركبة كلها فائضة من
جهة النفس حدوثا و بقاء (الى قوله): و انقطع تعلق النفس الهاربة عن
البدن لفساده مرة اخرى بواسطة اجتماع تلك الاجزاء المبنوثة على
التشكل..... ٥٢٨
- قال: و ايضا من الذى جمع الاجزاء التى لا جامع لها الا صور طبيعية
او قوة نفسانية تعلقت بمادة طبيعية هى كالاصل (الى قوله): فما
اشد سخافة قول من جعل المواد الاخيرة و القشور الكثيفة
الخارجة عن جهة الوحدة الاعتدالية مما يدعو النفس الى التعلق
بالبدن بالطبع..... ٥٣٠

- قال: وهذا القائل وامثاله من فضلاء الاعصار لفى غفلة عريضة عن احوال النفس ومقاماتها ودرجاتها (الى قوله): ومن ذاق المشرب الحكمى يعلم ان هذه الهوسات والخرافات لا يمكن فى الامور الطبيعية..... ٥٣٤
- قال: وثالثها - انه يلزم اعادة المعدوم وقد علمت انه غير لازم واجيب فى المشهور بان المادة باقية والاعضاء الاصلية باقية وهذا فاسد لان المادة مبهمة غاية الابهام وحقيقة كل شىء وتعينه بصورته لا بمادته كما مر..... ٥٣٦
- قال: ورابعها - ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم (الى قوله): وقوم اجابوا عن هذا بان الله لا يسئل عما يفعل وليس لاحد ان يعترض على مالك فيما يفعل فى ملكه..... ٥٤٠
- قال: وتحقيق الجواب على وجه الحل انه قد ثبت فى مباحث الغايات ان لكل فعل وحركة غاية ذاتية (الى قوله): ولذات الاخرة سواء كانت عقلية او حسية ليست كלذات الدنيا امورا باطلة كسراب بقية يحسبه الظمئان ماء بل لذات حقيقية واصلة الى جوهر النفس كما علمت..... ٥٤٣
- قال: وخامسها - انه اذا صار انسان معين غذاء بتمامه لانسان اخر فالمحشور لا يكون الا احدهما (الى قوله): والاكتفاء بدين العجائز الذى فيه ضرب من النجاة..... ٥٤٨
- قال: وسادسها - ان جرم الارض مقدار ممسوح بالفراسخ والاميال و عدد النفوس غير متناه (الى قوله): كما دل عليه قوله تعالى قل ان الاولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم فى جواب من قال اثنا لمبعوثون او اباؤنا الاولون..... ٥٥٠
- قال: السابعة - ان المعلوم من الكتاب والسنة ان الجنة والنار مخلوقتان اليوم (الى قوله): وتارة بتجويز التداخل بين الاجسام و

- ليتهم اعترفوا بالعجز واكتفوا بالتقليد وقالوا لاندري الله ورسوله
 ٥٥٤ اعلم
- قال :قاعدة - في الامر الباقي من اجزاء الانسان والاشارة الى عذاب
 القبر (الى قوله) :و عند صاحب الفتوحات انه الاعيان الجواهر الثابتة
 ٥٥٨ ولكل وجه
- قال :لكن البرهان دل على بقاء القوة الخيالية التي هي منفصلة الذات
 عن هذا البدن (الى قوله) :و اليه الاشارة بقوله صلى الله عليه واله
 ٥٦٢ القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران
- قال :ثم اذا جاء وقت البعث والحشر تركب النفس على بدن يصلح
 للجنة ولذاتها ان كانت من السعداء (الى قوله) :و الصور الاخرية اما
 ٥٦٥ معلقة بذواتها او قائمة في موضوع النفس وهي الطف الهوليات
- ٥٦٧ الوهم والخيال كلاهما من فيض الطبيعة النورانية
- قال :الاشراق الثالث - في احوال تعرض في الاخرة وفيه قواعد :
 قاعدة - في ان الموت حق (الى قوله) :بل سببه قوة تجوهر النفس و
 اشتدادها في الوجود و رجوعها بحركتها الذاتية الى جاعلها الذي منه
 ٥٦٨ بدؤها و اليه منتهاها اما مسرورة منعمة و اما معذبة منكوسة
- قول العلماء و كثير من الفلاسفة في نسبة الافعال الى الاسباب و ذكر
 ٥٧٠ قول الاشاعرة و بيان قول الحق في المسئلة
- جواب الشارح لمن قال (اذا كان ملاصدرا يتكلم على نمط كلام
 ٥٧٠ القوم فكذلك انت تتكلم بعباراتهما)
- قال :قاعدة - في الحشر حشر الخلائق على انحاء مختلفة حسب
 اعمالهم و نياتهم (الى قوله) :و في الحديث يحشر المرء مع من احبه
 ٥٧٣ حتى انه لو احب احدكم حجرا الحشر معه
- قال :فان تكرر الافاعيل يوجب حدوث الملكات والملكات
 النفسانية تؤدي الى تغير الصورة والاشكال (الى قوله) :و كذا خلق

- لكل نوع من انواع الحيوانات الات مناسبة لصفات نفوسها كالقرن
 للثور والمخلب للسبع والظلف للفرس والجناح للطير والناب للحية
 ٥٧٦ والحمة للعقرب
- قال: ومن نظر الى اصناف الناس من كل صنعة وعمل الكاتب و
 الشاعر والمنجم والطبيب والزارع وغيرهم تجد هيئات ابدانهم
 مناسبة لدواعى نفوسهم (الى قوله): وانما هي ملكاته وصفاته
 الحاضرة الا ان تساعده الرحمة وتنجيها من العذاب لاجل الايمان و
 ٥٧٩ العمل الصالح
- ٥٨٠ ما قاله العلماء فى قصة السامرى
- ٥٨٣ ما قاله امير المؤمنين عليه السلام فى جواب بعض اليهود فى معنى
 الفلسفة
- ٥٨٥ اول من يأتى فى القبر رومان فتان القبور ثم يأتى بعده منكر و
 نكير

فهرس

الجزء الثالث من كتاب شرح العرشية

- العبارات المصدّرة بقال في الفهرست منقولة عن الماتن
- قال : قاعدة - في النفختين قال الله تعالى و نفخ في الصور فصعق من
في السموات الآية ،(الى قوله) : و من ناطق يقول من بعثنا من مرقدنا
هذا و كل ينطق بحسب عمله و حاله ٥٨٨
- كيفية الاحياء و الاماتة ٥٩١
- نفخة الصعق و انجذاب كل روح الى ثقبته و مخازنها الستة ٥٩٣
- قال : قاعدة - في القيامتين الصغرى و الكبرى (الى قوله) : و الكبرى
هى الخروج من بطن الدنيا و مضيق البدن الى فضاء الاخرة ما خلقكم
و لا بعثكم الا كنفس واحدة ٥٩٤
- القيامة قيامتان صغرى و كبرى ٥٩٥
- اطلاقات للقيمة الصغرى و المعروف من مذهب اهل البيت اطلاقها
على الرجعة ٥٩٥
- ميعاد القيمة الكبرى ٥٩٦
- قال : فمن اراد ان يعرف معنى القيمة الكبرى و رجوع الكل اليه تعالى
و عروج الملائكة و الروح اليه (الى قوله) : او لانه مغرور بعقله
الناقص او لضعف ايمانه بما جاء به الانبياء عليهم السلام ٥٩٩
- ما هو المراد من القدم فى حق محمد و اله المعصومين (ص) ٦٠١
- قال : و من تنور بيت قلبه بنور اليقين شاهد تبدل اجزاء العالم و اعيانها
و طبائعها و صورها و نفوسها فى كل حين (الى قوله) : و تحقيق هذا
المرام يطلب من اهل هذا الكشف بكثرة المراجعة اليهم و طول
الصحة ٦٠٦
- الاشراق ليس من ذات المشرق و لا يعود اليه ٦٠٨

- ٦١٠ بسط النفخة
- ٦١١ الرؤيا التي رءاها الشارح (اع) في كيفية سير جميع الخلائق
- قال : قاعدة - في ارض المحشر هذه الارض التي في الدنيا الا انها
تبدل غير الارض كما تمد مد الاديم و تبسط (الى قوله) : كما في قوله
تعالى و اشرقت الارض بنور ربها و وضع الكتاب و جيئ بالنيين و
- ٦١٢ الشهداء و قضى بينهم بالحق و هم لا يظلمون
- ٦١٦ معنى مد الارض و بسطها
- ٦١٩ كيفية كتابة الحفظة
- قال : قاعدة - في ان الصراط حق و رد في الحديث و قد رواه المفضل
ابن عمر عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال الصراط هو الطريق الى
معرفة الله عز و جل (الى قوله) : و عنهم عليهم السلام نحن ابواب الله
و نحن الصراط المستقيم
- ٦٢١ الصراط صراطان و المعاني التي تطلق على الصراط في الدنيا
- ٦٢٢ شرح انهم عليهم السلام العلة المادية و الصورية و بحث حول
قوله (ص) انا و على ابوا هذه الامة
- ٦٢٣ شرح انهم عليهم السلام العلة الغائية
- ٦٢٤ قال : و هذه الاحاديث المروية عن ساداتنا عليهم السلام متوافقة
المعاني و البواطن يحتاج شرحها الى بسط في الكلام (الى قوله) : و
اتم الصراطات المستقيمة نفس امير المؤمنين عليه السلام ثم نفوس
اولاده المقدسين عليهم السلام
- ٦٢٨ قال : و ذلك بحسب القوتين العملية و النظرية و اليهما الاشارة في
الحديث بصراط الدنيا و صراط الاخرة (الى قوله) : معنى كون صراط
في الدنيا هو الامام (ع)
- ٦٣٣ كيفية تحصيل العدالة و القوى الثلاث التي تحصل بها العدالة
العملية
- ٦٣٤

- قال: و الثاني عبارة عن مرور النفس بقوته النظرية و عقله العلمى على مراتب الموجودات (الى قوله): ان الذين لا يؤمنون بالآخرة عن الصراط لنا كبون..... ٦٣٧
- قال: بصيرة كشفية - اعلم ان الصراط المستقيم الذى اذا سلكته اوصلك الى الجنة هو بعينه صورة هدى النفس الممدودة من مبدء الطبيعة الحسية الى باب الرضوان (الى قوله): الا ان يطفئها ماء التوبة المطهرة للنفس عن المعاصى و ماء العلم المطهر للقلوب عن رجس الجاهلية الاولى و الثانية..... ٦٣٩
- الصراط الخاص بالشخص هو صورة سيره فى القيام باوامر الله..... ٦٤٠
- قال: قاعدة - فى نشر الكتب و الصحائف قال تعالى و نخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا (الى قوله): و هو عبارة عن نشر الصحائف و بسط الكتب..... ٦٤٣
- قال: فاذا حان وقت ان يقع بصره على وجه ذاته عند كشف الغطاء و رفع الغشاوة فيلتفت الى صفحة باطنه و كتاب نفسه (الى قوله): كما قال ان كتاب الفجار لفى سجين و ما ادريك ما سجين كتاب مرقوم ويل يومئذ للمكذبين..... ٦٤٨
- علة التكرار لبعض آيات القرآن..... ٦٥١
- قال: قاعدة - فى ظهور كيفية ظهور احوال تعرض يوم القيمة على الاجمال (الى قوله): و حصل ما فى الصدور و حملت الارض و الجبال فدكتا دكة واحدة..... ٦٥٢
- قال: و العارف قد يشاهد هذه الاحوال و الاهوال عند ظهور سلطان الآخرة على ذاته (الى قوله): الذى مظهرها الات الحواس و انفعالاتها عند الحواس و انفعالاتها عند القيمة..... ٦٥٧

- فقال : ولها نحو اخر من الرؤية فليس لها فى مشهد الاخرة هذا النحو من الوجود (الى قوله) : ويراها كيف تحرق الابدان وتنضج الجلود وتذيب اللحوم وقودها الناس والحجارة ويرى الحجارة مسجورة..... ٦٦١
- قال : وهذه النار التى تحرق الجلود والابدان غير نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة (الى قوله) : ولاجل ذلك قيل شعرا :
- النار نار ان نار كلها لهب و نار معنى على الارواح تطلع ٦٦٢
- قال : اقول و كلتاهما غير هذه النار التى فى الدنيا (الى قوله) : واما النار المحسوسة الاخرية فهى صورة نارية بحتة لا يطفئها شىء الا رحمة الله ٦٦٧
- قال : و من جملة الاحوال يومئذ ان المرء يفر من اخيه وامه وابيه و صاحبه و بنيه (الى قوله) : فلا يصادف الانسان احدا من هذا العالم الا نتائج اعماله و افعاله و صور نياته و لوازم صفاته و ملكاته ٦٦٩
- قال : و منها ان الملك يومئذ لله و ذلك لان الروابط المادية و الاسباب الوضعية و العلل المعدة مرتفعة هناك (الى قوله) : الا ان الوسائط العرضية و العلل المعدة موجودة ههنا و الاتفاقات واقعة بقضائه و قدره ٦٧١
- قال : و منها ان الملك يومئذ الحق و ان لا ظلم اليوم لما عرفت من ارتفاع المصادمات و المعارضات الاتفاقية فى ذلك العالم ٦٧٤
- قال : و منها ان القيمة يوم الجمع (الى قوله) : فهى يوم الجمع لقوله يوم يجمعكم ليوم القيمة ٦٧٥
- قال : و منها انها يوم الفصل لان الدنيا دار اشتباه و مغالطة (الى قوله) : بل يقرره و يوجهه كما قال هذا يوم الفصل جمعناكم و الاولين ٦٧٩
- قال : و منها ان المتخلصين عن البرازخ و القبور يتوجهون عند قيام الساعة الى الحضرة الالهية بلا تراخ و انتظار كما لغيرهم من المقيد

- بالدنيا المأسورين بأسر التعلقات كما قال فاذا هم من الاجداث الى
 ٦٨٢ ربهم ينسلون.....
 قال : ومنها ان الموت لكونه عبارة عن هلاك الحيوان بواحد
 من طرفى التضاد يقام بين الجنة والنار فى صورة كبش املح و
 يذبح (الى قوله) : لتظهر حقيقة البقاء و السرمد بموت الموت و حيوة
 ٦٨٣ الحيوة.....
 قال : ومنها ان الجحيم تحضر فى العرصات على صورة بعير (الى
 قوله) : لولا ان حبسها الله برحمته لشردت شرده احترقت بها
 ٦٨٥ السموات و الارض.....
 قال : قاعدة - فى العرض و الحساب و اخذ الكتب و وضع
 الموازين (الى قوله) : و جمع نتائج اعداد حسناتهم و سيئاتهم و اثر كل
 ٦٨٧ دقيق و جليل من افعالهم و نياتهم و هو اسرع الحاسبين.....
 قال : و اما طول مدة الحساب و مكثهم فى العذاب فلاجل قصور
 ذواتهم عن سرعة التفتن بجمع متفرقاتهم و الوصول الى حاصل
 حسابهم (الى قوله) : و اما صلى السعير فلكون كتاب الفجار المنافقين
 من جنس الاوراق المسودة الباطلة القابلة للنسخ و التبديل و التغيير
 ٦٩٠ اللائقة للاحراق بنار السعير.....
 كيفية اخذ الكتب بالاخذ الظاهرى و الاخذ الحقيقى و كتب النفوس
 ٦٩٢ و صحائف القلوب.....
 المراد من الاهل الاخوان فى الدين.....
 ٦٩٤ معنى محاسبة الشخص مع نفسه و مع الناس بحيث لا يشغل عن التوجه
 الى عالم القدس.....
 ٦٩٤ قال : و اما الكافر المحض فلا كتاب له و المنافق سلب عنه الايمان و
 لا تقبل منه صورة الاسلام كما يقبل من العوام و الضعفاء (الى قوله) :
 ٦٩٩ كما فى قوله تعالى قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا.....

- قال: واما وضع الموازين فالميزان عبارة عن معيار صحيح يعرف به قدر الشيء ووزنه (الى قوله): والاضلاع والاستقامات كالمسطرة و
- العقل ميزان الكل ٧٠١
- قال: وبالجملة ميزان القيمة نوع اخر من الموازين فتوزن به الكتب و الصحائف وتجعل فيه (الى قوله): ومن اللطائف الكشفية ان كفة ميزان كل احد بقدر عمله لا زيادة ولا نقصان ٧٠٣
- الاوزان وانواعها وشرحها ٧٠٥
- علة تخالف نفسى المؤمن والكافر مع كونهما فى الاصل شىء واحد ٧٠٩
- قال: قاعدة - فى الجنة والنار (الى قوله): اشعارا بان الحركة الثانية الرجوعية انعطافية لا استقامية ٧١٣
- الى متى تبقى جنة الدنيا وبحث حول جنان الحظائر وسكانها ٧١٧
- حقيقة بدء نزول الاشياء ٧١٨
- قال: واذا تقرر هذا فاعلم ان الجنة جنتان محسوسة و معقولة (الى قوله): فلذلك خلق الجنة بالذات و خلق النار بالعرض و تحت هذا سر ٧٢٠
- قال: وقد علمت ان ليس لهما مكان فى ظاهر هذا العالم لا فى علوه و لا فى سفله (الى قوله): والروايات فيها كثيرة متخالفة الظواهر ذكرنا وجه التوفيق بينها فى كتاب ٧٢٧
- الجنة جنتان و النار ناران ٧٢٨
- معنى قوله صلى الله عليه و اله : ما بين قبرى و منبرى روضة من رياض الجنة ٧٣٠
- فى بيان الانهار الاربعة و ينابيعها ٧٣١
- قال: والعجب من عاقل يشك فى النشأة الآخرة والجنة والنار المحسوستين (الى قوله): ولا يشك فى حدوثها ولا يقول من اين

- ٧٣٢ جاءت هذه الاجسام
- قال : فاعلم يا حبيبى انا جئنا الى هذا العالم من جنة الله التى هى حظيرة القدس (الى قوله) : واسود قلبه تحت نار غضب الله فى جهنم خالدا فيها ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربك ان ربك فعال لما يريد
- ٧٣٥ لما يريد
- ٧٣٩ فى بيان الامداد و المدد للذان لا يستغنى المخلوق عنهما
- قال : قال بعض اهل الكشف اعلم عصمنا الله و اياك ان النار من اعظم المخلوقات و هى سجن الله فى الاخرة و سميت جهنم لبعدها (الى قوله) : و ما احسن تعريف النبى صلى الله عليه و اله لاصحابه
- ٧٤٣ لاصحابه
- ٧٤٦ عمق النار و جمرها و انواع حجارة النار
- ثلاثة احاديث متباينة ظاهرة و ردت حكاية عن واقعة واحدة فى نفس الامر سمعها رسول الله (ص)
- ٧٥٠ قال : قاعدة - فى ان اى حقيقة الهية اظهرت الجنة و النار (الى قوله) : لقوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا
- ٧٥٢ قال : و لها مثال كلى هو العرش الاعظم مستوى الرحمن (الى قوله) : و لها مشاهد و مظاهر كلية و جزئية هى طبقات الجنة و ابوابها
- ٧٥٧ قال : و كذلك النار لها حقيقة كلية هى البعد من رحمة الله صورة غضبه (الى قوله) : و لها امثلة جزئية هى اهوية النفوس بل النفوس الهاوية المظلمة و الصدور الضيقة الحرجة
- ٧٥٨ المراد من جهنم و بيان مظاهرها الكلية و الجزئية و موقع النيران
- ٧٥٩ السبع
- ٧٦٠ بحث حول شجرة الزقوم و معنى الزقوم
- ٧٦٣ اين منتهى اعمال الفجار
- ٧٦٣ النار موجودة فى الدنيا فى اهلها و يوم القيامة اهلها فيها

- قال : و ابوابها سبعة لقوله تعالى لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم (الى قوله) : فابواب النار سبعة و ابواب الجنة ثمانية ٧٦٣
- قال : قاعدة - فى الاشارة الى عدد الزبانية (الى قوله) : و كل منها يجزر القلب عن اوج القدس الى حضيض عالم السفلى ٧٦٧
- قال : و اما الكلام فى اصولها و سوابقها فاعلم ان مديرات الامور فى برازخ عالم الظلمات (الى قوله) : و اثنا عشر منها مبادئ الافعال الحيوانية ٧٦١
- قال : فالانسان ما دام محبوسا بهذه المحابس الداخلة و الخارجة مسجوناً بسجن الطبيعة مأسوراً فى ايدى هذه العمال الكلية و الجزئية لا يمكنه الصعود الى عالم الجنان (الى قوله) : فاذا انكشف الغطاء او رق الحجاب يرى شخصه معذباً بايدى سدنة الجحيم و زبانية نار الحميم يجرونه الى جهنم بسلاسلهم و اغلالهم ٧٧٤
- قال : قاعدة - فى الاعراف و اهله (الى قوله) : و العرفة ايضا الرمل المرتفع كناية عن ارتفاع مكانهم و علو ذاتهم ٧٧٦
- قال : و اهل الاعراف هم الكاملون فى العلم و المعرفة (الى قوله) : فهم كما قال تعالى و اذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا لاتجعلنا مع القوم الظالمين ٧٧٩
- قال : و الذى يدل على صحة ما ذكرناه امور (الى قوله) : و اما الآخرة و ما بعد الموت ففيه ميعاد الوصول و الوجدان او حصول اليأس و الحرمان ٧٨٤
- قال : قاعدة - فى معنى طوبى (الى قوله) : كما افصح عنه قوله (ص) انا مدينة العلم و على بابها ٧٨٦
- بيان عن حال الكلىنى و الصدوق و ساير مشايخ الاجازة و الرواية ٧٩١
- قال : و انما نسب معنى طوبى الى داره الآخروية من بيت قلبه

- المعنوى دون دار محمد (ص) (الى قوله): لان كلا منهم يحذو
 حذو ابيهم المقدس و جد هم المنور المطهر صلوات الله عليهم
 اجمعين ٧٩٤
- قال: وفروعها فى دور صدور شيعتهم و ييوت قلوب
 مواليهم (الى قوله): لتكون زينة للنفوس القابلة بمنزلة ما على الارض
 زينة لها ٧٩٨
- النبي و اهل بيته (ص) يجتهدون فى استخراج الاحكام من الادلة ٨٠١
- قال: قاعدة - فى دخول اهل النار فيها (الى قوله): و على ان مال الكل
 الى الرحمة الالهية التى وسعت كل شىء ٨٠٤
- قال: و عندنا ايضا اصول دالة على ان الجحيم و الامها و شرورها دائمة
 باهلها (الى قوله): و ليس هناك موضع راحة و اطمينان لان منزلتها من
 ذلك العالم منزلة عالم الكون و الفساد من هذا العالم ٨٠٦
- ان الاشياء اثار لتجلى الاسماء ٨١٣
- ان انقطاع العذاب عبارة عن عدم التألم لا عن رفع العذاب ٨١٤
- قال: قاعدة - فى كيفية تجسم الاعمال و تصور النيات يوم
 القيامة و الاشارة الى مادة صورها (الى قوله): و يجعل ذلك ذريعة
 لمعرفة استيجاب بعض الاخلاق و الملكات لاثار مخصوصة فى
 القيامة ٨٢٥
- قال: مثال ذلك ان شدة الغضب فى رجل تورث ثوران دمه و احمرار
 وجهه و انتفاخ بشرته (الى قوله): فصارت الاعمال مبادئ للاخلاق
 فى الدنيا فتصير النفوس بهيئاتها مبادئ الاجسام فى الآخرة ٨٢٩
- قال: و اما مادة تكون الاجسام و تجسم الاعمال و تصور النيات فى
 الآخرة فليست الا النفس الانسانية (الى قوله): و هى فى ذاتها امر
 روحانى لا مقدار لها ٨٣٢
- بيان مادة الثواب و العقاب و صورهما ٨٣٩

- قال : و الفرق بين النفس و الهيولى بامور (الى قوله) : فتأتون افواجا
 ٨٤٠ لا اختلاف انواعها فى الآخرة
- قال : و منها ان النفس مادة روحانية لطيفة لا تقبل الا صوراً لطيفة غيبية
 لا تدرك بهذه الحواس بل بحواس الآخرة و الهيولى مادة كثيفة انما
 تقبل الصور الكثيفة المقيدة بالجهات و الاوضاع المشوبة بالقوى و
 ٨٤٢ الاعداد
- قال : و منها ان قبول الهيولى للصور و الاكوان على سبيل
 الانفعال و الاستحالة و التغير و الحركة (الى قوله) : حيث انها بجهة
 واحدة حصلت فيها و منها لان القبول هناك ليس معنى الاستعدادية و
 ٨٤٤ الامكان
- مقايسة بين الهيولى و النفس ٨٤٥
- قال : و منها ان هذه الصور كمالات لموادها و موضوعاتها (الى
 قوله) : و قد بين فى موضعه ان جهتي القبول و الفعل واحدة فى لوازم
 الذات ٨٤٨
- قال : قاعدة - فى ان باقى الحيوانات هل لها حشر كالانسان ام
 لا (الى قوله) : و هذا فى الانسان امر محقق لتجرد نفسه المتعلقة
 تارة بهذا البدن المادى الدنيوى و تارة بذلك البدن الصورى
 ٨٤٩ الاخرى
- قال : و اما غيره من الحيوانات ففى بقاء نفوسها و عودها الى الآخرة
 خلاف بين الحكماء (الى قوله) : و كمثله قوله و الطير محشورة كل له
 ٨٥٣ اواب
- نقل كلمات للسيد نعمة الله الجزايرى رحمه الله و ذكر روايات تدل
 ٨٥٤ على كلام الحيوانات
- بعد قوله تعالى : كل شئ هالك الا وجهه ، اى شئ باق ٨٦٤
- قال : ختم و وصية - يقول هذا العبد الذليل انى استعيذ بالله

- ربى الجليل فى جميع اقوالى واحوالى ومعتقداتى و
مصنفاتى (الى قوله): وهو الانسان الكامل المكمل خليفة الله
بالخلافة الكبرى فى عالمى الملك والملكوت الاسفل والاعلى و
نشأتى الاخرى والاولى ٨٦٦
- قال: و اوصيك ايها الناظر فى هذه الاوراق ان تنظر فيها بعين المروءة و
الاشفاق (الى قوله): فاجرك على الله لقوله ومن يخرج من بيته
مهاجرا الى الله ورسوله الاية ٨٦٩
- بحث حول وصية ملا صدرا (ره) بالنظر فى كتابه بعين
المروءة ٨٧٠
- قال: فلا تبال ان كنت مسافرا بمخالفة الجمهور (الى قوله): لاتعرف
الحق بالرجال بل اعرف الحق يعرف منه اهله ٨٧٢
- قال: واعلم ان المتبع فى المعارف الالهية هو البرهان او المكاشفة
بالعيان (الى قوله): كما وقع فى دعاء النبى صلى الله عليه و اله لنفسه و
لخواص امته و اوليائه من قوله اللهم ارنا الاشياء كما هى ٨٧٣
- بحث و تعريف حول دليل الحكمة و الموعظة الحسنه و المجادلة
بالتى هى احسن ٨٧٣
- ما هى المكاشفة و البرهان ٨٧٤
- قال: واعلم ان هذه المسائل التى وقع الخلاف فيها لجمهور
الفلاسفة مع الانبياء عليهم السلام (الى قوله): واعراض عن
الشهوات و الرياضات و سائر اغراض الحيوانات بالنية الصافية و الدين
الخالص ٨٧٤
- قال: وليكن نفس عملك نفس جزائك و عين علمك عين وصولك
الى مبتغاك (الى قوله): و اخذ العوض من الوجه الباقي فما عند الله
خير للابرار ٨٧٦
- وصية فى العمل و الاعتقاد بالمجازات ٨٧٧

- قال: وهذا الوصول الى كعبة المقصود ولقاء المعبود لا يمكن الا
 بالسير الحثيث العلمى بقدّم التفكير والنظر (الى قوله): وقال ليس البر
 ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من امن بالله و
 اليوم الاخر. الاية ٨٧٩
 المراد من التفكير ٨٨٠
 قال: ثم ان افسد قواطع الدين واكثف سد على طريق السالكين هو
 اجابة دعوة علماء السوء و تتبع ارائهم المضلة و اثارهم المغوية (الى
 قوله): و نور قلوبنا بانوار الحكمة واليقين بحق محمد واله الطاهرين
 سلام الله عليهم اجمعين ٨٨١

(نقل في هذه النسخة بعض الحواشى لمولانا المرحوم الحاج محمد كريم خان
 الكرمانى (اع) على هذا الكتاب المستطاب)

الجزء الاول من كتاب

شرح العرشية

من مصنفات العالم الربانى و الحكيم الصمدانى
مولانا الشيخ الاجل الاوحد المرحوم الشيخ
احمد بن زين الدين الاحسائى
اعلى الله مقامه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين اياك نعبد و اياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالّين و صلى الله على الامين محمد و اله الميامين الذين بينوا الدين و اوضحوا الحق المبين بالادلة الموصلة الى اليقين صلى الله عليه و عليهم اجمعين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائي انّ جناب المحترم الممجد و المعظم المسدّد الاخوند الملام مشهد بن المرحوم المبرور العلي الملا حسين على الشبستري رفع الله قدره و شأنه و علّافى درجات المعالى و التوفيق مكانته و مكانه قد التمس منّي ادام الله توفيقه و جعل امداده بكل ما تقرّ به العين من احوال الدارين رفيقه أنّ اشرح الرسالة المسماة بالعرشيّة للعالم الجليل الفاخر و الحكيم المتوغل الماهر محمد بن ابراهيم الشيرازي المعروف بملّا صدر التي وضعها فى بيان النشأة الاخرى مع ما انا عليه من الاشتغال بكثرة الاعراض و مداومة الامراض مضافاً الى قلّة البضاعة و كثرة الاضاعة فاستعفيته مرة بعد أخرى فلم يعفنى من ذلك و حيث لا يمكننى ردّه بالاكره اجبته على حسب ما يسهل علىّ من المقدور اذ لا يسقط الميسور بالمعسور و الى الله ترجع الامور .

قال المصنّف : بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى جعلنا ممّن شرح صدره للاسلام فهو على نور من ربه و اوجدنا من عباده الذين اتاهم رحمة من عنده و علما من لدنه و هداهم الى صراط الله الحق باليقين و جعل لهم لسان صدق فى الاخرين .

اقول : كلامه هذا كله مقتبس من ايات القراءان و اشار بقوله ممن شرح صدره للاسلام الى ان ما يخوض فيه من الابحاث من تحقيقاته صادر عن البراهين القطعية الناشئة عن العلوم الدنيّة التى هى ثمرات الرحمة العنديّة

اقتبس مما قال تعالى للخضر عليه السلام في قوله فوجدنا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلّمناه من لدنا علماً وانما ادّعى ذلك لانه يرى ان ما اّذاه نظره اليه حق لا شك فيه لان ذلك النظر كان عن الكشف بسبب التدبر في الافاق و في الانفس والعلم الناشى عن ذلك هو العلم اللّدى .

واقول ان الكشف على قسمين قسم يكشف الناظر به عن حقيقة ما يتدبر فيه وينظر وليس له لحاظ غير ذلك فاذا انقطع عما سوى تدبر الاية ظهر له بعض ما فيها من الايات والعنوانات لان كل شىء خلقه الله تعالى في تقدير الله جعله دليلاً ومدلولاً عليه وشاهداً ومشهوداً و كتاباً ومكتوباً و بياناً ومبيناً و تابعا ومتبوعاً و عارضا ومعروضا و علة ومعلولا و امثال هذه فاذا نظر في الاية متدبراً لها غير ملتفت الى ما يفهم قبل ولا الى قواعد عنده ولا الى ما انست به نفسه من المسائل فانه يفتح له بنسبة اقباله و اخلاصه في اقباله و ما حصل له من الايات و الدلالات فلا شك في صحّته و قطعته و ذلك العلم لذّتيّ قال سبحانه و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض و ليكون من المؤمنين و قال تعالى في الحديث القدسي من اخلص لله العبودية اربعين صباحاً تفجّرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه الحديث ، وهذا هو الذى يصح فيه قوله تعالى و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا و ان الله لمع المحسنين .

و قسم يكشف الناظر به عن حقيقة خصوص مقصوده فان انقطع في النظر في الافاق و في الانفس تحصيلاً لتصحيح معاندته و مكابرتة للحق او للغير حصل له شبه قويّة و عبارات متينة و تدقيقات خفيّة تؤيّد باطله لا يكاد يتخلّص منها و يردها و يعرف وجه بطلانها الا صاحب الكشف الأوّل و الافاق و الانفس و ان كانتا لم يُخلقا باطلا و لا عبثاً الا انه سبحانه لما جرى حكمته على الاختبار و الامتحان ليميز الخبيث من الطيب فقال تعالى ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى و لان الخبيث يشابه الطيب قال تعالى و مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة و قال تعالى و مثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة فشبه كلاهما بالشجرة و كذا في اية فاحتمل السيل زبدا راييا و مما يوقدون عليه في النار

ابتغاء حلية او متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل وذلك لما بين الضدين من كمال المعاكسة حتى انه يعرف الشئ بضده و كل ذلك لفائدة التمييز والاختبار ولذا قال عليه السلام لو خلس الحق لم يخف على ذى حجى و لكن يؤخذ من هذا ضعف و من هذا ضعف فيمزجان فهناك هلك من هلك و نجا من سبقت له من الله الحسنى ، او كما قال فيعرف المعاند من المشابهات شُبهاً يؤيد باطله ، و مثل هذا فى عدم الاصابة من انقطع فى النظر فى الافاق و فى النفس لتحصيل ما يؤيد ما آتست به نفسه من الاعتقادات او المسائل فانه يحصل له منهما ما يؤيد ما فى نفسه .

و مثل هذا ايضا من كان عنده قواعد و ضوابط لما يعلم و يعتقد فينظر فى الافاق و فى النفس ليحصل له ما يقوى ما عنده من العلوم فاذا ظهر له شئ منهما عرضه على قواعده فان وافق قبله و ان خالف تأوله او طرحه و لعل الخطأ فى قواعده فالكاشف على نحو واحد من هذه الثلاثة لا يكاد يصيب الحق الا نادراً بخلاف الاول فانه لا يكاد يخطئ الحق مع ان كل واحد من الاربعة يدعى الصواب و هى دعوى باطلة الا ان يشهد الله سبحانه بصحتها و ذلك بما انزل فى محكم كتابه و اوحى الى نبيه صلى الله عليه و اله و الهى اولياءه اهل البيت عليهم السلام فاذا اختلفت الاربعة فعليهم الترافع الى محكم الكتاب و السنة فمن شهدا له بالصدق فهو الصادق و من لم يشهدا له فاولئك هم الكاذبون و المصنف فى كل كتبه و رسائله يدعى المرتبة الاولى و لهذا قال هنا جعلنا ممن شرح صدره للاسلام فهو على نور من ربه و كون المرء على نور من ربه انما يعلم اذا كان سالكاً طريقة محمد و اهل بيته صلى الله عليه و اله بحيث لا يقول الا ما قالوا و يتجنب كل من سواهم فان الذين هداهم الله الى صراط الله الحق باليقين هم محمد و اهل بيته الطيبون صلى الله عليهم اجمعين و من تبعهم فى اقوالهم و اعمالهم و اهتدى بهديهم و استضاء بنورهم لانهم هم الذين احيوا دين ائمتهم عليهم السلام و ليس منهم مميت الدين و لا اهل التلوين الذين اخذوا ذات الشمال فى سائر الاقوال و الاعمال و هم يحسبون انهم يحسنون صنعا و فى

عبارته عكس الترتيب الطبيعي حيث جعل الجعل ممّن شرح صدره للاسلام مقدّمًا على الایجاد من الذين اتاهم رحمة من عنده واما الذين جعل الله لهم لسان صدق في الآخرين فهم محمد و اله صلى الله عليه و اله و شيعتهم المتبعون لهم في كل ما اراد الله منهم و هذا انشاء الله تعالى ظاهر لا شك فيه و لا شبهة تعتریه .

قال : و الصلوة على خير من انزل عليه الكتاب و اشرف من اوتى الحكمة و فصل الخطاب محمد و اله الفائزين من ميراث النبوة و الحكمة بالحظ الاوفى و القدح المعلى عليهم السلام و لهم الدعاء من الحق الاعلى .
اقول : ان المصنّف ليس له التفات الى غير مطلبه غالباً و لهذا لم يكن في خطبته ما يدل على براعة استهلال كما يفعله كثير من العلماء حتى ان قوله فيما تقدم و هداهم الى صراط الله الحق باليقين لم يرد به الاستهلال و الاشارة الى ان ما ذكره في هذه الرسالة الصراط و معناه و كيفيته و لا عيب في امثال ذلك لانّها امور لفظيّة لم يتعلّق بها امر اخرويّ .

و قوله «القدح المعلى» بكسر القاف و هو السّابع من سهام الميسر قال الاميرزا محمد المشهدي بن محمدرضا بن اسمعيل بن جمال الدين القمّي في تفسيره المسمى بكنز الدقائق و بحر الغرائب في تفسير قوله و ان تستقسموا بالازلام ، من عيون الاخبار عن ابي جعفر محمد بن علي الباقر عليهما السلام انه قال كانوا يعمدون الى الجزور فيجزّونه عشرة اجزاء ثم يجتمعون عليه فيخرجون السهام فيدفعونها الى رجل و هي عشرة سبعة لها انصباء و ثلاثة لا انصباء لها فالتى لها انصباء فالفدّ و التوعم و المسبل و النفاس و الحلس و الرقيب و المعلى فالفدّ له سهم و التوعم له سهمان و المسبل له ثلاثة اسهم و النفاس له اربعة اسهم و الحلس له خمسة اسهم و الرقيب له ستة اسهم و المعلى له سبعة اسهم و التى لا انصباء لها السفيح و المنيح و الوغد و ثمن الجزور على من لم يخرج له من الانصباء شيء و هو القمار فحرّمه الله تعالى و في تفسير على بن ابراهيم مثله ثم قال بعد كلام و معنى تجزئته عشرة اجزاء اشتراؤه فيما بين

عشرة انفس كما ذكر في حديث الجواد عليه السلام لا تجزئة لحمه .

و الفذ بالفاء و الذال المعجمة المشددة .

و التوعم بالتاء المثناة الفوقانية و الهمزة .

و المسبل كمُحْسِن بالسين المهملة و الباء الموحدة .

و النافس بالنون و الفاء و السين المهملة .

و الحِلْس بكسر الحاء و سكون اللام و السين المهملة و قد يحرك .

و الرقيب بالقاف و الراء على وزن فَعِيل .

و المعلّى بضم الميم و سكون العين و فتح اللام .

و السفّيح بالسين المهملة و الفاء و الحاء المهملة على وزن فَعِيل .

كالمنّيح بالتّون و الحاء المهملة .

و الوغد بالواو و الغين المعجمة و الدال المهملة .

و قيل معنى الاستقسام بالازلام طلب معرفة ما قسم لهم بالاقداح يعنى

السهم و ذلك انهم اذا قصدوا فعلاً ضربوا ثلثة اقداح مكتوب على احدها امرنى

ربّى و على الاخر نهانى عنه و على الثالث غفل فان خرج الامر مضوا على ذلك

و ان خرج الناهى تجبّوا عنه و ان خرج الغفل اجالوها ثانيا و فى بعض الاخبار

ايماء الى ذلك انتهى .

و فى الرسالة الفرقيّة للشيخ يحيى بن عشيرة البحرانى من تلامذة الشيخ

على بن عبد العال الكركى ذكر مثل ما تقدم ثم قال رواه على بن ابراهيم فى

تفسيره و كانت قريش تستقسم بالازلام فى طلب الارزاق و كانوا يتفألون بها

فى اسفارهم و ابتداء امورهم و هى سهم مكتوب على بعضها امرنى ربّى و

بعضها نهانى ربّى و بعضها لم يكتب عليه شىء فبين الله ان العمل بذلك حرام

انتهى .

اقول : و الموجود فى كتب اللغة تقديم بعض السهام و تأخير بعض

فيجعلون الرقيب هو الثالث و المسبل هو السادس و الحلس هو الرابع و النافس

هو الخامس كما فى القاموس وغيره و فى القاموس ايضا المعلّى كمعظم اى

بضم الميم وفتح العين ثم اللام المشددة المفتوحة واعلم انى انما اطلت فى ذكر القدح المعلى مع عدم فائدة تتعلق منه بما نحن بصدده لاتفاق بعض سألنى عنه مكرراً فذكرت سؤاله فاستطردت ذكره وعسى ان ينتفع به لو وقف عليه و لكثرة ما تذكره العلماء مثلاً لبعض من نال نصيباً وافراً من مطلبه .

وقوله : «و لهم الدعاء من الحق الاعلى» يحتمل وجوهاً والمصنف ربما اراد وجهاً منها او اكثر منها ان دعاء الله سبحانه لعباده باوامره ونواهيه وما ندب اليه مما احب وكره انما هو لهم عليهم السلام اى تأسيس وتشيد لولايتهم و تعريف لمراتبهم و ثناء عليهم بالسنة فرائضه و عزائمه و نوافله و هذا الوجه اعلى الوجوه و اشرفها و هو طريق اولياته اليهم عليهم السلام و قيل ان الالواح التى نزلت فيها التوراة تسعة اظهر موسى عليه السلام منها سبعة و اخفى اثنين و الذى اعرف ان هذا الوجه مما فى اللوحين المخفيين عن بنى اسرائيل و منها ان الدعاء بل سائر الاعمال لهم عليهم السلام لان جميع اعمال العبد و مكاسبه لسيده لا يملك منها شيئاً و على السيد القيام على عبده بما فيه بقاؤه و الى هذا المعنى اشار عليه السلام فى الزيارة الجامعة المختصة بشهر رجب فى قوله انا سائلكم و آملكم فيما اليكم التفويض و عليكم التعويض يعنى تعويض العبيد العاملين على أعمالهم الصحيحة و طريق التصحيح ما دلوا عليه عبيدهم من الاقتداء بهم بان يوقعوا جميع اعمالهم لله سبحانه مخلصين له و حده لا شريك له على طبق ما امرهم تعالى به من الاقتداء بهم و التمسك بحبلهم و اخلاص الولاية لهم و البراءة من اعدائهم و قد امروا بذلك عبيدهم عن امر ربهم و خالقهم عز و جل فاذا عملت العبيد اعمالهم على هذا النحو صحت اعمالهم و قيلت اى قبلها الله سبحانه منهم و أهدها الى ساداتهم و مواليتهم و على ساداتهم عليهم السلام تعويضهم عن اعمالهم و حيث كان خلق العبيد لهم فضلاً من الله و مناً عليهم و تكثر ما اتهم نعمته عليهم عليهم السلام ان عوض العبيد عن امتثال امره بما فيه بقاؤهم و صلاح دنياهم و آخرتهم و فوض ايصال ذلك اليهم الى ساداتهم عليهم السلام على حسب ما اريهم من تأويل قوله هذا عطاؤنا فامنن او أمسك بغير

انّ الدعاء لهم من الحق الاعلى هو الصلوة عليهم قال تعالى هو
 ذلك فى قوله انّ الله و ملائكته يصلّون على
 الحق صلّاته فى قوله تعالى هو الله صلى عليكم و ملائكته و قوله تعالى انّ
 وان اريد من الخلق بامر الحق سبحانه فى
 قوله تعالى و سلموا عليه و سلموا تسليماً اى صلوا عليه و على اله
 و سلموا الامر كلّهم معنا ان المعنى عليهم السلام^١ و الدعاء لهم اى نسلم
 عليهم و ندعو لهم من الله بان يعجل فرجهم و يسهل مخرجهم و امثال هذا من
 خصوص الدعاء انّ الدعاء لهم من الحق تعالى امر عباده بولايتهم و
 الاقتداء بهم و الرد اليهم و التسليم لهم و بالبراءة من اعدائهم .

فيقول العبد الذليل المحتاج الى عفو ربّه الجليل محمد الشيرازى
 المدعو بصدر الدين جعل الله قلبه منوّرا بنور المعرفة و اليقين هذه رسالتى
 اذكر فيها طائفة من المسائل الربويّة و المعالم القدسية التى اثار الله بها قلبى من
 عالم الرحمة و النور و لم يكن وصلت اليه ايدى افكار الجمهور و لم يوجد شيء
 من هذه الجواهر الزواهر فى خزانة احد من الفلاسفة المشهورين و الحكماء
 المتأخرين المعروفين حيث لم يؤثروا من هذه الحكمة شيئا و لم ينالوا من هذا
 النور الا ظلاً و فيئنا اذ لم يأتوا البيوت من ابوابها فحرموا من شراب المعرفة
 بسرّابها بل هذه قوابس مقتبسة من مشكوة النبوة و الولاية مستخرجة من ينابيع
 الكتاب و السنّة من غير ان تكتسب من مناولة الباحثين او مزاولة صحبة
 المعلمين .

قوله : « اذكر فيها طائفة من المسائل الربويّة ، الخ » مثل قوله فى
 المشاعر و قد نبّهت على كثير من بطلان دعواه هناك فى شرحنا على المشاعر و

^١ قوله اعلى الله مقامه و منها اى من المعانى التى يحتمل العبارة ان المعنى اى ان معنى العبارة عليهم السلام يعنى معنى لهم
 الدعاء عليهم السلام يعنى ان معنى الدعاء السلام و لهم بمعنى عليهم فلهم الدعاء اى عليهم السلام و ذلك ظاهر .

ربّما نذكر هنا شيئا يظهر للنّاظر فيه بطلان هذه الدّعى فى كثير من كلامه و أنّه ماخرج عن طريقة الباحثين و المعلمين إلّا فى بعض المواضع فانه خرج عن بعض كلامهم الى اسوء مما قالوا و اقبح مما ذكروا و ان كان قولهم اكثره لايجرى على قواعد الدين و لاينطبق على سنة سيد المرسلين صلى الله عليه و اله اجمعين و ذلك لان دعواه انه لايقول إلّا بقول محمد و اهل بيته الطاهرين صلّى الله عليه و اله الطيّين و لو كان الامر كما قال لماذهب الى ان الخلق من الله سبحانه بالسّنخ و هذا المذهب عند اهل البيت عليهم السلام كفر و زندقه و لماقال بسيط الحقيقة كل الاشياء و معطى الشىء لئس فاقدًا له فى ذاته لا فى ملكه و امثال ذلك مما ينكرونه و يبرءون منه و ممّن ذهب اليه و يأتى بيان كثير من بطلان دعواه فى مواضعها و المراد بالمسائل الربويّة المسائل التى يبحث فيها عن بيان صفات الربويّة و أفعالها و الربويّة يطلق على شيئين :

أحدهما الربويّة اذلا مربوب و هذه هى ذات الله القدسيّة عزّ و جلّ و لايجوز الكلام عند اهل البيت عليهم السلام فيها لاحد من الخلق لا ملك مقرب و لا نبي مرسل اسمع قول الصادق عليه السلام كما رواه الشيخ فى المصباح فى دعاء يوم الاربعاء قال عليه السلام اللَّهُمَّ فَتَّ أَبْصَارَ الْمَلَائِكَةِ وَ عَدَمَ الْعَيْنِ عَقُولَ الْإِنْسِ وَ الْجَنِّ ان تُمَيِّزَهُ وَ فَهَمَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله ان يَكْتَنِيَهُ فَكَيْفَ يَكْتَنِيَهُ الْمُصْتَفَى وَ لَا تَتَوَهَّمْ مِنْ قَوْلِهِ أَنَّهُ لَا يَكْتَنِيَهُ أَحَدٌ وَ لَا يَدْعَى ذَلِكَ فَان تَمَيِّزُهُ بِالصِّفَاتِ الْكَاشِفَةِ لَهُ هُوَ اكْتَنَاهُ وَ هُوَ يَدْعَى مَعْرِفَةَ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ وَ أَنَّهَا حَقِيقَةٌ وَاحِدَةٌ فَصَرَفَ الْوُجُودَ هُوَ الْحَقُّ تَعَالَى وَ الْوُجُودَاتُ الْحَادِثَةُ أَمَّا لِحَقَّتْهَا النِّقَاطُصُ مِنْ مَرَاتِبٍ تَنْزَلَاتُهَا وَ بَتَلِكِ النِّقَاطُصِ الْعَارِضَةِ لَهَا مِنْ مَرَاتِبٍ تَنْزَلَاتُهَا نَسَبَ إِلَيْهَا الْحُدُوثَ وَ لَفْظَ الْوُجُودَ صَادِقَ عَلَى صَرَفِ الْوُجُودِ وَ عَلَيْهَا بِالِاشْتِرَاكِ

فإذا كان سبحانه فاتّ أَبْصَارَ الْمَلَائِكَةِ أَنْ تَدْرِكُهُ وَ عِلْمَ النَّبِيِّينَ ان يَحِيطَ بِهِ وَ عَقُولَ الْإِنْسِ وَ الْجَنِّ ان تُمَيِّزَهُ وَ فَهَمَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله ان يَكْتَنِيَهُ فَكَيْفَ يَكْتَنِيَهُ الْمُصْتَفَى وَ لَا تَتَوَهَّمْ مِنْ قَوْلِهِ أَنَّهُ لَا يَكْتَنِيَهُ أَحَدٌ وَ لَا يَدْعَى ذَلِكَ فَان تَمَيِّزُهُ بِالصِّفَاتِ الْكَاشِفَةِ لَهُ هُوَ اكْتَنَاهُ وَ هُوَ يَدْعَى مَعْرِفَةَ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ وَ أَنَّهَا حَقِيقَةٌ وَاحِدَةٌ فَصَرَفَ الْوُجُودَ هُوَ الْحَقُّ تَعَالَى وَ الْوُجُودَاتُ الْحَادِثَةُ أَمَّا لِحَقَّتْهَا النِّقَاطُصُ مِنْ مَرَاتِبٍ تَنْزَلَاتُهَا وَ بَتَلِكِ النِّقَاطُصِ الْعَارِضَةِ لَهَا مِنْ مَرَاتِبٍ تَنْزَلَاتُهَا نَسَبَ إِلَيْهَا الْحُدُوثَ وَ لَفْظَ الْوُجُودَ صَادِقَ عَلَى صَرَفِ الْوُجُودِ وَ عَلَيْهَا بِالِاشْتِرَاكِ

المعنوى وقوله أنّها منه بالسّسخ وامثال هذه العظائم الدّالة على الاكتناء وستسمع كثيرا منها واذا سمعت شيئا مما نقول به من الصفات والاصناف والاسماء فلانعنى بها الآ القسم الثانى مما تطلق عليه الربوبية ولا نريد القسم الاول فانا نعوذ بالله ان نتكلّم فيه ونبرأ الى الله تعالى من ذلك .

وثانيهما الربوبية اذ مر بوب ونعنى بها الفعل بجميع أقسامه من المشيئة والارادة والابداع وغيرها والمقامات والعلامات التى لا تعطيل لها فى كلّ مكان وهو المسمى بالعنوان اى الاية والدليل ومع هذا فتكلم فيهما بما تكلم به محمد وآله الطيبون صلى الله عليه وآله والمعالم القدسيّة القول فيها كالقول فى المسائل الربوبية .

وقوله : «التى انار الله بها قلبى من عالم الرحمة والنور» نريد به نحن ما يحصله المؤمن من نور العمل الصالح الخالص المقبول لانه من صبغ الرحمة اى من هيئة الولاية اعنى حدود الايمان وامتثال أوامر الله واجتناب نواهيه وهو الماهية المعبر عنها بالصورة لأن الماهية هى صورة الاجابة او الانكار فان اجاب حين قال تعالى له الست برّك ومحمد نبيك وعلى وذريته الطيبون اولياؤك واثمتك صوّر على هيئة الولاية وهى المراد من الصبغ فى الرحمة كما ذكره جعفر بن محمد عليهما السلام فى قوله انّ الله خلق المؤمنين من نوره وصبغهم فى رحمته الحديث ، وهو صورة الاجابة بالاقوال المرضية والافعال الزكية والاعمال الصالحة وان انكر ذلك صوّر على هيئة العداوة وهى الصبغ فى الغضب وهو صورة الانكار بالاقوال الوقحة والافعال القبيحة والاعمال الغير الصحيحة وما يحصله من نور الاعتقادات الصحيحة التى اتت بها الشريعة المحمدية لانه من النور الذى خلق منه المؤمن اعنى المادّة المنيرة بنور الامتثال المشفوع بصحيح الاعمال والمراد به الوجود اعنى مادة المؤمن فالنور الذى يستتير به القلب فى الحقيقة هو ما كان من نور المادة اعنى الوجود الذى هو شعاع من نور النبوة ومن نور الصورة اعنى الماهية المطمئنة التى هى من هيئة الولاية ولو اكتسب من غير نور النبوة وهيئة الولاية بان اعتقد غير ما دلّوا عليه عليهم السلام

وقال غير ما قالوا وعمل بغير ما امروا به واجتنب غير ما نهوا عنه كان مظلماً و
من الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الدّ
الخصام. وهم يحسبون انهم يحسنون صنعاً هذا هو الذي نريد بما يُنيرُ به الله
قلب عبده المؤمن واما ما يريد المصنّف فهو ما حصل بالكشف والرياضات و
قد يبتأ لك فيما سبق حال اهل الكشف فانهم لا يكونون كلهم مصييين لما ذكرنا
ولهذا تراهم يختلفون وتقع بينهم مباينة ابعد مما بين السماء والارض لانهم لم
يكونوا طالبين من طريق واحد ودليل واحد حتّى لو اختلفت افهامهم و
مذاقاتهم رجعوا الى ذلك الطريق الواحد فيؤلّف بينهم ويجمعهم بل كانت
ادلتهم مختلفة ومطالبهم مختلفة كما ان افهامهم مختلفة فيقع بينهم التباين و
الاختلاف ولا يزالون مختلفين.

وقوله: «و لم يكن وصلت اليه ايدى افكار الجمهور» صحيح فان اكثر ما
ذكره لم يتنبّه اكثرهم له ولكنه لا يلزم من ذلك كونه صحيحاً وستقف على
كثير ممّا اقله ويظهر لك صحة قولى اذا وزنته بميزان اهل الحق عليهم السلام.
وقوله: «و لم يوجد شيء، الخ» بلى قد وجد في مرابط كثير منهم كثير
مثل معنى ان كل شيء في ذات الحق بنحو اشرف فان معطى الشيء ليس فاقداً
له في ذاته وهذا موجود في كلام كثير من الحكماء مثل ابى نصر الفارابى فانه
قال واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فهو الكل من حيث
لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته و
علمه بذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة انتهى، وهذا عنده
من الجواهر الزواهر حتى طمع به وبامثاله على ضالّين سبقوه اليها حتى نسب
تلك الضلالة وامثالها الى نفسه مع ان ابانصر من جملة ائمته ومع هذا يزعم انه
مذهب امامنا وامامنا امير المؤمنين عليه السلام قال انتهى المخلوق الى مثله و
الجاه الطلب الى شكله ولم يقل عليه السلام انتهى المخلوق الى خالقه والجاه
الطلب الى صانعه وموجده.

وقوله: «حيث لم يؤثروا من الحكمة شيئاً» على مراده ليس بصحيح واما

على مقصده فقد اتوا شيئا وحُرِّموا اشياء .

وقوله : «ولم ينالوا من هذا النور الا ظلاً وفيثاً» هو يريد به انهم انما نالوا ظلاً وفيثاً ويريد بالظلّ والفيء عكس النور اى الظلمة والظلّ يُستعمل بمعنى الظلمة عكس النور ويستعمل بمعنى نور التور ومدّعا الاستعمال الاول وما فى نفس الامر انه جرى عليهم القدر بالامرئين والفيء هو الظل او الظل يختص الاول الى ما قبل الزوال والفيء يختص بما بعد الزوال لانه من فاء بمعنى رجع وهو ما وجد بعد عدمه او ما زاد بعد نقصه .

وقوله : «اذ لم يأتوا البيوت» اى المعرفة او اهل المعرفة وخزانها عليهم السلام «من ابوابها» اى من حيث ألهموا او من حيث علّموا او من الوسائط وعلى الكل تأويل قوله تعالى : «لما بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة وظاهرة وعلامة فيها السكت» وانها تبالى وايتاماً آمين .

وقوله : «فحُرِّموا من شراب المعرفة سراً بها» الذى يحسبه الظمان ماء اى حُرِّموا من ورود حياضها بورد غياضها يعنى حيث وردوها بارائهم واهوائهم و هو الباطل كان ذلك مانعاً لهم من ورودها من حيث أمروا به وهدوا اليه من اخذها من اهلها وهو الحق وما احق المصنّف بهذا لو كان يعلم بهدى الله سبحانه .

وقوله : «بل هى قوابس مقتبسة ، الخ» قوابس جمع قابس لم يسمع جمعه على قوابس والقابس طالب النار لا النار المطلوبة كما اراده المصنف ولكن الخطب سهل لان المراد معروف وليس الاشكال فى اللفظ وانما الاشكال فى المعنى .

قال : ذكرتها لتكون تبصرةً للسالك التّائرين و تذكرة للاخوان المؤمنين وان كانت شنةً للجهال والجدليين و غيظاً لاعداء نور الحكمة واليقين و اولياء ظلمات الشياطين المطرودين و لكتى اعتصمت بوجه الله القديم و اوليائه من شر عداوة المعاندين و احتجبت بملكوته العظيم و انواره من ظلمات اوهام المعطلين الهى ان افتخرت بما انعمت علىّ و قد امرت و اما سعة ربك فحدث

وإن أسأت أو ظلمت نفسي فقد استغفرتُ وقد قلتُ
نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً.

أقول قوله: «وإن كانت شنةً للجهال والجدليين» يشير به إلى أن ما ذكره فيها قد عارضه فيه أهل زمانه لما في معانيها من الشناعة لمخالفة أكثرها لما عليه كافة المسلمين فإن كان هذا الذي ذكره هو الحق كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يبلغ الدين إلى من اتبعه من المسلمين ويلزم منه الرد لمحكم الكتاب المبين والآ كان ما ذكره فيها باطلاً لمخالفته لما عليه كافة المسلمين الذين أقرهم عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وآله وبشّر من استقام على ذلك منهم بالجنة.

وقوله: «وغيظاً لأعداء نور الحكمة واليقين» في أنه أتما يغیظ من لم يقدر على تزييفه وردّه بالأدلة القاطعة وإنما من يظهر له بطلانه بالأدلة القطعية الضرورية فإنه لا يغیظه لأنه في الحقيقة ليس نوراً للحكمة واليقين وإنما يراه المصنف كذلك وليس كذلك مثل ما ذكر في أول المشاعر من أن العقل الكلّي وما فوقه كل الأشياء وهذا الكلام عنده من نور الحكمة واليقين لأن العقل عنده بسيط الحقيقة وبسيط الحقيقة كل الأشياء بعين ما قرّره في المشاعر وقد بيّنا هناك بطلان كلامه وأدلتّه يأتي في هذا الشرح عند ذكر المسئلة انشاء الله تعالى وأقول هنا كلمة يستدلّ بها كل عارف طالب للحق وهي كيف يكون العقل بسيط الحقيقة وهو محدث والمحدث لا يكون المركباً وقد قرّر الحكماء أن كل ممكن زوج تركيبى وكيف لا يكون محدثاً وفوقه غيره في قوله العقل وما فوقه كلّ الأشياء أيضاً أن علّة العقل غير ذاته فيجب أن يكون ذا جهتين جهة من نحو علته وجهة من نحو معلوليته أي نفسه ولا نعنى بالمركب الآ ما هو كذلك.

وقوله: «ولكنّي اعتصمتُ بوجه الله القديم» يريد به أنه احتجب عن شرّ عداوة المعاندين وتحصّن بوجه الله القديم أي بذاته القديمة هذه طريقتهم إذا أطلقوا وجه الله يريدون به ذات الله وبالقدم المعنى المعروف الذى هو ازل

الازال ونحن اذا قلنا وجه الله فنريد به واحداً من امور :

احدها الوجه هو المقامات وهى من الذات كالقائم من زيد و كالشعلة المرئية فى السراج من النار وهو اسم الفاعل ومثال الذات الفاعلة .
و ثانيها الوجه هو الفعل وهو وجه الفاعل الى المفعول ووجه المفعول من الفاعل .

و ثالثها الوجه هو المفعول الأول الذى موادّ الاشياء كلها حصص من اشعته وهو النور الذى تنوّرت منه الانوار وهو نور محمد صلى الله عليه وآله .
ورابعها الوجه هو عقل الكل وهو الباب اى باب الله الى خلقه وباب اعمالهم اليه تعالى .

و خامسها الوجه ذمام الله المنيع الذى لا يطاول ولا يحاول وهو الولاية اعنى ولاية محمد و اله المعصومين صلى الله عليه واله .
و سادسها الوجه قد يطلق على الذات مجازاً كما يريد المصنف وغيره .
و نريد بالقدم اذا لم نرد الوجه السادس هو القدم الامكانى فان لم نرد به ما بلغ ستة اشهر فصاعداً كان المراد به الدهرى وهو السبق العقلى والنفسى اى الجبروتى والملكوتى او السرمدى وهو وقت للوجه الاول والثانى واما الوجه الثالث فقد نلحقه بالجبروتى اى بوقت الرابع واكثر ما نطلقه على الثانى لارتباطه به و الكتاب و السنة ناطقان بهذه الاطلاقات و ارادتها فى مقاماتها كلّ فيما يختص به فالقديم الزمانى ما له ستة اشهر فصاعداً كما قال عز وجل حتى عاد كالعرجون القديم .

و القديم الدهرى ما قبل الزمان ويُسمّيه بعضهم بالقدم بالنظر الى فرضه قبل الزمان حتى قال ان القول بالحدوث الذاتى قول بقديم شىء غير الله تعالى لزمهم ان جميع الحوادث فى الزمان و القديم السرمدى مذهب كثيرين فان السرمد عندهم وقت للذات البحت وهو ما بين الازل و الابد اى الدوام و الامتداد بينهما تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً و لذا قالوا بقديم المشية و الارادة و اجماع اهل البيت عليهم السلام على حدوثهما و هو مذهبهم و مذهب من اخذ

عنهم واقتدى بهم والمراد من الاعتصام هو الاحتجاب هذا هو المعروف عند الناس وأما عند الخواصّ فالاعتصام الحقيقي هو الاعتصام بذيمام الله المنيع الذي لا يطاول ولا يحاول والذمام عهد الله الذي أخذه وأكّده على خلقه وهو ولاية الله الحق سبحانه أعني ولاية محمد وعلى والهما الطيبين صلى الله عليهما وآلهما الطاهرين وهي معرفة الله سبحانه وتوحيده وعدله ونبوة محمد نبيه صلى الله عليه واله ومعرفة من الله وولاية أهل بيته الطاهرين وإمامتهم ومعرفة من الله سبحانه ومن رسوله صلى الله عليه واله ونبوة جميع الأنبياء عليهم السلام ومعرفة من الله ولو أجماً من الله ومن رسوله ومن آل رسوله صلى الله عليه واله والإيمان بجميع ذلك وبكتب الله سبحانه التي أنزلها على رسله وبما أوحى إلى أنبيائه وأوليائه عليهم السلام وباليوم الآخر وبجميع ما أتى به محمد صلى الله عليه واله من أحوال الموت والقبر والبرزخ وأحوال قيام القائم عليه السلام عجل الله فرجه وسهّل مخرجه وبما أخبر به هو وأهل بيته من رجعتهم وأحوالها وبفناء الخلق وبيعثهم وحشرهم وبالجنة والنار وبوجودهما الآن وبالصراط والميزان والحشر والنشر والمرصاد والحساب وتطائر الكتب والختم على الأفواه وانطاق الجوارح وبالحوض والشفاعة للمذنبين من الموحّدين من أمته أمة الإجابة وغير ذلك مما نطق به الكتاب وأخبر به صلى الله عليه واله وإقامة الصلوة وإيتاء الزكاة وصيام شهر رمضان وحج البيت ممن استطاع إليه سبيلاً والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله بالنفس والمال والقيام بجميع ما فرضه الله وسنّه رسول الله صلى الله عليه واله وندب إليه من فعل أو ترك كلّ ذلك على طبق ما أمر الله تعالى به ويّنه رسوله وأوصيائه صلى الله عليه وآله وأوصيائه عن الله تعالى مؤتمّين بهم مسلّمين لهم رادّين إليهم مقتديين بهم موالين لهم متبرين من أعدائهم وممن مال إليهم واقتدى بهم وقدمهم على من قدّمه الله ورسوله صلى الله عليه وآله واله ومن لم يتبرأ منهم في الدنيا والآخرة آتياً بجميع أعماله مشفوعةً بالإيمان الخالص لله سبحانه الباتّ الثابت بجميع ما أشرنا إليه مجملأً ومفصّلاً وما ذكرنا هو معنى قولنا هو محبّ

لهم بجنانه واركانه ولسانه فالقيام بذلك على حدّ ما حدّ الله تعالى و حدّ رسوله و اوصياؤه صلى الله عليه و اله هو الاعتصام بذيمام الله تعالى الحقيقي و أما الاعتصام بالاعتماد و التوكّل على الله و على ولاية محمد و اله صلى الله عليه و اله او التوكّل على خصوص الولاية كما يقع من اصحاب الفرق الذين لا يعرفون غيره و لا يحتملون الا الفرق و التعدّد فالصادق فيه المستقيم بحيث لا يعتريه الريب يجرى له اثر ذلك و يكون به محفوظاً من كل ما يكره ما دام معتصماً بالتذكّر و إن قصر في اكثر التكاليف ما لم يكن منكراً و اما الاعتصام باللفظ مع اتيانه بالمنافيات فلا يكاد ينتفع به نعم لو لازم ذلك حصل له نوع و قاية في الجملة بنسبة ما اعتادت به نفسه فاذا توقّى من الخلق أن يطلعوا على عوراته سترت عوراته او اكثرها عن عامة الناس و اما الخواصّ فظهر لهم عوراته منكشفة على نحو ما اشار اليه المتنبي في شعره حيث يقول :

ثوبُ الرياء يشفّ عمّا تحته

فإذا التحفت به فأنت عارى

و اعتصام المصنّف من اى الاقسام و انت اذا عرفت الاقسام و اردت ان تعرف الشخص من اى الفرق فانظر الى يقينه و يقين المرء يعرف فى عمله كما اشار اليه امير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه فان كان قوله من قولهم عليهم السلام و رآه من رأيهم و اعتقاده من اعتقادهم فهو يميل معهم حيثما مالوا و ان كان من مميت الدين فهو يميل معه حيثما مال و اعلم ايها الناظر فى كلامى اننى اعتقد انى اذا قلت قولاً فأتى أُملى على كاتبين لا يغادران صغيرة و لا كبيرة فلا تتوهم على ان بينى و بين المصنّف شيئاً من عداوة او حقد او حسد او تكبر او شىء حدانى الى الرّدّ عليه غير بيان الحق فانى انا و انت مسئولان و لا تتوهم انه كما يجوز عليه الغلط و الغفلة تجوز على لائى اذا تبعت كتبه و جدته يميل فى عباراته و اعتقاداته لمثل ابن عربى و عبدالكريم الجيلانى و ابن عطاء الله و اضرابهم و يأول كلام اهل البيت عليهم السلام على كلامهم و يحمله على مراد

اعدائهم ولا كذلك انا و تتبّع كلامي تجد كل قولٍ و كلام فيه لا يطابق صريح كلامهم عليهم السلام و ما دلّوا عليه قد زيفته و ابطلته بادلتهم عليهم السلام ان افتريته فعلى اجرامى و انا برىء مما تجرمون و اسمع كلام المصنف فى دعواه حيث يقول الهى ان افتخرت فيما انعمت علىّ و قد امرت و اما بنعمت ربك فحدّث ثم اسمع ما اقول له يا شيخ ان الله سبحانه امر نبيه صلى الله عليه و اله الذى قد ثبت ان الله سبحانه انعم عليه بنور الولاية و النبوة و صدّقه بالمعاجز الباهرة و البراهين الزاهرة و اما ما سواه فلا تصل اليه نعمة من الله عز و جلّ الا بتبليغ النبى صلى الله عليه و اله و ادائه عنه تعالى و لا يثبت لمدّعيا شىء منها الا بالاخذ عنه و الاتباع له و اللزوم له فى مأخذ النعمة المدعى ثبوتها فان كان قول المدعى من قوله صلى الله عليه و اله و اعتقاده على سبيل اعتقاده و تحديده على نهج تحديده فله ان يقول و الا فلا .

و اما تحقيق قوله : «وان اسأْتُ او ظلمْتُ نفسى ، الخ» فيحتاج الى تطويل و لا طائل فيه فيما نحن بصده .

قال : و هذه المسائل المرسومة فى هذه الرسالة الموسومة بالحكمة العرشية بعضها يندرج فى الايمان بالله و بعضها يندرج فى العلم باليوم الآخر و هذان العلمان المشار اليهما فى كثير من آيات القرآن بالايمان بالله و اليوم الآخر هما اشرف العلوم الحقيقية التى بها يصير الانسان من حزب ملائكة الله المقرّبين و بانكارها و جحودها يقع فى ضلالٍ مبين و يخرج من ربة المؤمنين و يحجب عن جمال ربّ العالمين و يحشر مع الشياطين كلاً بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون كلاً انهم عن ربّهم يومئذٍ لمحجوبون .

اقول : يشير بتسميتها بالعرشية الى انه استوى بنور قلبه على ما اوّدع فيها من المسائل فأفاد كلّ مستفيدٍ بنسبة قابليته و استعداده من جواهر المعارف الزواهرى من الايمان بالله و من العلم باليوم الآخر و هذان العلمان الذى يشير اليهما يعنى بالاولٍ منهما معرفة الله الحقيقية التى عرفه بها انبياؤه بالبراهين القطعية كما ذكره فى آخر المشاعر و انما عبّر عن هذا العلم بالايمان للاشارة

الى أنّه من مدارك القلوب التي هي مقرّ اليقين والثبات الباتّ لتجرّد هذه المدارك عن الصور النفسانية اذ من ليس له صورة لا يعرف بصورة وذلك تناوُل من قول امير المؤمنين عليه السلام وانّما تدركه القلوب بحقائق الايمان فلذا عبّر عنه بالايمان وفي معرفة اليوم الآخر عبّر بالعلم لانّ مداركّه بالصور النفسانيّة والعلم صورة المعلوم وانّما كانا اشرف العلوم لان العلم قسمان قسم يطلب لذاته وقسم يطلب لغيره والذي يطلب لذاته هو التّهاية فيكون لا شكّ اشرف من الذي انّما يطلب بالعرض اي لغيره والذي يطلب لغيره قد يكون يُطلب له غيره فتكون اشرفيّة اضافيّة فمعرفة الله وتوحيده شيء واحد في الحقيقة اذ لا يثبت احدهما بدون الآخر هذا في طريقة اهل الظاهر الذين تتكثر عندهم الحقيقة الواحدة بتكثر مفاهيمها وهي مفاهيم يأخذونها من مدلولات الالفاظ على حسب افهامهم القاصرة وأبصارهم الحاسرة وهي اقوى طريق للشيطان الى اغواء الانسان واما المعرفة الصحيحة فمعرفة عز وجل هي توحيده اذ ليس المراد بالتوحيد تفريده وتمييزه من غيره اذ ليس معه غيره بحيث لا يعرف الاّ بابانته من ذلك الغير وانما توحيده أنّه هو وليس يعرف الاّ بهذا فمعرفة توحيده وتوحيده معرفته وكذلك معرفة عدله بل معرفة نبوة انبيائه وولاية اوليائه ومعرفة صلى الله عليهم اجمعين وفيما رواه ابن شاذان في مناقبه عن امير المؤمنين عليه السلام الى أنّ قال عن رسول الله صلى الله عليه واله عن الله عز وجل الى ان قال تعالى وان لم يشهد الاّ اله الاّ انا وحدي او شهد بذلك ولم يشهد ان محمداً عبدي ورسولي او شهد بذلك ولم يشهد ان علي بن ابي طالب خليفتي او شهد بذلك ولم يشهد ان الائمة من ولده حُجّجى فقد جحد نعمتي وصغر عظمتي وكفر باياتي وكتبى ورسلى ان قصدنى حجّته وان سألنى حرّمته وان نادانى لم اسمع نداءه وان دعانى لم استجبّ دعاءه وان رجاني خيّبته وذلك جزاؤه منّى وما انا بظلام للعبيد الحديث، اشارة الى هذا الحديث اشارة الى أنّ معرفته تعالى هي معرفة مقاماته وعلاماته ومعانيه اي معاني افعاله عليهم السلام وغير ذلك مما اشرنا اليه اذ من لم يعرف الاية و

الدليل لم يعرف المدلول لان المدرك انما هو الاية والدليل فمن لم يعرف ما يدرك لم يعرف ما لا يدرك قال امير المؤمنين عليه السلام نحن الاعراف الذين لم يعرف الله الا بسبيل معرفتنا وقال امير المؤمنين عليه السلام وجوده اثباته و دليله آياته يعنى وجدانه لكل من سواه انما هو اثباته باياته واما الايمان باليوم الاخر فمن لوازم الايمان بالله اى بوجوده و توحيده وعدله و تفرده بملكه و توحيده بسلطانه الذى سقطت الاشياء دون بلوغ امده و لا يبلغ ادنى ما استأثر به من ذلك اقصى نعت الناعتين و لا تنكشف اثار ذلك الدالة عليه لاكثر الخلق المكلفين الا يوم القيامة وقد وعد سبحانه ببيان كل ما وصف به نفسه و صفاته و افعاله و ما يتعلق بذلك و ما يرتبط به فى مثل قوله تعالى و اقسموا بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعداً عليه حقاً و لكن اكثر الناس لا يعلمون ليبين لهم الذى يختلفون فيه و ليعلم الذين كفروا انهم كانوا كاذبين فكان مستلزماً لبيان ما دعا اليه المستلزم لبيان صدق وعده المستلزم لحاق عدله و حكمته و لا ريب ان هذين العلمين اشرف من سائر العلوم الشرعية سواء عللت الاشرفية بالفرق بين المطلوب لذاته و المطلوب لغيره ام بكون اشرفية العلوم باشرية موضوعاتها لانهما اشرف العلوم الحقيقية على الاعتبارين لان العلوم التى بها يصير الانسان من حزب ملائكة الله المقربين مثل علم الطريقة اى علم اليقين و التقوى الموسومة بتهديب الاخلاق و تعديل احوال النفس بل روى شقيق البلخي عن الصادق عليه السلام فى مصباح الشريعة فى تفسير قول النبى صلى الله عليه و اله طلب العلم واجب على كل مسلم و قول امير المؤمنين عليه السلام اطلبوا العلم و لو بالصين قال الصادق عليه السلام يعنى علم اليقين و التقوى و المراد به علم الاخلاق اى العلم باخلاق الله و اداب الرُوحانيين و كذلك علم الشريعة و هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية للعمل باوامر الله و اجتناب نواهيه و ما طلب من العلوم لهذين العلمين فان القائم بهذه العلوم كما أمر من اقترانه بالعمل بما علم يصير من حزب ملائكة الله المقربين و هم ملائكة الحجب اعنى الكروبين و هم حقائق الانبياء و المرسلين كما رواه ابن

ادريس فى مستطرفات السرائر عن الصادق عليه السلام وقد سُئِلَ عن الكرويين فقال (ع) قوم من شيعتنا من الخلق الاول جعلهم الله خلف العرش لو قسم نورٌ واحدٍ منهم على اهل الارض لكفاهم ولما سأل موسى ربه ما سأل امر رجلاً من الكرويين فتجلى للجبل فجعله دكاً هـ.

و قوله : «و بانكارها وجودها يقع فى ضلال مبين» يريد به ان بجحود هذه العلوم لاسيما الاشرقيين يصير كذلك يعنى بانكارها عن معرفة اى من بعد ما تبين له الهدى لان الانكار لا يكون الا بعد المعرفة قال تعالى ام لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون وقال تعالى يعرفون نعمت الله ثم ينكرونها وكذلك الجحود انما يكون بعد العلم والبيان كما قال سبحانه و جحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلماً و علواً ، ولا شك ان من انكرها بعد المعرفة و جحدوا بها بعد الاقرار و الاستيقان يقع فى ضلال مبين و يخرج من ربة المؤمنين و الربة بكسر الراء حَبْل تربط به الحيوانات و احكام الاسلام و حدود الايمان التى تجمع من دخل فيه كالعروة التى فى الحبل و الخروج عن ربة المؤمنين او المسلمين عبارة عن الخروج عن حدوده و احكامه فمن خرج عن ربة المؤمنين قد يبقى له اسلامه و من خرج عن ربة المسلمين دخل فى حزب الكافرين و يحجب عن جمال رب العالمين اى عن معرفته و معرفة اوليائه و طاعتهم و عما يترتب على ذلك من النعيم الدائم و يحشر مع الشياطين اى شياطين الانس من ازواجه اى امثاله من ابناء صنفه و شياطين الجن من قرنائهم المقيضة لمن يعيش عن ذكر الرحمن و شياطين الانس هم الذين ران على قلوبهم اى غلب و غطى بصائر قلوبهم ما كانوا يكسبون من المعاصى و المعاصى هى علة الرين و قابليته التى هى علة تعلق فعل الله سبحانه باحداث الرين على قلوبهم كما قال تعالى و قالوا افاننا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فان فعلهم المعاصى باختيارهم هو علة الطبع و الرين و لهذا قال بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فنسب سبحانه الرين على قلوبهم الى ما كانوا يكسبون من المعاصى و ان كان سبحانه هو الموجد له الا انه لم يكن موجد له بمحض فعله و خصوص محبته و رضاه و انما اوجده بمقتضى

أفعالهم الوقيحة وأعمالهم القبيحة كلاً منهم أي حقاً أنهم عن ربهم يومئذٍ لمحجوبون أي يوم يقوم الناس لرب العالمين لمحجوبون عن ثوابه ورحمته .
قال : فهذا إوان الشروع في عرض هذه الأنوار على صحائف الأذهان و
الأفكار والحوالة إلى كتبنا المبسوبة في إقامة الحجة والبرهان في كلٍّ من
المسائل والأنظار إلا إشارة خفية يُكتفى بها للقرائح اللطيفة وتهتدى بها
النفوس المتوقدة الشريفة وتُورِّدُها في مشرقين .

أقول : إنه يريد أن في قلبي جواهر من العلم زواهر إلى آخر ما ذكر سابقاً
فبعد أن يثبت أنها ليست من نحو ما ذكروا وإنما هي من مشكوة النبوة والولاية
فلا يتوقف طالب النجاة والنور لو وجد فيها ما يخالف ما عنده فهذا وقت
الشروع في عرض هذه الجواهر على صحائف الأذهان الطالبين وأفكار المرئيين
من حيث الفطرة فإن الحق إذا ورد مجرداً عن الدليل وكانت الفطرة باقية لم
تغير قبلته وأما إذا غُيِّرَتْ كانت للشخص طبيعتان طبيعة الفطرة وهي صورة
الحق وطبيعة التطبع الذي غيّر الطبع والأولى تقبل الحق بغير دليل لموافقته لها
والثانية تنكره فإذا أقام الداعي الدليل المحكم الرافع لكلِّ شبهة فإن كانت
الطبيعة لم تبلغ حدَّ الملكة بل هي في سلطان الحال أمكن قبول الحق لبقاء
مقتضى الفطرة أي لم يستولِ التطبع على جهات النور من القلب ولو بتكرار
الدليل ومداومة الاستدلال والمراد بمقتضى الفطرة أن النكتة البيضاء التي في
القلب لم يستولِ عليها سواد المعاصي وأما إذا كانت الطبيعة الثانية أعنى طبيعة
تغيير خلق الله وتبديله كانت طبيعة لا تطبع بل كانت ملكة لا حالاً فإنه لا يقبل
الحق وإن كرّر عليه الاستدلال بالأدلة القاطعة وهو قوله تعالى كلا بل ران على
قلوبهم ما كانوا يكسبون أي غلب وغطى عين البصيرة نعم هو بالفطرة الأولى
يعرف الحق ويعترف به ولا يقبله ولا يعمل به ووجدوا بها واستيقنتها أنفسهم
ظلماتاً وعلواً إذ لم يبق للفطرة مقتضى لاستيلاء المعاصي بنكيتها السوداء على
نكتة الفطرة البيضاء .

وهو به : «والحوالة إلى كتبنا المبسوبة ، الخ» يريد أنه إذا توقف الفهم

بعروض الشبهة او عدم الاحتمال على الدليل فهو مذكور فى مثل الاسفار و الشواهد الربوبية و اقول انما يذكر فى كتبه المبسوطة البراهين المنطقية و هى لا تفيد العلم العيانى كما هو المدعى و انما تفيد اسكات الخصم و اقناعه على انها اذا كانت قطعية انما ينتفع بها مَنْ لم يغلب الرين على قلبه فان الله سبحانه يقول انما انت منذر من يخشاها و يقول و لو اننا نزلنا اليهم الملائكة و كلمهم الموتى و حشرنا عليهم كل شئ قُبلاً ما كانوا المؤمنين الا ان يشاء الله بان يغير ما هم عليه و تغيير الخلقة و تبدلها قد يكون من المعاصى و قد يكون من العلوم فان العلوم اذا لم تكن مستفادة من آثار اهل الحق عليهم السلام و رسخت فى قلب المتعلم و نفسه كانت اسوء حالاً من الأعمال السيئة و اشدّ اضلالاً و لهذا تجد تعليم الجاهل و تعلّمه اقرب و اسهل من تعليم العالم و تعلّمه و هذا جار فيما نحن بصددّه فان قلت هذا وارِدٌ فى حقك قلت انا راضٍ بهذا فى حقّى و لكنتى غير راضٍ به فى حق امير المؤمنين و اهل بيته الطاهرين صلى الله عليه و اهل بيته لا تى لم اقل بشئ من نفسى لم يكن عنهم عليهم السلام فاذا اعترضت على قولى عنهم عليهم السلام كنت معترضاً عليهم و لا كذلك كثير ممّن يدعى و الشاهد على الجميع استشهاد المستدل فاذا وجدته يستشهد بكلام زيد و عمرو او بكلام امير المؤمنين و اله عليهم السلام و يأوله الى كلام زيد و عمرو فهو ممن يأخذ عن زيد و عمرو و اذا وجدته يستشهد بكلام امير المؤمنين و اله صلى الله عليه و اله او بكلام زيد و عمرو و يأوله الى كلام امير المؤمنين و اله عليه و عليهم السلام فهو ممن يأخذ عن امير المؤمنين و اله عليهم السلام و ممن يأخذ عنهم لا يرد الاعتراض فى حقّه خصوصاً اذا كان ممن يعرف مرادهم عليهم السلام من تعليمهم و يعرف مراد خصمهم فافهم .

قال : المشرق الاول فى العلم بالله و صفاته و اسمائه و اياته و فيه قواعد : قاعدة لدنيّة فى تقسيم و اثبات اول الوجود ان الوجود اما حقيقة الوجود او غيرها و نعى بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شئ غير الوجود من عموم او خصوص او حدّ او نهاية او ماهية او نقص او عدم و هو المسمّى بواجب الوجود

فنقول لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء من الاشياء موجوداً لكن
اللازم باطل بديهة فكذا الملزوم .

اقول : انما قال مشرق لان المشرق هو جهة بدو النور والاشراق يشير
بذلك الى ان تبيينه اشرق بتأسيس اثبات معرفة الله في قلوب المريرين كما هو
مدعاه والمراد بالعلم بالله معرفته وهي معرفة الذات ومعرفة الصفات بانها
عين الذات ومعرفة الاسماء بانها هي الذات المتصفة ببعض الصفات ومعرفة
الايات بانها هي الامثال التي ضربها في خلقه لخلقها كما قال تعالى وتلك الامثال
نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون ، وفي هذا المشرق قواعد اى ضوابط كليّة
لان القاعدة في اصطلاح العلماء هو الامر الكلي المنطبق على الجزئيات فقال
قاعدة لدنيّة اى لم تكن عن سماع ولا نقل وانما هي من الكشف المستفاد من
التدبر في الايات الالفاقية والانفسية وقد تقدّم ما اشرنا اليه من حال الكشف
المدعى وان فيه الحق وفيه الباطل وان صورتى الحق والباطل متشابهتان .

وقوله : «فى تقسيم» بكسرة واحدة من غير تنوين لان المضاف اليه مقدّر
لفظا لان تقسيم واثبات المعطوف على تقسيم مضافان الى اول الوجود فيكون
اول الوجود هو محلّ التقسيم ولا اشكال فيه على رأى المصنّف لان اول الوجود
هو حقيقة الوجود وحقيقة الوجود عنده فى نفس الامر هي محلّ التقسيم بان
يكون الخالص منه واجب الوجود والمشوب منه بالنقائص ممكن الوجود لما
لحقه من عوارض مراتبه ولهذا صدق اطلاق الوجود على الخالص والمشوب
من باب الاشتراك المعنوى ويكون اطلاق لفظ الوجود على الواجب والممكن
كاطلاق لفظ البياض على بياض القرطاس وبياض الثوب والتراب وليس ذلك
عنده الا انه حقيقة واحدة بعض افرادها واجب الوجود وهو خالصها قبل تنزله و
بعض افرادها ممكن الوجود اذ بعد تنزلها اختلط كلّ فردٍ منها بعوارض رتبة
تنزله وهذا و امثاله هو الجواهر الزواهر والعلم اللدنيّ فالحكم لله العلى الكبير
وامّا على رأينا المستفاد من مذهب ساداتنا وموالينا عليهم السلام ان محلّ
التقسيم هو الوجود الحادث الذى احداثه الله بفعله لا من شيء عند من يقول

بقولنا وعند المصنف و من يقول بقوله اَمَّا ما عندنا فظاهر و اَمَّا ما عند المصنف و اتباعه فيلزمه ان محلّ التقسيم لا يكون الا حادثا لانه مكتنه و لو اجمالا فان من ادرك فرداً من افراد الحقيقة الواحدة الصادقة على كلّ فرد لذاته من حيث هو اى مع قطع النظر عن عوارض الرّتب اللاحقة له فقد ادرك صرف تلك الحقيقة و ما يشيرون اليه الا كالخشب فانّ صرفه هو هذه الهيولى و الصّورة النوعيتان و ما الافراد التى لحقتها العوارض الغيرية الا كالباب و السّرير و الصنم فانّ حصصها هى بعينها تلك الهيولى و الصّورة النوعيتان و انما لحقتها عوارض مراتب تنزلاتها فتغايرت بالمشخصات و العبارة الصريحة عن مقاصدهم انّ الحق تعالى مادّة كلّ شىء كما قلنا فى الخشب و الصّورة الموهومة هى العبد من حيث نفسه و لهذا قال بعضهم انا الله بلا انا يعنى انّ الانانية هى العبد و هى فى الحقيقة حدود خارجة عن حقيقة الحصّة المحدودة و اسمع قول امامهم مميت الدين فى الفتوحات المكيّة نقلته من انتخاباتها للشيخ ابى حيّان الطيّيب الشيرازى قال فى الباب المأتين و احدى و ثمانين فى معرفة منزل الضم و اقامة الواحد مقام الجماعة من الحضرة المحمّدية (ص) ،

صلوة العصر ليس لها نظيرُ لضم الشمل فيها بالحبيبِ

هى الوسطى لا مرفيه دورُ يحصّله على امرٍ عجيبِ

فسمّاها العصر لانه ضم الشىء الى شىء لاستخراج مطلوبٍ فُضِّمَتْ ذاتُ عبدٍ مطلقٍ فى عبوديته لاتشوبها ربوبيّةٌ بوجهٍ من الوجوه الى ذاتٍ حقٍّ مطلقٍ لاتشوبها عبوديّةٌ بوجهٍ من اسمِ الهى لطلب الكون فلما تقابلت الذاتان بمثل هذه المعانى كان المعتصر عين الكمال للحق و العبد كان المطلوب له وجه العصر فان فهمت ما اشرنا اليه فقد سعدت و القيتك على مدرك الكمال فارّق فيها انتهى ، يريد بالمعتصر من العبوديّة الصرف التى هى الصّورة و الحدود و الهيئة الموهومة و من الربويّة الصرف التى المادّة الوجوديّة هو الانسان الذى هو عين الكمال للحق و العبد و قال عبد الكريم الجيلانى فى كتاب الانسان

الكامل بعد كلام طويل فى اسم الله قال فاستدارة رأس الهاء اشارة الى دوران رحا الوجود الحقيقى و الخلقى على الانسان فهو فى عالم المثال كالدائرة التى اشار بها اليها فقل ما شئت ان قلت الدائرة حق وجوفها خلق وان شئت قلت الدائرة خلق وجوفها حق فهو حق وهو خلق وان شئت قلت الامر فيه بالابهام فالامر بالانسان دورى بين انه مخلوق له العبودية والعجز وبين انه على صورة الرحمن فله الكمال والعز قال الله تعالى والله هو الولي يعنى ان الانسان الكامل الذى قال فيه الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون لانه يستحيل الخوف والحزن وامثال ذلك على الله لان الله هو الولي الحميد وهو يحيى الموتى وهو على كل شىء قدير اى الولي فهو حق متصور فى صورة خلقية او حق متحقق بمعانى الهية فعلى كل حال وتقدير فى كل مقام وتقرير هو الجامع لوصفى النقص والكمال والساطع فى ارض كونه بنور شمس المتعال فهو السماء والارض وهو الطول والعرض وفى هذا المعنى قلت:

لِى الْمَلِكُ فِى الدَّارَيْنِ لَمْ اَرَ فِيهِمَا

سِوَايَ فَارْجُو فَضْلَهُ اَوْ فَاَخْشَاهُ

الى ان قال من هذه القصيدة وهى طويلة:

وَائْتَى رَبُّ لِّلْاَنَامِ وَسِيِّدُ

جَمِيعِ الْوَرَى اِسْمٌ وَذَاتِى مَسْمَاهُ

لِى الْمَلِكِ وَالْمَلَكُوتِ جَلَّتْ سَجَّتِى

لِى الْغَيْبِ وَالْجَبْرُوتِ مَتَى مَنَشَاهُ

الى اخر قصيدته وكلامه وقال ايضا فى الكتاب المذكور:

وَمَا النَّاسُ فِى التَّمْثَالِ اِلَّا كَتَلْجَةِ

وَاَنْتَ لَهَا الْمَاءُ الَّذِى هُوَ نَابِغٌ

ولكن بذوب الثلج يُزْفَعُ حكمه

ويُوضَعُ حكم الماء والأمر واقع

وهذا ايضا من كبار ائمته و اذا تتبعْت كتب المصنّف مثل هذا الكتاب وغيره وجدت قوله قول هؤلاء إلا ان عباراته واستدلالاته بطور استدلالات الحكماء بخلاف عبارات هؤلاء ولا شك في كون المستفاد منها اكتناه الذات لان الوجود عندهم حقيقة واحدة إلا ان الصّوفيّة عباراتهم ادلّ على مطلوبهم من عبارات المصنّف لكنّه يصرّح في كثير من عباراته بذلك مثل كون الخلق منه بالسنخ ومثل الوجود حقيقة واحدة صرفها واجب الوجود ومشوبها الممكن وبيّن في المشاعر وغيره أنّ الوجودات المشوبة بالنقائص لم يكن لذاتها لان ذاتها منزّهة عن ذلك و أنّما لحقّتها لخصوص مراتب التنزل وعلى ما هو الحقّ من أنّ محل التقسيم هو الوجود الممكن أنّ اتّحاد هذه الحقيقة ليس واقعياً و أنّما هو بلحاظ صدق الاسم من جهة الاصطلاح لا من جهة اللغة فان لفظ الوجود لم يوضع لذاتٍ و أنّما وضع لصفةٍ اعنى المعنى المصدري اى الكون فى الاعيان كما قاله بعض الصوفية من ان الوجود عند العوام هو الكون فى الاعيان و أمّا عندنا فالوجود ما به الكون فى الاعيان انتهى .

اقول و كلام العوام حق بحسب وضع اللغة و اما ما به الكون فى الاعيان فهو الموجود و هو حقيقة مادة الشىء اذ بها مع تحقّقها بالمعيّنات الجنسية او النوعية او الشخصية يتحقّق الكون فى الاعيان و هذا اظهر من الشمس لمن فتح عينيه و نظر فى نفس الامر و أمّا من غمّض عينيه و نظر الى من قال فانه يرى أنّ الوجود شىء هو جوهر الآنه يتصوّر شيئاً غير الشىء لانه لا يفهم ما يقول و لكن تبع من يقول تبعاً لغيره كما قال امير المؤمنين عليه السلام ذهب مَنْ ذَهَبَ الى غيرنا الى عيونٍ كدرة يفرغ بعضها فى بعض و ذهب مَنْ ذَهَبَ الينا الى عيون صافية تجرى بامر الله لا نفاذ لها هـ.

هذا وقد اجمع العقلاء من الحكماء انّ كلّ ممكن زوجٌ تركيبى و
المصتّف ممن يقول بذلك و يراد من هذا انه لا يمكن الا بان يكون له اعتبار من
صانعه وهو المادة و اعتبار من نفسه وهو الصورة و الصورة عبارة عن الفصل فى
النوع او حصّة من الفصل فى الشخص و المادة عبارة عن حصّة من الجنس فى
النوع او عن حصّة من حصّة النوع فى الشخص و الاجناس اى الحصص الجنسية
لا تتقوم الا بالفصول و كذلك الحصص النوعيّة و المراد بعدم تقوّمها بدون
الفصول أنّها فى نوعها قبل الفصل شائعة غير متعيّنة بدون المميّز فاذا فرض انّ
حصّة الانسان الماديّة شائعة فى الوجود الصرف قبل تنزّلها الى رتبة الفصل
كانت ممازجة للواجب اذ لا يمكن تميّزها فيه فيكون متكثّرا او محلّا للغير و بعد
التنزل و تعلق الفصل كان لها حالة التركيب غير الحالة الاولى حالة البساطة اذ
حالة الاتّصال غير حالة الانفصال و كان للواجب الذى هو محلّها او كلّها او كليّتها
حالة غير الحالة الاولى لانه قد تنزل من ذاته شىء سواء فرضته جزءا ام جزئيا ام
اشراقا ام غير ذلك فانها حالة اخرى غير الاولى و مختلف الحالات حادّث اتفاقا
ثم ان هذه الحصّة النازلة المنحطّة مجانسة لما انحطّت عنه و لهذا عبّر تعالى عن
هذا المعنى فى الانكار على من جعل الملائكة بناتٍ له سبحانه بقوله تعالى و
جعلوا له من عباده جزءا لان الولد جزءٌ من والده و مناسب له فقال تعالى و
جعلوا بينه و بين الجتّة نسباً اى مناسبة فيلزم على قوله و قول اتباعه احتياجه
تعالى الى الماهية لانه من جنس من لا يتقوم الا بها او ان الوجود الممكن يتقوم
فى عالم الاكوان و يظهر بدون الماهية فتبطل الكلية المتفق عليها ان كل ممكن
زوجٌ تركيبى و هو خلاف دليل العقل من انّ الممكن لا يتكوّن الا اذا جهتين جهة
من ربّه و جهة من نفسه و خلاف قول الرضا عليه السلام قال ان الله لم يخلق شيئا
فرداً قائما بذاته دون غيره للذى اراد من الدلالة على نفسه و اثبات وجوده هـ.

و ان قال شخص ان الواجب عز و جل وجود بحث لا يحتاج فى قيامه الى
شىء غيره من ماهية و غيرها بخلاف الوجود الممكن قلنا هذا حقّ و لكن يلزم
انّ الوجودين متغايرين لا تجمعهما حقيقة واحدة كيف و هما على حدّ كمال

المباينة التي هي خلاف المجانسة والمماثلة والمعاكسة والمضادة لان هذه النسب نسب الخلق قال امامنا الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه يعنى ان مثل المجانسة والسنخية والمماثلة والمشابهة والمعاكسة والمضادة والمقابلة والمخالفة نسب للخلق فاذا ذكرت فهى حدود للخلق وان نسبت فى التعبير اليه كما لو قلت هو سبحانه ليس بجسم فانّ النفسى تحديد للجسمية والجسمية وصف للخلق ولا يوصف بشيء من ذلك لا بنفى الجسم ولا بالجسم واما ذلك تحديد لاثبات معرفة من هو ثابت فى الازهان ثم اعلم ان محل التقسيم مع لحاظ التسمية من يصدق عليه اسم الوجود من حيث انه هست كما فى اللغة الفارسية ثلاثة انواع:

احدها مثال الفاعل واسمه كالقائم بالنسبة الى زيد فانه اسم لفاعل القيام لا لذات زيد والآخر لكان زيداً ابداً قائماً ولهذا يقال الفاعل اى اسم لمحدث القيام من حيث هو محدث للقيام لا مطلقاً وهذا هو الذى عناه الحجة عجل الله فرجه وسهل مخرجه بقوله فى دعاء شهر رجب ومقاماتك التى لا تعطيل لها فى كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك الدعاء، وَهُوَ الْمُسَمَّى بِالْعُنْوَانِ .

وثانيها الفعل اعنى المشية والارادة والابداع وما أشبه ذلك .
وثالثها المفعول الاول وهو عندنا هو النور المحمدي وهو اول فائض عن الفعل ومن اشعته خلق الله سبحانه كل شيء المؤمن من نفس الشعاع والكافر من عكس الشعاع .

فالاول اية الله العلياً من عرفه فقد عرف الله لانه وصف الله الاعلى الذى وصف به نفسه ومن عرف الوصف عرف الموصوف .

والثانى هو امر الله الذى به قامت الاشياء قيام صدورٍ وهو كحركة يد الكاتب بالنسبة الى الكتابة .

والثالث هو امر الله المفعولى الذى به قامت الاشياء قيام تحقق اى قياماً ركنياً وهو كالمداد بالنسبة الى الكتابة .

وهذه الثلاثة هي التي يمكن أن تكون محلاً للتقسيم وان كانت انما جمعتها حقيقة التسمية وان التقسيم في كل شيء بحسبه فاذا طلبتها بالتقسيم امتنعت عليك لان التقسيم انما يصح في الحقيقة التي تساوي افرادها و اجزاؤها في ذات جهة التقسيم لانك تريد تقسيمها الى افراد ذاتية منها ولو اردت تقسيمها من حيث التسمية صح كأن تقول الذي يطلق عليه اسم الوجود ينقسم الى ما يسمى بالمقامات والى ما يسمى بالفعل والى ما يسمى بالمفعول ومثال ذلك في المحسوس قائم بالنسبة الى زيد هو احد مقاماته لانه صفة صيغت من فعله و اثر فعله الذي هو القيام وحركة احداثه للقيام هي فعله كالمشي في حق الله عز وجل وله المثل الاعلى والقيام هو اثر الفعل ومتعلقه كالحقيقة المحمدية المسمى بالنور المحمدى و اما فعل المصنّف فبان يتصور حقيقة بسيطة ويقسمها مع بساطتها الى صرف الوجود اى خالصة عن الخلط ويجعله هو الواجب تعالى والى الوجودات المشوبة بالنقائص ويجعلها وجودات الاشياء ويبالغ في بيان الجواهر الزواهر ويقول بان هذه الاعدام والنقائص لم تلحق هذه الوجودات لذواتها لتترّجها عن ذلك وانما لحقتها من عوارض مراتب تنزلها ولهذا يمثلونها بالثلج وهو سبحانه كالماء فالكسر اذ عرض للثلج لم يعرض للماء كذلك عندهم الوجودات هي مع قطع النظر عن العوارض هي صرف الوجود فاذا لحقتها العوارض كانت لمراتب التنزل فان قلت ان المصنّف لا يريد هذا قلت لك انا اذا لم افهم مراده فهل كان صهره الملا محسن يفهم مراده ويقصد قصده لا يسعك انكار ذلك فاقول لك قال داماده الملا محسن في الكلمات المكنونة كما ان وجودنا بعينه هو وجوده سبحانه الا انه بالنسبة الينا محدث وبالنسبة اليه عز وجل قديم كذلك صفاتنا من الحيوة والقدرة والارادة وغيرها فانها بعينها صفاته سبحانه الا انها بالنسبة الينا محدثة وبالنسبة اليه قديمة لانها بالنسبة الينا صفة لنا ملحقّة بنا والحدوث اللازم لنا لازم لوصفنا وبالنسبة اليه سبحانه قديمة لان صفاته لازمة لذاته القديمة وان شئت ان تتعقل ذلك فانظر الى حياتك وتقيدها بك فانك لاتجد الا روحاً تختص بك وذلك هو

المحدث ومتى رفعت النظر من اختصاصها بك وذقت من حيث الشهود ان كل حي في حياته كما انت فيها وشهدت سريان تلك الحيوية في جميع الموجودات علمت انها بعينها هي الحيوية التي قامت بالحي الذي قام به العالم وهي الحيوية الالهية وكذلك سائر الصفات الا ان الخلائق متفاوتون فيها بحسب تفاوت قابلياتها كما نبهنا عليه غير مرة وهذا احد معاني قول امير المؤمنين عليه السلام حيث قال كل شيء خاضع له وكل شيء قائم به غني كل فقير وعز كل ذليل وقوة كل ضعيف ومفزع كل ملهوف انتهى .

فاذا لم يكن قوله هذا قولاً بوحدة الوجود المجمع بين العلماء على تكفير معتقديها فما القول بوحدة الوجود اذاً بل هذا قول بوحدة الوجود ووحدة الوجود ومع هذا صرف كلام امير المؤمنين عليه السلام عن مراده الى مراد الملحدين بان جعل قوله كل شيء قائم به اي قائم بذاته والله يقول ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامرئ ، والصادق عليه السلام في دعائه يقول كل شيء سواك قام بأمرك والمراد بالامر اما الفعلي فكل شيء قام بفعله قيام صدور و يصدق عليه انه قائم بالله اي بفعله واما الامر المفعولي اعني الحقيقة المحمدية التي من شعاعها خلق مادة كل شيء فكل شيء قائم بها قياماً ركنياً كما هو شأن المادة والله سبحانه اقام الاشياء بموادها كما في الدعاء يمسك الاشياء باظلفتها اي بموادها وصورها و يصدق عليه ان الاشياء قائمة به اي بفعله وكذلك قوله عليه السلام كل فقير يغني يمدّه بما يجبر فقره ويتمم نقصه ويقوى ضعفه بشيء يصل الى الفقير المحتاج لم يكن وصل اليه قبل ذلك ولا يجوز ان يكون ذاك المدد جزءاً من الذات القديمة تعالى ربي بل من شيء ممكن من نوع المحتاج ولو كان من ذاته لتجزأ وتغيرت أحواله فيا سبحن الله كيف طبع على قلوبهم باعمالهم وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا ومع هذا فالبلية الكبرى انهم يقولون هذا مذهب ائمة الهدى عليهم السلام واعظم بلية تعصب مريديهم لهم بان الحق ما قالوا ومن قولهم كما مر ان وجودات الاشياء وحقايقها قديمة اتما التغيير في العوارض اللاحقة لمراتب التنزل قول الملا محسن قبل الكلام

الذى نقلنا عنه وهو طويل قال فى بيان سرّ السرّ القدر أنّ هذه الاعيان الناشئة ليست اموراً خارجة عن الحق بل هى نسبٌ وشؤون ذاتيّة فلا يمكن ان تتغيّر عن حقائقها فانها حقائق ذاتيات وذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل والتغيير والتبديل والمزيد والنقصان فبهذا علم ان الحق سبحانه لا يعيّن من نفسه شيئاً لشيء اصلاً صفةً كان او فعلاً او حالاً او غير ذلك لان امره واحد كما انه واحد و امره الواحد عبارة عن تأثيره الذاتى الواحدانى بافاضة الوجود الواحد المنبسط على الممكنات القابلة له الظاهرة به والمظاهرة اياه متعدداً متنوّعا مختلف الاحوال والصفات بحسب ما اقتضته حقائقها الغير المجعولة المتعيّنة فى علم الازل انتهى .

اقول قوله المنبسط على الممكنات غلطٌ على مذهبه بل ينبغى ان يقول المنبسط على القديمات الازليّات سبحانه وتعالى عن مقالة المسلمين والحاصل وانهم ليقولون منكراً من القول وزوراً لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ولقد اطلتُ فى بيان مرادهم فعسى ان يرتدع مريدُهم .

وقوله : «اما حقيقة الوجود» يعنى به الوجود الذى لم يشبّه شيء غير الوجود من عموم يشتمل على الاشياء والمصنف يقول صرف الوجود بسيط الحقيقة وبسيطة الحقيقة كل الاشياء فائى عموم انتفى عمّن هو كل شيء او خصوص يفيد التحديد بكل انواعه او حدّ يتركب من جنس وفصل فائى حدّ انتفى عمّن هو شيء لا يسلب عنه شيء كما ذكره فى برهانه على ان بسيط الحقيقة كل الاشياء فان قوله شيء جنس تحته شيء يسلب عنه شيء وشيء لا يسلب عنه شيء وهذا حدّ تام قد اشتمل على جنس وهو شيء وفصل وهو لا يُسَلَبُ عنه شيء او نهاية بان ينتهى اليه شيء واى نهاية انتفت عن انتهت اليه جميع الاشياء او ماهيّة يعنى مغايرة للوجود والا فلا ماهيّة لشيء من الخلق الا آية لماهيته سبحانه لكن قلنا ان المخلوق له وجود و ماهيّة لانه لا بد له من اعتبار من صانعه وهو جهة وجوده اى مادته المحدثّة لا من شيء ومن اعتبار من نفسه وهو جهة ماهيته واتّيته اى صورته المحدثّة من نفس مادّته من حيث هى واما

الخالق فهو هو فوجوده هو ماهيته بلا مغايرة لا فى الذهن ولا فى الخارج ولا فى نفس الامر لا فرضاً ولا اعتباراً أو نقصاً بأن يحتمل زيادة فيما هو كمال أو عدم بان يفقد ما يصح عليه ولكن لو بنينا على مذهب المصنف واتباعه قلنا افاضة الوجود الواحد المنبسط على الممكنات هل هو كمال فى حقه تعالى ام نقص فان كان كمالاً كان فاقداً لكمال قبل الافاضة وان كان مفيضاً فى الازل كانت الموجودات غيبها وشهادتها جواهرها واعراضها ازيلية وان كان نقصاً فى حقه فان كانت الافاضة فى الازل شأبه نقص لذاته فلم يكن صرف الوجود ان كانت بعد الازل ساوى الوجودات الممكنة لانها عند المصنف واتباعه لم يلحقها النقص لذاتها وانما لحقها من عوارض مراتب تنزلاتها فيكون الواجب كذلك فلم يكن لتقسيمه مُحَصَّلٌ ولا فائدة ثم فرّع على تقسيمه فقال على نحو الاستدلال فنقول لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شىء من الاشياء موجودا لكن اللازم باطل بديهياً فكذا الملزوم واقول بطلان اللازم والملزوم على مراده بديهية لا شك فيه الا انه يرد عليه اشكال وهو ان شرط صحة الشكّل ان يوصل بمعلومات الى مجهول وهذا اوصل الى ما هو اظهر من معلوماته لان الوجودات عنده قبل لحوق العوارض من صرف الوجود فهى باقية على الصرافة لذاتها وان التغيير لاحق للمراتب فيصير كلامه مثل قولك لو لم يكن زيدٌ موجوداً لم يكن زيدٌ موجوداً مع ان العوارض ان كانت اشياء فهى من الوجودات والآلَم يلحق الوجودات شىء وكذلك مراتب التنزل والوجودات صرف الوجود او صرف الوجود هو الوجودات .

قال: اما بيان اللزوم فلان غير حقيقة الوجود اما ماهية من الماهيات او وجود خاص مشوب بعدم او قصور و كل ماهية غير الوجود فهى بالوجود موجودة لا بنفسها كيف ولو أخذت نفسها مجردة عن الوجود لم تكن نفسها نفسها فضلاً عن ان تكون موجودة لان ثبوت شىء لشىء فرع على ثبوت ذلك الشىء ووجوده وذلك الوجود ان كان غير حقيقة الوجود ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود وخصوصية اخرى و كل خصوصية غير الوجود فهو عدم

او عدمي و كلّ مرّكبٍ متأخّر عن بسيطه مفتقر اليه و العدم لا دخل له في موجوديّة الشيء و تحصّله و ان دخل في حدّه و مفهومه و ثبوت كلّ مفهوم لشيء و حمّله عليه سواء كان ماهيّة او صفة اخرى ثبوتية او سلبية فهو فرع على وجود ذلك الشيء و الكلام عائد اليه فيه او ينتهي الى وجودٍ بحثٍ لا يشوبه شيء .

اقول قوله : « اما بيان اللزوم فلان غير حقيقة الوجود ، الخ » فيه اولا ان هذه الدعاوى من قوله وجود فكثيراً ما اقول ما معنى وجود فشيء لا يقول به احداً الا احد رجلين اما ناطق بما لا يعقله و لا يتوهمه اذ لا معنى لوجود الا حصول و ثبوت و لكنه سمع هذا الكلام يدور على اللسن فعنى بقوله وجود ما فهم من كلامهم فهو يعنى المفهوم الذى حصّله من الفاظهم فيتوهمه شيئاً و ليس في الحقيقة شيئاً الا المعنى الصفتي الذى يوصف به الثابت و لا تستغرب كلامي من ملاحظة انه كيف يكون كل الخلق يقولون ما لا يفهمون فاني اقول لك ليس كلّ الخلق كذلك بل كثير منهم انكره و كثير قالوا هو معنى اعتباري و كثير قال هو المادّة و من قال هو المادّة لا يريد ان لفظ الوجود موضوع عليها بل لان الحكماء المتقدمين الاخذين عن الانبياء عليهم السلام عبّروا عنها باعتبار معنى هست في الفارسيّة فقالوا في التعبير تبعاً لتعبيرهم و هذه آثار اهل الهدى محمد و اله صلّى الله عليه و اله و اخبارهم في جميع خطاباتهم و محاوراتهم مناطق احد منهم بهذا اللفظ مريداً ما اراد هؤلاء قطّ مع ان ظاهر كلام امير المؤمنين عليه السلام انه اراد بالوجود هو الكون في الاعيان و هو المعنى المعروف بين الناس و ذلك في قوله عليه السلام لمن سأله يوم الجمل فقال اتقول ان الله واحد فقال عليه السلام يا اعرابي انّ القول في انّ الله واحد على اربعة اقسام الى ان قال عليه السلام فاما الوجهان اللذان يشبان فيه فقول القائل هو واحد ليس له في الاشياء شبيه كذلك ربنا و قول القائل انه عز و جل ربنا احدى المعنى يعنى انه لا ينقسم في وجود و لا عقل و لا وهم كذلك الله ربنا عزّ و جل هـ .

و المراد بقوله عليه السلام في وجودٍ يعنى في الخارج و لا عقلٍ يعنى في

التصوّر والتعقّل ولا وهم يعنى فى الفرض والاعتبار وهو ظاهر فى المدعى من أنّه عليه السلام أراد بالوجود الخارج يعنى الكون فى الأعيان لانه هو المَعْرُوف فى الوضع العربى لِكِنَّ النَّاسَ طريقتهم جارية فى متابعة بعضهم بعضاً من غير تأمل ولا تدبّر فيما سمعوا وما هذا بعجب بعد قول الله ولكن اكثر الناس لا يعلمون، ولكن اكثرهم لا يعقلون، ولكن اكثرهم يجهلون ولا يفقهون وان هم الا كالانعام بل هم اضلّ حتّى انهم بالغوا فى تخصيص هذا المعنى حتّى ان المصنف فى كثير من كتبه منها المشاعر انكر ان تكون لله سبحانه ماهية وانما هو وجود بلا ماهية ولو فهم ما تكلم به لظهر له أنّه تعالى ماهية ولا وجود له بالمعنى الذى عنى هو واتباعه وانما وجوده الذى يعرفه العباد ما يبيّنه امير المؤمنين عليه السلام بقوله وجوده اثباته ودليله آياته هـ. واذا سلّمنا التسمية فكيف نسلم ان ما يعنى به فى حق الحق عز وجل هو ما يعنى به فى حق الخلق حتى يقال فيهما على حقيقة واحدة لا فرق بينهما فى نفس الامر وفى الخارج الا ان الخالص منه حق والمشوب منه خلق مع ان الشوب لم يلحق المشوب لذاته ولا يستحيى العالم المشهور ان يعرض كلامه هذا على العلماء والعارفين بل و الجاهلين واما رجل يتكلم معهم فيتكلم بالفاظهم ومعانيهم كما كنت اتكلم به و انا عنى المادة او المعنى العام او المصدري او النسبى .

وقوله : «فلان غير الوجود اما ماهية من الماهيات» فنقول عليه قد ذكرنا فى سائر كتبنا ورسائلنا ان الوجود له معنيان وكذا الماهية فمرة يطلقان فى الخلق الاول الذى هو المادة والصورة النوعيتان او الجنسيتان فنعنى بالوجود المادة ونعنى بالماهية هو الصورة ومرة يطلقان فى الخلق الثانى اى الشخصى فنعنى بوجود زيد كونه اثر فعل الله ونور الله وصنع الله وهو بهذا اللحاظ يعرف به الله لان الاثر يدل على المؤثر والنور يدل على المنير والصنع يدل على الصانع ومنه قول امير المؤمنين (ع) اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قال الصادق عليه السلام يعنى بنوره الذى خلق منه ونعنى بماهية زيد انه هو وبهذا اللحاظ لا يعرف به الله لان الله سبحانه لا يعرف بهوية زيد فاذا قلنا الوجود

او الماهية بالمعنى الاول نريد به ما نطلقه فى الخلق الاول واذا قلنا الوجود و
 الماهية بالمعنى الثانى نريد به ما نطلقه فى الخلق الثانى فلا تغفل عن هذا فى
 كل موضع فقول المصنف «اما ماهية من الماهيات» ما يُريد بالماهية فانَّ ارادَ بها
 شيئاً فما معنى شىء ليس بوجودٍ وان لم يكن شيئاً فالعبارة عنها غلط ولكن
 القوم اختلط عليهم الامر وعميت عليهم المناهج لانهم يريدون ان الماهيات
 اشياء لازمة للذات فى الازل فهى ثابتة فاذا اشرق نور الوجود عليها ظهرت و
 يتخيّلونه شيئاً كالنور اذا اشرق على الاوانى الثابتة فى المكان المظلم ظهرت و
 لهذا يقول فهى بالوجود موجودة لا بنفسها فنقول اذا كانت فى علمه الذى هو
 ذاته كيف لا تظهر اليس الوجود الحق نوراً بل لا تظهر حتى يشرق عليها نوراً ثم
 اذا اشرق عليها النور وظهرت هل نزلت عن رتبها فتكون قبل ايجادها اشرف
 منها بعد ايجادها ام بقيت بعد اليجاد فى محلّها من الذات فتكون ذاته محلاً
 للاغيار ام هى ذاته ام من ذاته فهى وجود ام النازل باليجاد مثالها والحقيقة لم
 تزل ما ندرى ما يفعل هو واتباعه مع انهم يجعلونها عين الوجود وغير الوجود
 فى مثل كلامه هذا وذلك انهم يرون ان الوجودات بذاتها واجبة والماهية
 بذاتها واجبة ومعنى كونهما ممكنين ان يجعل سبحانه الماهية الغير المجعولة
 متّصفة بالوجود الغير المجعول فاذا قرن بين الازليين حصل ممكن تأمل بعين
 البصيرة والانصاف هل هذا قول موحد بل هذا قول مسلم وارى اذ كر لك
 كلامهم فى هذا فانه صريح فيما قلت وان كان طويلاً قال الملا محسن فى
 الكلمات المكنونة بعد ان ذكر ان الماهية ليست بجعلٍ جاعلٍ وكذلك الوجود
 الى ان قال بل تأثيره فى الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متّصفة
 بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجوداً متحقّقاً فى الخارج فانَّ الصّبّاغ مثلاً
 اذا صبغ ثوباً فانه لا يجعل الثوب ثوباً ولا الصبغ صبغاً بل يجعل الثوب متّصفاً
 بالصبغ فى الخارج لا ان يجعل اتصافه به موجوداً فى الخارج فليست الماهيات
 فى انفسها مجعولة ولا وجوداتها فى انفسها ايضا مجعولة بل الماهيات فى كونها
 موجودة مجعولة والوجودات من حيث تعيّناتها وخصوصياتها مجعولة وذلك

لان الامكان انما يتعلّق بالوجود من حيث التعيّن والتخصّص لا من حيث الحقيقة والذات فانه واجب من هذه الحيثيّة فالوجود وجوداً أزلاً وابدأً و الماهيّة ماهيّة أزلاً وابدأً غير موجودة ولا معدومة أزلاً وابدأً وليست هي في منزلة بين الوجود والعدم بل انما وجوداتها بالعرض و تبعيّة الوجود لا بالذات و لهذا لا يسمى وجوداً بل ثبوتاً و من هنا يعلم ان الماهيات عين الوجود والحقيقة وان كانت غيره بالاعتبار انتهى ما اردت نقله من كلامه فبالله عليك انا اقدر آتى بكلام ردّ و تقبيح اعظم من تقبيحهم في كلامهم و بالله عليك هل زدت في وصفهم بالعدول عن الحق على ما سمعت من كلامهم مع ان الملا محسن في كتابه قرّة العيون قال اعلّموا اخواني هديكم الله كما هداني ما هتديت الا بنور الثقلين و ما اقتديت الا بالائمة المصطفين و برئت الى الله مما سوى هدى الله فان الهدى هدى الله نه متكلم نه متفلسف نه متصوّف نه متكلّف بل كه مقلّد قرءان و حديث يغمبرم و تابع اهل بيت انتهى ، ثم ذكر فيه من هذا النوع القبيح ما هو سخن العيون فبالله عليك هل يدل شيء من القرءان او من احاديث النبي او اهل بيته صلى الله عليه و اهل بيته على شيء مما ذكره بل الكتاب و السنة يبرأ الى الله من كلامه الفاسد و اعتقاده الكاسد و الحاصل انا اذا نقلت كلاماً لهم ما يظهر لكل ناظر بطلانه الا بان أُبينه كلمة كلمة و لا يسع المقام ولكني اذا اوردته فمن سبقت له العناية من الله تعالى بالهداية يظهر له ما خفى على مُريدهم ثم اذا كان عندهم الماهية عين الوجود و انما التغاير بالمفهوم كما سمعت من قول الملا محسن ان الماهيات عين الوجود والحقيقة وان كانت غيره بالاعتبار فالمصنّف بنى تقسيمه على الاعتبار ام على الحقيقة فان كان على الحقيقة بطل اصل تقسيمه الذي جعله برهانه و دليله وان كان على الاعتبار سقط دليله من عين الاعتبار لانه يريد غير الوجود الصرف و الماهية كما سمعت عين الوجود و هو حق الا ان يريد بالوجود احد الاعراض كالمصدرى او العام او

النسبي او الرابطي^١ فان الماهيات غيرها في الانظار القشرية واما في النظر الذي هو من نور الله فكل شيء ماهية بنسبة رتبته من التحقق والاثبات وكذلك الوجود الخاص المشوب بعدم او قصور فان الوجودات عندهم من حيث الحقيقة والذات واجبة فلا يصح في الحقيقة أن تكون الماهيات والوجودات المشوبة غير الوجود كيف لا وهي عنده ازلية ابدية غير مجعولة بل هي في ذاتها اشياء متحققة فما معنى الوجود غير هذا .

وقوله : «وكل ماهية غير الوجود فهي بالوجود موجودة» فيه ان الماهية اذا كانت عين الوجود كما سمعت من كلام داماده وانها اشياء ثابتة غير مجعولة بالذات فما معنى كونها موجودة بالوجود وانما تكون موجودة بالوجود اذا لم تكن شيئا ثم كانت بالوجود شيئا وايضا قد قدمنا كلاما كثيرا في شأن هذا الوجود المدعى ونقول ايضا اذا رجعت الى فطرتك وفهمك وقطعت نظرك عن كل ما قالوا وجدت بالبديهة ان معنى كون الشيء موجودا انه هست ومعنى اوجده الله سبحانه يعنى خلقه وحدثه ولم يكن قبل ذلك شيئا كما قال سبحانه اولا يذكرك الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا يعنى اخترعه والمراد به مثلا زيد فانه لم يكن شيئا ثم حدثه سبحانه والمحدث هو الحيوان الناطق واين حقيقته التى يسمونها بالوجود هل تجد شيئا غير الحيوان الناطق ولهذا اجمع العقلاء من العلماء والحكماء ان قولك الانسان حيوان ناطق حد حقيقى تام جامع لجميع ذاتيات الانسان فلو كان الوجود حقيقة الانسان وهو غير الحيوان الناطق لما كان حداً تاماً لكن لما كان المخلوق قبل الخلق معدوماً كان بعد الخلق غير معدوم بل هو موجود فيقال اوجده الله عز وجل بعد العدم ويرجع

^١ الوجود المصدرى هو المعنى المصدرى المعبر عنه في الفارسية بـ «بودن» وهو مصدر وجد والوجود العام هو المعنى البسيط المعبر عنه في الفارسية بـ «هست» والوجود النسبي هو ما صار سبب نسبة موجود الى زيد في قولك زيد موجود مثلاً وهو المعبر عنه في الفارسية بـ «است» كما تقول فلان قائم است فلان نايم است واما الرابطي هو ما ينتزع من الخارج وهو عندهم امر اعتبارى ذهنى وذلك كقولك زيد طويل فتنتزع الطول من الطويل وليس له وجود خارجى وهو الرابط بين زيد وبين الطويل به قلت زيد طويل كذا قالوا . ١٢٠ .

معنى الوجود الى واحد من المعنى المصدري او العام او النسبي او الرابطي و
كلها من العام بمعنى هست كما فى الفارسية والمصنف الذى يبالغ فى الوجود
وانه شىء غير هذه لانه اصل الوجود وهذه صفات الوجود ويتكلف
التكلفات التامة ما يخرج فى جميع عباراته عن واحد من هذه وان لم يرده حيث
لا يقدر على غيرها اذ ليس غيرها وانت اذا تتبعت كلماته وجدتها كلها تدور
على احد تلك الاربعة فتعرف ذلك بما اذا قابل ما ذكره بضده ومعلوم ان كل
شىء اذا لم يوجد لم يكن موجوداً وانما يكون موجوداً بالوجود اى اذا كان
موجوداً لا ان الوجود شىء تخلق به الاشياء قائم بها او قائمة به الا موادها و
صورها وهما صدرًا عن احداث الله تعالى لهما بفعله وايجاده وبه كان الوجود
كونً صدورٍ ونحن نعبر عن المادة بالوجود الموصوفى وعن الصورة بالوجود
الصفى.

وقوله: «فهى بالوجود موجودة لا بنفسها» يريد به انها كانت ثابتة فى
العلم الازلى فاشرق عليها نور الوجود كالاولانى فى المكان المظلم اذا اشرق
عليها نور ظهرت وكانت قبل الاشراق ثابتة غير ظاهرة وانت اذا نظرت فى
ذلك النور المظهر للاولانى وجدته لا تأثير له فى ايجاد الاولانى اذ هى موجودة
قبل اشراقه وهذا مرادهم وقد سمعت ما مثل به الملامحسن من الثوب والصبغ
وعلى ما قالوا لا تكون الماهيات بالوجود موجودة نعم هى به ظاهرة وعلى هذا
لم يكن الوجود حقيقة وانما هو عرض من سائر الاعراض والحقيقة انما هى
الماهية فانظر الى هذا التناقض والاضطراب فى كلامهم واعتقادهم ونحن
نقول كما قالت ائمتنا عليهم السلام ان الماهيات قبل اليجاد لم تكن شيئاً لا
موجودة ولا مذكورة ولا معلومة بل كان الله وحده سبحانه ولا شىء معه ولا
لا يعلم انّ معه شيئاً كما قال الصادق عليه السلام كان ربنا عز وجلّ والعلم ذاته ولا
معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا
مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع
على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور.

ثم انه عز وجل امكن الممكنات على وجه كلى لا يتناهى فى الكلى و
الجزئى مثل الجزئى على وجه كلى امكان زيد فانه يمكن ان يكون عمراً و
ارضاً و سماء و برا و بحراً و حيواناً و نباتاً و جماداً و جنة و ناراً و نبياً و كافراً و
ملكاً و شيطاناً و ماء و هواء و معنى و عينا و جوهرأ و عرضاً و غير ذلك الى ما لا
نهاية له فاذا اوجده زيدا و هو فرد من تلك الافراد الغير المتناهية بقى ما سواه
على حكم الامكان فى مشيته تعالى فاذا شاء غير زيداً الى ما شاء مما لا يتناهى و
ان شاء اخرج من امكانات زيد ما شاء مع بقاء زيد و هو سبحانه على كل شىء
قدير فكانت تلك الممكنات خزائنه التى لا تنفى ينفق منها كيف يشاء ومنها
ايجاد كل شىء رزق منها امداد كل شىء و هى علمه الامكانى الذى لا يحيطون
بشىء منه الا بما شاء اى بما كونه منها .

الاولى خزانة الممكنات الكلية التى لا تتناهى ابدأ و هى طبق مشيته
الامكانية لا يكون شىء منها زائداً على الامكانات فتعلق بواجب او بممتنع او
بغير شىء و لا يكون شىء من الامكانات زائداً عليها بحيث لا يمكن ان تتعلق به
مشية بل هى طبقها فالمشيئة ادم الاكبر الاول و الامكانات حواء و وقتها السرمد
و كل واحد من الثلاثة طبق الاخر و مساوئق له .

والثانية خزانة المكونات و هى طبق المشية الكونية و المشية الكونية
هى المشية الامكانية و انما اختلف الاسم باعتبار المتعلق و وقتها السرمد لانها
هى الاول و وقت متعلقها المقيد الدهر للعقول اوله و للنفوس اوسطه و للمواد
اخره و للاجسام الزمان اعلاه لمحدد الجهات و اوسطه للسموات و اسفله
للجمادات و النباتات و اول متعلقها الحقيقة المحمدية و وقتها وجهه الاعلى من
السرمد و وجهه الاسفل من الدهر فهى برزخ بين عالم الامر و عالم الخلق و
كذلك عالم المثال برزخ بين المجردات و الجسمانيات و وقته كذلك وجهه
الاعلى من الدهر و وجهه الاسفل من الزمان و انما اشير الى هذه النبذة و امثالها
و ان لم يكن فى الظاهر لها تعلق بكلام المصنف لانى ما اريد خصوص شرح
كلامه و انما اريد اثبات الاشارة و الهداية الى حكمة ائمة الهدى عليهم السلام و

اعتقادهم فاذا مرّ شيء له تعلّق ما فى الباطن بشيء من حكمتهم عليهم السلام ذكرْتُ نبذةً منه فافهم فقولنا تبعاً لقول موالينا واثمتنا عليهم السلام ان الماهيات لم تكن قبل الایجاد شيئاً لا موجوداً ولا ممكناً ولا مكوّناً ولا كائناً ولا مذکوراً ولا معلوماً فلما امکن الامكانات كانت موجودة بالوجود الامكانى معلومة مذکورة بالعلم الامكانى الذى لا يحيطون بشيء منه فاذا شاء تكوينها کونها فكانت معلومة له تعالى ايضاً بالعلم الكونى و كانت معلومةً لاوليائه الذين اشهدهم خلقها حين کونها بمشهدٍ منهم عليهم السلام فان اردنا منها المعنى الاول من الاطلاق فى الخلق الاول كما ذكرنا كانت مكّونة بعد تكوين الوجود بسبعين سنةً لانّها حينئذٍ هى الصورة والوجود هو المادّة النوعيتان والفعل المتعلّق بها فى احداثها صفة للفعل المتعلّق بالوجود فى اِحْدَاثِهِ وان اردنا منها المعنى الثانى كانت هى الشىء وهى الوجود وهى المخلوقة فى رتبها اولاً وبالذات والوجود فى هذا اعنى المعنى الثانى من الاطلاق فى الخلق الثانى هى بلحاظ انه نور الله و اثر فعل الله و صنع الله كما تقدم .

فقول المصنّف: «ولو أُخِذَتْ نفسها مجردة عن الوجود لم تكن نفسها نفسها، الخ» فيه امّا على قولنا فقد سمعت حکمها خصوصاً على المعنى الثانى فانها هى الشىء والوجود ان كان غير الایجاد اى الاحداث فهو عرض كما سمعت انه ح من احد الاربعة لا مناص عنه وان كان هو الایجاد فهو الفعل وهو كحركة يد الكاتب تحدث بها الكتابة ولا تكون منها واثما هى من المداد و امّا على قوله فاذا كانت هى الاعيان الثابتة الغير المجعولة قبل الوجود وهى عين الوجود والحقيقة وهى الصور العلمیّة وهى غير مجعولة قبل وصفها بالوجود و بعده فانها اذا أُخِذَتْ مجردة عن الوجود فهى هى لانها عنده كائنة فى الازل بغير تكوين ولا جعلٍ فلو لم تكن متحقّقة قبل وصفها بالوجود الذى يريده لم يصح أن يقال أنّها فى علمه الذى هو ذاته ثابتة وانّها عين الوجود وانها صور علمية وانها كائنة بغير جعلٍ لانّ ثبوت شىءٍ لشيءٍ فرع على ثبوت ذلك الشىء و وجوده .

و قوله: «وذلك الوجود» يعنى الوجودات المشوبة إن كان غير حقيقة الوجود يعنى صرف الوجود ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود يعنى ان تلك الحصّة من الوجود من حيث هو اى مُبرأةً عن النقائص والاعدام لذاتها فانها من حيث الذات والحقيقة واجبٌ كما تقدم فى كلام الملا محسن ومن خصوصية اخرى اى مركب منهما و كلّ خصوصية غير الوجود فهو عدم او عدمى وهذا منتقض بكون الخصوصية من الواجب وذلك لأن ذلك اما من الوجودات او من الماهيات والوجودات قد برأ ذاتها عن النقائص والاعدام والماهيات ليست مختصةً بماهيات الانسان او الحيوانات بل المراد بها ماهيات الاشياء جواهرها واعراضها اذ هى صور المعلومات كلها وقد تقدم فى كلامهم انها عين الوجود والحقيقة فيكون الجزء ان من المركب من الوجود والحقيقة فاين العدم لان الوجود ليس بمجوعول والماهية ليست بمجوعولة ولم يكن فى المركب شىء مجعول الا جعل الموضوع متصفا بالمحمول والموضوع عند المصنف فى الخارج الوجود وفى الذهن الماهية وصريح كلام داماده فى الكلمات المكونة ان الموضوع هو الماهية لأن جعلها متصفةً بالوجود عبارة عن حمل الوجود عليها وعنده انها ليست فى نفسها مجعولة وكذا الوجود وانما يتعلق بها الامكان من جهة الاتصاف ويتعلق بالوجود من جهة التعيّن والتخصّص فالجعل انما لحق التركيب والتركيب ماهية ايضاً فلا جعل فى الحقيقة ولهذا قال شاعرهم:

الله ربّى خالقٌ و بريق خلقى خُلبٌ

يعنى ليس له حقيقة وانما هو موهوم وان قال بعدمية التركيب فقد قال والعدم لا دخل له فى موجودية الشىء والوجود والماهية فى انفسهما عين الوجود والحقيقة كما قالوا فمن اين يجىء العدم لما يجعله غير الوجود وهو يردّه فى الحقيقة الى الوجود ولكن يقول الشاعر:

كم ذا تمـوه بالشـعـيين والعـلم

والامر اوضح من نار على علم

اراك تسئل عن نجد وانت بها

وعن تهامة هذا فعل منهم

فاقول للمصنف كما اقول لداماده قل انا الله ولا تخف فانك بالتصريح

تستريح وتريح .

وقوله : «فهو عدم او عدمي» اي ظلّ موهوم او اعتباري فرضي او مجتث الاصل فيه ما ذكره من ان مراده بغير حقيقة الوجود هي الوجودات المشوبة و الماهيات الثابتة وهم قد نصّوا على ان الوجودات المشوبة انما يتعلّق بها الامكان من حيث التعيّن والتخصّص لا من حيث الحقيقة والذات فانه واجب من هذه الحيثية بمعنى أنّ وجود زيد قبل تعيّنه وتخصّصه بزيد هو واجب وانما تعلّق به الامكان لتعيّن وتخصّصه بزيد واما من حيث ذاته فانه واجب فان كان يريد انه عدم يعني لم يتعين بزيد او ان اصل ما تعين بزيد عدم فهو مجتث الاصل فهو باطل لان عدم الاختصاص لا يجعله عدما او عدميا لانه لذاته واجب وان كان من حيث التركيب ممكنا وهم يقولون الوجود وجود ازلا وابدا فانه اذا كان مشوبا مركبا ليس وجودا ازلا وابدا ثم كيف يكون الواجب مركبا ومشوبا و يكون عدما وعدميا وكيف يقبل الوجوب حالات متغيرة متبدلة وكذا الكلام في الماهيات بالطريق الاولى فالاولى للمصنف ان يأتي بعبارة غير هذه فيقول ان كان الوجود قديما واجب الوجود فهو الحق تعالى وان كان غيره فهو حادث ممكن الوجود ويستريح من هذا الخبط القبيح من العاقل في الدنيا والاخرة .

وقوله : «و كل مركب متأخر عن بسيطه» هذا على الظاهر صحيح عند

العوام لانه يريد به التأخر الزماني ولكن الواقع ان بعض المركبات متأخرة عن بسائطها اذا كانت بسائطها مركبة كالجدار المركب من طين مركب من الماء والتراب و من حجر مركب من طين مركب من ماء و تراب او من صخر مركب

من ازدواج العناصر وبعض المركبات ليست متأخرة عن بسائطها البسيطة وانما هي مساوقة لها في الظهور واما التقدم الذاتي اذا لوحظ هنا فهو من نوع البسائط المركبة كالمركب من الكسر والانكسار فان بسائطه مساوقة له في الوجود و اذا اعتبرت تقدمها على مركبها ذاتا كتحققها في العلم والتصور فانها حينئذ مركبة لان الكسر انما يتصور قبل المركب منه اذا كان مركبا من مادة هي هيئة المنتزعة من كسر خارجي في مركب ومن هيئة ذهن المتصور من بياض وكبر واستقامة و صفاء و اضدادها كالصورة في المرءة فانها مركبة من صورة المقابل المنفصلة هي مادتها ومن هيئة المرءة اعنى هيئة زجاجيتها من بياض وكبر واستقامة و صفاء و اضدادها وذلك كما لو تخيلت العرض فان تخيلته من حيث هو عارض كانت صورته و صورة معروضه مادة لصورة علمك بذلك و صورتها هيئة خيالك من حيث صفائه واستقامته وسعته و اضدادها وان تخيلته وحده كانت صورته وحدها مادة لصورة علمك به و صورتها هيئة خيالك كذلك فلاجل ذلك قلنا ان بعض المركبات تتأخر عن بساطتها ظاهراً ان كانت بسائطها مركبة وذاتا ان كانت بسائطها مركبة في العلم وبعضها لا تتأخر عن بسائطها اذا كانت بسائطها بسيطة بعدم كونها معلومة قبل مركباتها مثل اول صادر عن فعل الله سبحانه فانه لا بد ان تكون فيه الجهتان جهة من ربه و جهة من نفسه اذ كل مفعول مركب من جهتين فصاعداً و اول صادر مركب من الجهتين ولا يتأخر عنهما بل يكون مساوياً لهما فافهم واحتفظ بهذه المسئلة فانها من اسرارهم عليهم السلام قال الرضا عليه السلام مشيراً الى ذلك لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد ان الله سبحانه لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للذى اراد من الدلالة على نفسه و اثبات وجوده ثم تلى عليه السلام قوله تعالى و من كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون مستشهداً بذلك .

وقوله: «والعدم لا دخل له في موجودية الشيء و تحصيله» هذا حق و

لكنه هو الذى حكم عليها بالوجوب والوجود وهو الذى حكم عليها بالعدم .

وقوله: «وان دخل في حده و مفهومه» غير مسلم لانه ان كان ما يشير اليه

من العدم شيئاً فله مفهوم وله تحقق أما مكانتي وأما كوني وهو مخلوق لانه اذا تصوّر شيئاً فهو لانه موجود فاذا قابله بمرءاة ذهنه انطبعت صورته في مرءاة ذهنه فما في الذهن لا يكون الا ظلاً لخارجي بدليل انك لا تتصور شيئاً الا بان تلتفت بذهنك الى مكانه ووقته ولا تقدر ان تذكر شيئاً الا اذا نظرت بذهنك الى مكانه ووقته والوجدان شاهد به شهادة عيان وقول الصادق عليه السلام كل ما ميّزتموه باوهامكم في ادقّ معانيه فهو مخلوق مثلكم مردودٌ عليكم وقول الرضا عليه السلام كما رواه في اول علل الشرائع بسنده الى الحسن بن علي ابن فضال عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال قلت له لِمَ خلق الله الخلق على انواع شتى ولم يخلقه نوعاً واحداً فقال لتلايقع في الاوهام على انه عاجز ولا تقع صورة في وهم احدٍ الا وقد خلق الله عز وجل عليها خلقاً لتلايقول قائل هل يقدر الله عز وجل على ان يخلق صورة كذا وكذا لانه لا يقول من ذلك شيئاً الا وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شيء قدير هـ. وقوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ومنها الصورة التي في الذهن فانها لا تقع في ذهن شخص الا بعد ان يُنزّلها سبحانه من خزائنها الثمانية عشر الى ذهنه بمشيئة واردة وقدرٍ وقضاء واذن واجلٍ وكتاب كما دلّت عليه اخبارهم عليهم السلام وفيها فمن زعم انه يقدر على نقص واحدة فقد كفر وفي رواية اخرى فقد اشرك وروى نقص بالصاد المهملة والمعجمة وايضا حين اختلف زرارة وهشام بن الحكم في النفي فقال زرارة ليس بمخلوق وقال هشام هو مخلوق فقال الصادق عليه السلام للسائل قل بقول هشام في هذه المسئلة والحاصل انّ مَنْ تصوّر من النفي شيئاً وله اسم يصدق عليه فهو مخلوق والا فلا يدخل في مفهوم ولا حدٍ اذ لا يدخل في شيءٍ الا شيءٌ وكل شيءٍ ما خلا الله سبحانه فالله خَلَقَهُ .

وقوله : «و ثبوت كل مفهوم لشيءٍ وحمله عليه سواء ، الخ» صحيح في ان ذلك الشيء الذي حمل عليه مفهومٌ موجودٌ لانه لا يصح الحمل الا على موجودٍ لان ثبوته له فرع على وجوده وكذلك المحمول فانه لو لم يكن موجوداً لم

يصح حمله اذ لا يصح حمل لاشيء و مجرد التصور لو سلمنا امكانه بدون وجود المتصور لا يجعل المحمول عليه محمولاً عليه فاذا تصوّر تك قديماً و قلت انت قديمٌ ما كنت بقولى قديماً مثل مذهب المصنّف ان الامكان ليس بشيء مخلوق و انما هو امر اعتبارى فاذا قلت عصاى ممكنة لم احمل عليها شيئاً على قولهم فاذا لم تكن ممكنة كانت قديمةً و هى عندهم مخلوقة و ما يجيبون به مثل كلامى هذا وساوس و ترهات لا يحسن ان تكتب و لولا انّ البيان واجب من الله سبحانه على من علمه البيان لكان اكثر ما ذكروا يحرم ذكرها و تدوينها فى الكتب ثم اتا نقول انّ استدلاله هذا اذا بناه على ما نذهب نحن اليه من انّ الوجودات التى يصح نسبتها الى الحوادث حوادث اخترعها عز و جل لا من شيء بل اشتقها من اثار فعله كاشتقاق الضرب بسكون الراء من ضرب بفتح الراء الذى ينبى عن حركة الفاعل و انّ الماهيات خلقها من نفوس تلك الوجودات من حيث انفسها و لم يكن لشيء من الوجودات و لاشيء من ماهياتها ذكر فى علم بكون و لا عين الا بكونها ممكنة بامكان الله تعالى و لم يكن لها ذكر فى عين و لا علم قبل جعلها ممكنة بحال من الأحوال بل كان الله سبحانه متوجّداً بذاته لا يعلم ان معه فى ازله الا اياته و ليس فى علمه الذى هو ذاته الا هو و هو الآن على ما كان يعلمها و يعلم كل ما سواه فى اوقات وجوداتها و امكنة حدودها فاذا بنى استدلاله على هذا الذى هو مذهب ائمة الهدى عليهم السلام صحّ استدلاله معنى لان كلّ ما سوى الله عدم من حيث حقيقته و اتما هو الله سبحانه افادها انفسها و وجودها من فعله بواسطة علليها فافاد المعلول بواسطة علته و افاد علته بواسطة علّيتها و هكذا فيصحّ اول استدلاله الى قوله و الكلام عائد اليه فيه .

و اما قوله : « او ينتهى الى وجود بحث » فليس بصحيح ان اراد الحقيقة كما هو مذهبه و لو اراد المجاز كما هو مذهبنا تبعاً لمذهب ائمّتنا عليهم السلام كان صحيحاً و ذلك ما قرّره سيّد الوصيين صلوات الله عليه قال (ع) انتهى المخلوق الى مثله و الجاه الطلب الى شكله هـ . فيكون قوله او ينتهى الى وجود بحث لا يشوبه شيء الى افاضة فعل وجود بحث لا يشوبه شيء فيكون نسبة

الانتهاه إليه سبحانه عبارة عن نسبته الى فعله مجازاً.

قال: فظهر ان اصل موجودية كلّ موجود هو محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود فهذه الحقيقة لا يعتبر لها حد ولا نهاية ولا نقص ولا قوة امكانية ولا يشوبها عموم جنسى او نوعى او فصلى او عرضى او خاصى لانّ الوجود متقدّم على هذه الاوصاف العارضة للماهيات وما لا ماهية له غير الوجود لا يلحقه عموم ولا خصوص فلا فصل له ولا تشخص له بغير ذاته.

اقول قوله: «فظهر انّ اصل موجودية كل موجود هو محض حقيقة الوجود» مبنى على ما ذكر من مذهبه وفيه ما ذكرنا من مذهبنا لانّ قوله محض حقيقة الوجود يشير الى القول بالسّنخ يعنى به انّ اصل موجودية المخلوق هو ذات الحق عز وجل وهو مذهبه فى هذه المسئلة فانّ اصل موجودية الجدار هو وجوده وكل وجود فهو ذات الحق تعالى ربّى او من ذات الحق تعالى وكلامه هذا تفريع على ما ذكر قبله فوجود الجدار من حيث ذاته وحقيقته عنده واجب والامكان لحق تعينه وتخصّصه بالجدار كما مثله بالبحر وامواجه فان البحر هو الكل فى وحدته والموجة جزؤ من البحر تعين بالموجة وتخصّص بضرب الرياح فتميّزت من كبر وصغر وارتفاع فاذا سكنت الرياح التى هى علة تحريك الماء الذى هو علة تميّز الجزء من ماء البحر ذهب التميّز واتّصل الجزء بالكلّ فليس الا البحر ومثله بالثلج والماء فانّ الماء هو اصل موجودية الثلج تعين ذلك الجزء للثلج باشتداد البرودة حتّى جمد الماء فكان الجامد ثلجاً يقبل الكسر فاذا ذهب البرودة ذاب الثلج فصار ماءً لا كسر فيه اذ الكسر لم يقع فى الماء ونحو ذلك من تمثيلاتهم كالحروف اللفظية من النّفس بفتح الفاء و كالاعداد من الواحد و كالحروف الرقمية من المداود وقد بيّنا بطلان ذلك فى اكثر كلماتنا بل لكثرة اعتنائنا بابطال ذلك ربّما يتوهم من لا يعلم انّى ما اردت الا مكابرة هؤلاء وعنادهم وليس بينى وبينهم نبوة وانما أبين ما لا أعذر فى ترك تبينه والله على ما نقول وكيل.

وقوله «فهذه الحقيقة لا يعتبر فيها حد ولا نهاية» قد اشرنا فيما تقدّم ان

كلام المصنّف في بيان الوجودات المشوبة يلزم منه كونها جنساً وقوله قبل هذا او ينتهى الى وجود بحثٍ ويريد أنّ الاشياء فى تقوّمها وافتقارها وتحقّق وجودها تنتهى الى الذات البحث حقيقة يلزم منه أنّ الذات تكون غايةً ونهايةً لغيرها وقد اطبق الحكماء والعلماء على أنّه اذا انتهى شىء الى شىء غيره كانا حادثيّين لانقطاع كلّ بالآخر ولانه إنّ حلّ احدهما فى الآخر لزمهما الحدوث وان افترقا واجتمعا لزمهما الحدوث لان الافتراق والاجتماع من الاكوان الاربعة التى لا تكون الا فى الحوادث وكذا الحال والمحلّ وبرهان هذه ظاهر ولهذا نفى المصنّف النهاية ولا نقص ولا قوة امكانيّة، قد بينّا فيما سبق ان حكمه بكون الافاضة والايجاد والاشياء من نفس ذاته يلزم منها النقص والاستكمال والفقدان المستلزما للحدوث ولهذا بمقتضى طبيعة الفطرة نفاها عن مقام الوجوب وبمقتضى طبيعة تغيير الفطرة وتبديلها اتى بما يلزم منه ذلك المحذور.

وقوله «ولا يشوبها عموم جنسى او نوعى او فصلى، الخ» الحقّ أنّ الحقّ سبحانه وتعالى منزّه عن ذلك كلّ كما قال الا ان كلامه يلزم منه كل ما نفاه و تعليله فى قوله لان الوجود مقدّم على هذه الاوصاف العارضة للماهيات الخ، يبطله حكمه هو واتباعه بأنّ كلّ شىء فى الازل والازل ليس فيه تقدّم او تأخّر فكلّ ما فى الازل حكمه واحد وحكم من قال بان التقدم والتأخّر والشدة والضعف وما اشبهها اذا كان من نفس الشىء لذاته من دون شىء غيره لا يضر ولا ينافى القدم والوجوب باطل لان ذلك لا يتحقّق الا فى المختلف المتعدّد اذ الوحدة الحقيقية لا يصح فيها فرض تقدم وتأخّر وشدة وضعف امّا على مذهبنا فظاهر لان الازل هو الله سبحانه لا أنّه ظرف فيه الواجب تعالى وغيره او يصلح لغيره واما عندهم فكلامهم مختلف مضطرب مع انهم يجعلون فيه اشياء متعدّدة وفيه التقدم والتأخّر واذا عورضوا فى ذلك قالوا انها موجودة لله سبحانه وجودا جمعياً بغير تكثر ويقولون المشية قديمة فى الازل هى ذات الله ولكنها متأخرة ذاتا وقالوا علمه بذاته هو علمه بمخلوقاته الا انه متأخر عن علمه بذاته وقالوا

كلامه صفة قديمة ازليّة لكنها متأخرة عن الذات رتبة ولادرى كيف يرضون ان يكون البسيط متكثرًا متعدّدًا وبعضه سابق على بعض قال الملائكة فى الوافى فى بيان معنى قوله عليه السلام ولا كان خلواً من الملك قبل انشاء الخ، قال و تحقيقه ان المخلوقات وان لم تكن موجودة فى الازل لانفسها و بقياس بعضها الى بعض على ان يكون الازل ظرفاً لوجوداتها كذلك الا انها موجودة فى الازل لله سبحانه وجوداً جمعياً وحدانياً غير متغيّر بمعنى ان وجوداتها اللّائزليّة الحادثة ثابتة لله سبحانه فى الازل كذلك وهذا كما ان الموجودات الدّهنيّة موجودة فى الخارج اذا قيّدت بقيامها بالذهن واذا اطلقت من هذا القيد فلا وجود لها الا فى الذهن فالازل يسع القديم والحادث والازمنة وما فيها وما خرج عنها الخ.

فانظر كيف جعل الازل يسع القديم والحادث وغيرهما فهل هو ذات ام محلّ ام وقت و هل يسع بنفسه ام بفعله والمعلوم من كلامه ان الازل ليس ذاتاً لقوله يسع القديم والحادث والمعلوم ايضاً انه يسع بنفسه ولاقدر على بيان ما فيه من المفسد ومن ذلك قوله فى انوار الحكمة قال نورٌ تكلمه سبحانه عبارة عن كون ذاته بحيث تقتضى القاء الكلام الدالّ على المعنى المراد لافاضة ما فى قضائه السابق من مكنونات علمه على من يشاء من عباده فان المتكلم عبارة عن موجد الكلام والتكلم فينا ملكة قائمة بذواتنا نمكن بها من افاضة مخزوننا العلميّة على غيرنا وفيه سبحانه عين ذاته الا انه باعتبار كونه من صفات الافعال متأخر عن ذاته قال مولينا الصادق عليه السلام ان الكلام صفة محدثة ليست بازليّة كان الله عز وجل ولا متكلم و تمام الكلام فى كلامه عز وجل يأتى فى مباحث الكتب والرسائل انشاء الله انتهى كلامه واقول قوله قال مولينا الصادق عليه السلام جارٍ على العادة والافمولاه الكاذب الذى اقتدى به على بن اسمعيل بن ابي بشر الاشعري الذى يقول بقدم الكلام وذلك كما قال امير المؤمنين عليه السلام يقينُ المنافق يُرى فى عمله هـ.

فانظر كيف يصح ان يكون ما هو عين ذاته متأخراً عن ذاته فما ادرى من

آخره عن ذاته هل هو نفس الاعتبار مع كونه فى نفس الأمرِ والواقع هو ذاته
 فيكون الاعتبار يقلب الحقائق حتى اتى اذا اعتبرت ان الرجل دباً او حمار مشى
 على اربع و نبت فى بشره الشعر ام هو فى نفس الأمر متأخراً ولكن تلك الذات
 مشتملة على حصص متعددة بعضها متقدم وبعضها متأخر والكل غير خارج عن
 الذات كما قال فى الكلمات المكنونة فى بيان سر السر القدر فانه قال و سر سر
 القدر ان هذه الاعيان الناشئة ليست اموراً خارجة عن الحق بل هى نسب و
 شئون ذاتية فلا يمكن ان تتغير عن حقائقها فانها حقائق ذاتيات وذاتيات الحق
 سبحانه لا تقبل الجعل والتغير والتبديل والمزيد والنقصان انتهى ما اردت نقله
 و مرادى من الاستشهاد بكلماتهم ابطالها لانه يقول مثلاً هو بسيط مطلق ومعنى
 البساطة اللاتفة بمقام الحق عز وجل انه احدى المعنى لا يصح عليه شىء من
 انواع الكثرة والتعدد والاختلاف بجميع انواعها من النسب والاضافات و
 الكلية والعموم والاطلاق والكل والاختلاف فى الذات والاحوال لا فى نفس
 الامر والواقع ولا فى الخارج ولا فى الذهن لا فى الاحتمال والتجويز ولا فى
 الفرض والاعتبار مطلقاً مما يجرى فى الوجود او الوجدان ويشمل هذا وامثاله
 قوله عليه السلام كل ما ميّزتموه باوهامكم فى ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق
 مردود عليكم ومع هذه الاوصاف والحدود التوحيدية يقول ان وجودات
 الاشياء المشوبة بشىء من النقائص والاعدام قبل الشوب وبعده من حيث
 ذواتها وكذلك الماهيات من حيث لحاظ اللامجعولية كل ذلك فى ذاته البحت
 اذ هى صور علمه الذى هو ذاته وما لا ماهية له اى كل شىء ليس له ماهية غير
 الوجود يعنى اتماله وجود خاصة ويريد به الواجب الحق سبحانه وقد قلنا سابقاً
 انه سبحانه له ماهية وهى وجوده فالاحسن فى التعبير ان يقول ما كانت ماهيته
 نفس وجوده لا يلحقه عموم ولا خصوص لان العموم تكثر ذاتى وتعدد معنوى
 ظاهري بمعنى وقوعه كالكل او تجويزه كالكلية او الحكم عليه كاشتريث
 العبد كله والخصوص حصر وتحديد ينافى القدرة المطلقة والعلم المطلق فهو
 لازم للحدوث وهو دليل صحيح وحق لا مريية فيه واما الاشكالات المنافية

لأثبات الصانع ولأثبات التوحيد في أدلتهم التي يعرفون بها المعبود عز وجل فانها كما سمعت مستلزمة للجحود وتعدد المعبود وتركبه وتشبيهه بخلقه وانت فتح الله مسامع قلبك ان كنت تفهم ما اقول من كلامهم فالحمد لله على التوفيق وان كان فهمك متوقفا على بيان كل كلمة فذاك نخرج به عما نحن فيه اذ كل كلمة حقيقية فيها اشكالات متعددة ولاجل هذا اذكر كلامه وأكمل فهم معناه وما يرد عليه الى فهمك فان قلت انا لا افهم منه الا انه كلام مستقيم قلت قبل نقلي له على جهة النقص له والرد عليه وابطاله فكما قلت لانتك حالة الغفلة نظرت الى كلام من اقرت له الفحول من العلماء ولا يخطر على قلبك انه غير مستقيم كما كان حال من قبلك من العلماء وذلك لان الناظر مع الغفلة عن التنبيه يلتبس عليه داعي طبيعة الفطرة وداعي طبيعة الاعتياد والتغيير لخلق الله والتبديل لتشابه الداعيين وتماثل متعلق كل منهما لمتعلق الاخر كما قدمنا من ان الحق والباطل متشابهان واما اذا ذكرت لك ما كنت تظن انه صحيح بانه باطل ارتاعث نفسك واستغربت ذلك فرجعت الى نفسها فنظرت الى ذلك الشيء بعين الفطرة الاولى التي فطر الله الناس عليها فعرفت الشيء بنفسه لا بالالتفات الى قول زيد وعمر وقبل ان تلاحظ طبيعة التبديل المكتسبة كما في قوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله اي لا تبدلوا خلق الله فعند ذلك تكون محسنا للنظر مجاهداً لتحصيل الصواب فيما استغربته نفسك فتدخل في اهل قوله تعالى والذين جاهلوا فيها لجهلهم بسبائنا وان الله اجمع المحسنين فتفهم هذه الدقيقة وهذا السر في تحصيل الهداية الى الصواب.

فقوله: «فلا فصل له ولا تشخص له بغير ذاته» صحيح كما مر لان من لا يجري عليه العموم والخصوص ليس له فصل لان الفصل هو المميز بين المشتركات في الذات ولا تشخص له بغير ذاته وذلك لانه اذا وجدت ذاته بنفسها تشخصت بنفسها بالطريق الاولى.

قال: ولا صورة له كما لا فاعل له ولا غاية بل هو صورة ذاته وهو مصور كل شيء لانه كمال ذاته وهو كمال كل شيء لان ذاته بالفعل من جميع الوجوه

فلا معرّف له ولا كاشف له إلا هو ولا برهان عليه إلا ذاته فشهد بذاته على ذاته وعلى وحدانيّة ذاته كما قال شهد الله أنه لا اله إلا هو لأن وحدته ليست وحدة شخصيّة توجد لفرد من طبيعّة ولا نوعيّة ولا جنسيّة توجد لمعنى كلّيّ من المعانى وماهى من الماهيات .

اقول : إنّ المعبود بالحقّ عز وجل لا صورة له لأنها من لوازم المصنوعية اذ لا تتحقّق المصنوعيّة إلا بتأليف من مادة هى وجوده على اصطلاح القوم ومن صورة هى ماهيّته على اصطلاحهم ولانها اى الصورة هى قابلية المادّة للصنع و انفعالها فكما انه عز وجل لا فاعل له يصنعه ولا غاية له اى لشيء منه فيلزمها الابعاد سواء كانت حسيّة ام معنويّة واقعة ام مفروضة ام محتملة كذلك لا صورة له وهذا مما لا يختلف فيه احد الا من عدل عن مقتضى الادلة القطعية ^{التي} قوم من الصوفية فانهم قالوا انه متناهى الذات لانّ هذا هو مقتضى التفريد والابانة من السواء غير متناهى القدرة ^{ومثل} الكراميّة والحنابلة القائلين بانّ الباري تعالى جسم على صورة الانسان حتى انّ قوماً منهم رَوَوْا انه نظر فى المرأة فرأى صورة نفسه فخلق ادم عليها ^{وحكى} ابو اسحق النظام ومحمد بن عيسى برغوث ان قوما قالوا انه تعالى الفضاء نفسه وليس بجسم لان الجسم يحتاج الى المكان ونفسه مكان الاشياء ^{وقال} برغوث وطائفة منهم يقولون هو الفضاء نفسه وهو جسم تحلّ الاشياء فيه الا انّ هؤلاء قالوا وليس بذى غاية ولا نهاية و لكن القول بالجسم يلزمه التحديد والنهاية كما برهن عليه فى الحكمة وهذه الاقوال الفاسدة و امثالها ربّما نسبت الى اقوام من المعتزلة والكراميّة والحنابلة وقد قامت الادلّة القاطعة التى لا يتوقّف فيها الا مكابر او سوفسطائى على نفى الصورة والجسمية .

واقول المصنف بل صورته ذاته صحيح لان الصورة فى حقه تعالى كينونته وقيامه بنفسه وهى علمه بذاته فمعنى علمه بذاته كينونته ومعنى كينونته قيامه بذاته ومعنى قيامه بذاته الغنى المطلق والوجوب الحقّ ومعنى الغنى المطلق احتياج كل ما سواه اليه وقيام كل ما سواه به و مرادنا من نسبة هذه

المعانى الى هذه الصفات هو العبارة عن معرفتنا لمفاهيم ما اراد منا معرفته من وصفه نفسه لنا بهذه الصفات لا ما هي عليه منه عز وجل لان ذلك لا يعلمه الا هو لان ذلك هو ذاته سبحانه وتعالى .

و قوله : «و هو مصوّر كلّ شيء» يراد منه انّه لما كان ما سواه محتاجا اليه فى كلّ شيء حتّى فى معرفته نفسه و معرفة غيره له بانّه محتاج الى الغنى عما سواه فى كلّ شيء و سَمَها بميسم الفقر و الحاجة اليه بان قلّدها بالعلامة الدالة على ذلك الافتقار المطلق و هى الصورة الجارية على طبق ارادته عز وجل لتكون عامّة الدلالة على ما اراد من شرحه و بيانه لاولى الالباب من قوله عز وجل ان فى خلق السموات و الارض و اختلاف الليل و النهار لايات لاولى الالباب الذين يذكرون الله قياماً و قعوداً و على جنوبهم و يتفكرون فى خلق السموات و الارض ربّنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه فقنا عذاب النار فكانت الصورة للاستشهاد و الاستدلال كمالاً للاية و الدليل كما انها نقص فى حق المستدلّ عليه لانها وسم الفقر و الاحتياج و حيث كان التصوير هدايةً و تعليماً لاداء الشهادة بما حُيِّلَ من بيانها على طبق ما اراد من العباد كان الصنع و الابداء جاريّاً على حكم قبول قوابلها للامداد ليقوم التكليف بالقسط و العدل فى البلاد و لهذا شاء تصويرهم على حسب الاستعداد فقال تعالى فى اى صورةٍ ما شاء ربك فما استقام فى تصوّره فمن احسن اجابته و قابليته و ما اعوجّ فى تصوّره فمن سوء انكاره و قابليته قال تعالى و لكلّ دَرَجَاتٌ مِّمّا عملوا .

و قوله : «و هو كمال كلّ شيء» فالجملة معطوفة على قوله بل هو صورة ذاته ثم علّل كونه كمال كلّ شيء بكون ذاته بالفعل فقال لانّ ذاته بالفعل اى لا يكون شيء من كماليها و مما تكمل به غيرها بالقوّة او فاقدة له بل كل مالها من كل شيء من الكمالات بالفعل اى حاصل له غير منتظرٍ و لا متوقع لمفقود او لما بالقوّة و يريد المصنّف انّ كل كمال وصل الى احدٍ من الخلق كلّى او جزئى فهو فى ذات الله عز وجل بالفعل على نحوٍ اشرف منه فى غيره لانه غير منتظر لشيء من الكمالات مما يعلم و ممّا لا يعلم و كلّها فيه بالفعل لان الغنى المطلق

ليس فيه ما بالقوة من جميع الوجوه والآل لكان مقيداً في حالٍ وهذا هو المطابق لما يذهب اليه من أنّ معطى الشيء ليس فاقداً له في ذاته وان كلّ شيء من انواع الخيرات والكمالات والوجودات فهو في ذاته بنحوٍ اشرف ولا ريب أنّ تصوير الشيء بصورة طاعته وبصورة معصيته كمالٌ لانه صوره بصورة اجابته سواء كانت خيراً أم شراً يعنى ان استجاب لله تعالى حين قال له الستُ برّبك و محمد نبيك وعلى واله عليه وعليهم السلام ائمتك و اوليائك الاستجابة الحسنى بتصديق الجّنان وقول اللسان وعمل الاركان صوره بصورة اجابته و هى صورة الايمان والتوحيد وان استجاب لله تعالى الاستجابة السّوءى بان انكر ذلك بعد البيان صوره بصورة انكاره وهو صورة المعاصى والكفر ولا ريب أنّ التصوير على هذا التقدير فى شأن الفريقين كمال وحق كما ذكرنا فيكون بالفعل له فى ذاته بنحوٍ اشرف والآل لكان فاقدًا او منتظرًا للوجود او للبلوغ كما فى ما هو بالقوّة او محتاجاً لغيره فى افاضة الخير والكمالات الى الغير هذا على مذهبه من كونها فى ذاته بنحوٍ اشرف .

وامّا على مذهبنا فتصويره سبحانه للاشياء كمال فى حقّها وما هو كمال فى حقّها فهو نقص فى حقّه عز وجل مثلاً كمال الممكن فى الاستمداد والزيادة والاستمداد والزيادة نقص فى حق الواجب سبحانه وتعالى فكلّ كمال يصل الى الممكن فنقول فيه امّا ان يكون حادثاً او قديماً فان كان حادثاً امتنع ان يكون فى ذات الله وان كان قديماً امتنع ان يكون فى ذات الحادث فان قلت الذى فى ذات الله سبحانه لا ينزل بنفسه الى الحادث وانما التّازل اليه اثره وظهوره الا ترى أنّك اذا علمت مسألةً من العلم كانت فى نفسك فاذا علّمت بها زيداً لم تنزل هى بنفسها الى زيد بحيث تخلو نفسك منها كالدرهم اذا اخرجه من الكيس خلا الكيس منه وانما ينتقش فى نفس زيد صورة ما انتقش فى نفسك من المسئلة فكذلك ما نحن فيه قلّ لك أولاً هذا الاثر النازل اثر فعلى ام اثر ذاتى بمعنى ان التّازل مصنوع من شعاع ما فى الذات إمّا بمعنى ان ما فى الذات أثر مثله فى زيد بفعلٍ منه من مادّة مخترعة وانما هيئة النازل كهيئة فعلٍ ما فى

الذات كالكتابة فان مادّتها وهو المداد لا من حركة يد الكاتب ولا من نفس يده ولا من نفس الكاتب وانما الذى من الكاتب ان هيئة الكتابة هيئة حركة يده لا نفس الحركة ولا هيئتها المتّصلة بالحركة وانما هيئة الكتابة هي شعاع هيئة حركة يد الكاتب ولهذا نعبر عن هيئة الكتابة بانّها هيئة حركة اليد المنفصلة من جهة أنّ هيئة الكتابة هيئة حركة يد الكاتب لكن لحركة يده هيئتان هيئة متّصلة بالحركة لاتفارقها اذ لاتتحقق الحركة الا بها وهيئة منفصلة عنها وهي التي تقوّمت بها الكتابة والمنفصلة شعاع للمتّصلة واما بمعنى أنّ ما فى زيد نفس ظهور ما فى الذات اى تنزّله بنفسه فى مراتبه الى زيد وعمره او حصّة من الذات وصلت الى زيد ولا يصح للمصنّف واتباعه شىء من ذلك لانه ان كان النازل اثرًا من فعل الذات مخترعًا لا من شىء صحّ لنا ذلك ولا يصح لهم لانّ اثر فعل الذات المخترع لا من شىء لا يصح ان يكون فى الذات والآلم يكن مخترعًا فعلى هذا يكون المعطى فاقدًا له فى ذاته لانه لاحق بالصفات السلبية نعم يكون العبارة عنه فى حق الحق عز وجل ان معطى الشىء ليس فاقدًا له فى ملكه وان كان النازل ظهور ما فى الذات بمعنى تنزّله بنفسه فقد كانت الذات مختلفة الاحوال ومختلف الاحوال حادث وذلك بالنسبة الى احوال الظاهر والظهور فان حالة الظهور غير حالة البطون وان كانت فى مراتبه ولهذا حكموا على الوجودات بانّها تلحقها من المراتب عوارض تشوبها وهي نقائص وبها تميّزت من صرف الوجود وان كان النازل حصّة من الذات وصلت الى زيد فقد تجزّأت الذات وتكثّرت سواء قلنا إنّ تنزلات الحصّة وتكثّر مراتبها انما هي بالنسبة الى زيد خاصّة كما توهّموا ام مطلقًا وثانيا هل كانت هذه العطايا التي تزعمون انها فى الذات بنحو اشرف عنده معلومة متعينة بمعنى انه يعلم انّ فى ذاته اشياء غيره ام لم يعلم ان فى ذاته غيره فان كان يعلم فقد كان محلًّا لغيره فليس بصمدٍ لكون ذلك الغير له مدخل فى ذاته تعالى او يكون معروضًا أو عارضًا وان كان لم يعلم وانتم تعلمون فانتم اعلم منه بنفسه ويكون هذا ردًّا لقوله تعالى والله يعلم وانتم لاتعلمون .

فكون كمالاته و ما يجوز له يجب له لا يلزم منه انّ ما يخلق لخلقِه من كلّ ما يكون كمالاً في حقّهم يكون غير فاقِدٍ له في ذاته لكونه كمالاً في حقّه عز و جل فان جميع ما في الخلق من الايدى والارجل والاعين والرؤس والوجوه والالسن والعظام والشعر والبشر والعورات وآلات النكاح والمنى والحيض والاكل والشرب والنوم واليقظة والضحك والبكاء والحركة والسكون وغير ذلك مما خلق عز و جلّ لخلقه كمال في حقّهم فان الفاقد منهم شيئاً منها ناقص و كلّها ليست كمالات في حقّ الحق جلّت عظمته بل نقائص فملى قولهم انّ مُعطى الشىء ليس فاقداً له في ملكه وانّ ذاته بالفعل غير منتظرٍ لشيء يجوز عليه لان ما يجوز عليه يجب له فمثل هذه التّى ذكرْتُ هو سبحانه اعطاها عباده لحاجتهم اليها فاذا كانت في ذاته بما فيها من النقائص والمذامّ فاين صرف الوجود الذى يذكرونه فاعتبروا يا اولى الابصار .

و قوله: «فلا معرّف له ولا كاشف له الا هو» يعنى لا معرّف للوجود الصرف وهو الحق عز و جل بحيث يعرفه عباده الا هو لانه عز و جل لا يعرف من نحو ذاته وانما يعرف بما وصف به نفسه لخلقه ولا كاشف له الا هو هذا لا يصحّ على جهة الحقيقة وانما يصحّ على جهة المجاز بان يريهم آياته في الافاق وفي انفسهم حتّى يتبين لهم بما تعرّف به فيكشف لهم عن حقيقة ما اراد منهم من معرفته يعنى لا مبين لحقيقته اى حقيقة معرفته الا هو والكشف عن حقيقة ذاته لغيره عندنا غير ممكن على ما يُريدون اّما من جهته عز و جلّ فكّل ما يجوز عليه فقد وجب له لانه كما قدّمنا غير متوقع ولا منتظرٍ اذ ليس فيه فقد ولا ما بالقوّة و تبيّنه لنفسه هو نفسه وقد كان منه ما فات الغايات وانقطعت دونه النهايات حتى خفى لشدة ظهوره عن كل ما سواه واما من جهة كلّ ما سواه فلان ظهوره لهم يفنيهم اصلاً في نفس الامر عند انفسهم وعنده سبحانه لان ظهوره بذاته كان وهو ذاته وهو الازل وفي رتبة الازل يمتنع وجود شىء سواه فقد امتنع ظهوره بذاته لغيره لعدم الغير في رتبة الظهور بالذات ولعدم بقاء الغير و لامتناع ثبوته و وجوده عند الظهور فقد امتنع ظهوره بذاته بمعنى ادراك احدٍ

سواه لا بمعنى انه لا يصح ظهوره بذاته لذاته اذ يجب ظهوره بذاته لذاته لانه هو ذاته فقد وجب انكشافه بذاته لذاته على نحو الحقيقة و امتنع انكشافه لما سواه على نحو الحقيقة و اما على نحو المجاز فهو ما تعرّف لخلقه بما وصف به نفسه لهم و هو حقائقهم .

فقوله « فلا كاشف له الا هو » واجب له على جهة الحقيقة و ممتنع لخلقه على جهة الحقيقة و جائز واقع لخلقه على جهة المجاز و ما جاز و وقع لهم و جب له معهم .

وقوله : « و لا برهان عليه الا ذاته » مثل قوله و لا كاشف له الا هو و قوله : « فشهد بذاته على ذاته ، الخ » اقتباس من قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو و مشيراً الى قول امير المؤمنين عليه السلام يا من دلّ على ذاته بذاته فاما شهادته في الآية ففيها وجهان :

احدهما ما قاله بعضهم من ان شهادة الحقّ للحقّ حقّ يعنون ان الشاهد و المشهود عليه و الشهادة واحدٌ و هو الحق الذي لا تعدّد فيه و لا تكثر فشهد بانه هو و ان لا اله الا هو و شهادة الملائكة انه هو و ان لا اله الا هو شهادة الرسم بالرسم للرسم و شهادة اولى العلم كنوع شهادة الملائكة الا ان ذلك عند عامّة الناس انّ شهادة الملائكة شهادة اصلية برزخية و اما عند الخصيصين فشهادة الملائكة فرعية ظلية و اما ما في الدعاء ففيه وجوه ذكرناها في شرح المشاعر و غيره و منها ان الذات المدلول عليها هي الذات البحث و الذات الدالة كذلك و الدلالة ما خلق من وصفه نفسه لخلقه بذواتهم او بآياته و امثاله في الافاق و في انفسهم او بما اشرق على خلقه من صفة و حدثه التي يستدلّون بها على وحدانيته و اشباه ذلك و منها ان المدلول عليها هي الذات البحث و الدالة هي معانيه اي معاني افعاله عليهم السلام و منها ان المدلول عليها هي العلامات التي لا تعطيل لها في كلّ مكانٍ و الدالة هي الذات البحث او هي العلامات او هي المعاني و منها ان المدلول عليها هي المعاني عليهم السلام و الدالة هي الذات البحث او المقامات او العلامات او المعاني و امثال ذلك فان كان المدلول عليها

هو الذات البحث فالدلالة بالايات سواء كانت الدالة هي الذات البحث ام المقامات ام المعانى وان كان غيرها فمناها ما سمعت مما يجوز عليه على نحو ما وصف به نفسه على السن اوليائه عليهم السلام لا على نحو الاراء المتشعبة التى هى طرق الضلالة الى النار و انما قلنا فى شهادة الملائكة و اولى العلم بما قالوا انها شهادة الرسم بالرسم للرسم لان وحدته عز وجل ليست وحدة شخصية كوحدة زيد توجد لفرد من طبيعة فان وحدة زيد ثبتت له من طبيعة الحيوان الناطق يعنى حصّة منها تميّزت بمميّزات شخصية يلزم منه التحديد بنفى ما سواه اى بانه هو لا عمرو ولا وحدة نوعيّة يتميّز بها الانسان من افراد انواع الحيوان ولا وحدة جنسيّة كما يتميّز بها الحيوان المتحرّك بالارادة من انواع الجسم النامى يعنى وحدة كليّة توجد لمعنى كلّى يتميّز بها مما يدخل معه تحت جنس واحد كما تكون لواحد من الجنس او الفَصْل او النوع او الخاصّة او العرض العامّ فانّها وان كانت كليّة بالنسبة الى ما تحتها الاّ انها جزئية بالنسبة الى ما فوقها تميّز بمميّزات نوعيّة او جنسيّة كلّ واحدة عما يشار كها ممّا يدخل معها تحته فإنّ هذه الوحدات اضافية لتركبها من الحصص والمعيّنات المتألّفة من الهيئات والاعراض والهندسة من النسب والاضاع المتممات لقوابلها والمكمّلات لها اذ ليس واحدة منها حقيقية لانّها مؤلّفة من ابعاد معنويّة وصوريّة وحسيّة ومن اجزاء وابعاض جوهريّة وعرضيّة اذا توجّه اليها الفؤاد والقلب و النفس حلّلتها بخلاف الحقيقية فانّ الفؤاد يشهد امثالها بسيطة والقلب يدرك اياتها متّحدة و النفس ترى اثارها واحدة و كلّ ذلك فى المحالّ الثلاثة الخارج و الذهن و نفس الامر لا اله الاّ الله الواحد الاحد الصمد الذى لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفؤ احد.

وقوله: «و ماهيّة من الماهيات» يمكن ان يجعل عطفاً تفسيرياً لمعنى كلّى كما هو فى نفس الامر اذ لا يكون شىء يصدق عليه اسم الشئيّة الاّ وهو ماهيّة لانّها هى هويّته من جهة نفسه والظاهر انه اراد بالمعنى الكلّى ما كان من الكلّيات الخمس فيكون الماهيّة اعم و على كل تقدير فانّ الوحدة التى تحصل

للمعنى الكلى والماهية لا تكون حقيقةً بل قد تكون وحدة شخصية وهى انما يحصل من التحديدات والمميزات او نوعية او جنسية وهى تكون كذلك وان كان لا يلزم فى افراد مشخصاتهما الخصوص كما فى الشخصية بل يكفى فيها الخصوص الاضافى لا الحقيقى واعلم ان الخصوص الذى هو منشأ الوحدة يختلف باختلاف العوالم فخصوص الاجسام لا يصلح ان يقوم مقام خصوص الملكوت من المجردات عن المواد العنصرية وخصوص الملكوت الذى هو عالم النفوس والطبائع وجواهر الهباء لا يصلح لتخصيص الجبروت لما فيه من الهندسة الظاهرة وخصوص الجبروت الذى هو عالم العقول لا يصلح لتخصيص عالم الامر السرمدى لما فيه من الهندسة الباطنية وخصوص عالم الامر السرمدى لا يصلح لتخصيص الازل عز وجل لما فيه من اعتبار التعدد لانه خلق بنفسه فالوحدة الازلية لا يشابهها شىء وما سواها من الوحدات فهو ظلٌ وحدة فعل الازل وفعل الازل وحدته مثل وحدة نفسه وبدلها.

قال: ولا ايضا وحدة اجتماعية توجد لعدة من الاشياء وقد صارت بالاتحاد فى الوجود او الاجتماع شيئا واحداً ولا اتصالية كما فى المقادير والمقدّرات ولا غير ذلك من الوحدات النسبية كالتماثل والتجانس والتشابه والتطابق والتضائىف ايضا كما ستعلم وان جوّزته الفلاسفة والتوافق وغير ذلك من اقسام الوحدات الغير الحقيقية.

اقول: ايضا ليس الوحدة التى يوصف بها تعالى وحدة اجتماعية وهى توجد من اجتماع اشياء كما تقول بعثك هذا الذى فى الصندوق فتشير اليه باشارة الوحدة مع ان فيه ذهباً وفضةً وجوهرأً وثياباً لاعتبار المجموع من حيث الاجتماع وقد صارت بالاتحاد فى الوجود اى الحصول والظهور واحداً كالموجود المجتمع من الوجود والماهية وكالكسر والانكسار فان الوجود والكسر متوقفان فى الظهور اى الكون فى الاعيان على الماهية والانكسار والماهية والانكسار متوقفان فى التحقق الذى يحصل الكون فى الاعيان على الوجود والكسر فاحدهما متوقف على الاخر فى الحصول فصار الشىء الواحد

منهما لاتّحادهما فى الوجود اى الحصول و كذلك ما يحصل من الاجتماع كما
مثّلنا بما فى الصّندوق و كذلك الوحدة الاتّصاليّة كما فى المقادير كالعشرة فان
وحدتها انما حصلت من انضمام خمسة الى خمسة و كالمقدرات كالدرهم
العشرة فانّ وحدتها من انضمام خمسة دراهم الى خمسة دراهم فلما اتّصلت
الخمسة الثانية بالاولى فى المقدار و المقدّر كانا بالاتصال شيئاً واحداً حتّى يقال
هذه عشرة و تلك عشرة و كذلك فى التّمائل كما فى الاجناس و الانواع و
الاصناف فان وحدة الجنس و النوع و الصنف مع كثرة افراد كلّ منها انما هى
من جهة تّمائل افرادها و كذلك التجانس و الفرق بينهما انّ التّمائل يُعنى به ما
كانت الافراد من صنف واحد كالتركى و التركى او من نوع واحد كزيد و عمرو
او من حصّة جنس كالانسان و الفرس اذا لحظ منهما الحصّة الحيوانية او تقول
كحيوانية الانسان و الفرس و اما التجانس فيراد منه مثل الانسان و الفرس فانّهما
من جنس واحد فتقول هذا الحيوان فيدخل فيه الانسان و الفرس و هذا الجسم
النامى فيدخل فيه الحيوان و الشجر و التشابّه كوحدة الامثال على الظاهر
كوحدة مثل المنافقين مع مثل الذى استوّقد ناراً كما ذكره سبحانه و انما قلّت
على الظاهر احترازاً عمّا يذهبون اهل التأويل من ان مثل المنافقين هو بعينه مثل
الذى استوقد ناراً فتكون على هذا الوحدة هنا شخصيّة لا وحدة تشابه كما اراد
المصنّف لان المشبّه عندهم عين المشبّه به فلا تعدّد فى نفس الامر و كذا فى
كل تشبيه فى الكتاب و السنة المنقولة باللفظ لان المنقولة بالمعنى ربّما كان
الناقل ليس ممن لم يصل الى هذا المقام و انما نقل على مدلول اللغة ظاهراً و
وحدة التّطابق قد تحصل باعتبار مطابقة الصفات او التعلّق او المعانى او للدّوات
او المقادير فتلاحظ الوحدة فى جهة التّطابق فى كلّ شىء بنسبته و اظهر ما يعبر
عنها فى الضدّ و المخالف و المقابل فيقال مثلاً هذا ليس باسود فتريد كل ابيض
لانه ليس باسود و كل اسود لانه ليس بابيض و فى زيد فى الدار زيد مبتدأ و
الجار خبر و ان شئت قلّت و المجرور خبر و زيد ليس بقائم اى قاعد او جالس و
ليس بقاعد اى قائم او منتصب و كذا المترادف فى المعانى و الحاصل تنظر جهة

التطابق فيتحد المتعدد فيها وح يدخل التطابق في التشابه مع تطابق الصفات و
في التجانس مع تطابق المعاني و في التماثل مع تطابق الذوات و وحدة
التضاييف في كل شيئين توقّف كلّ واحدٍ على الآخر في جهة التوقف فيجرى
في الستة السابقة من حيث الصدق اللغوي .

و قوله : « وان جَوّزته الحكماء » يعنى بان تكون وحدة التضائيف يجوز
اطلاقها على الله عز و جلّ لقولهم بالايجاب فيكون الفاعل يلزمه المفعول و
لا ينفك عنه و المصنف قد ذكر ذلك في الكتاب الكبير و نصره و ان لم يقل
باللفظ ان الفاعل الحق عز و جل فاعل موجب قال : فصل في ان المعلول من
لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصوّر بينهما الانفكاك ، بيانه ان الفاعل اما ان
يكون لذاته مؤثراً في المعلول ام لا يكون فان لم يكن تأثيره في المعلول لذاته
بل لا بد من اعتبار قيد آخر مثل موجود او صفة او ارادة او آلة او معالجة او غيرها
لم يكن ما فرض فاعلاً فاعلاً بل الفاعل انما هو ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك
المجموع كالكلام في المفروض اولاً فاعلاً الى أن ينتهي الى امر يكون هو
لذاته و جوهره فاعلاً ففاعلية كل فاعل تام الفاعلية بذاته و سنخه و حقيقته لا
بامر عارض له فاذا ثبت ان كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل و بهويته مصداق
للحكم عليه بالافتضاء و التأثير فيثبت ان معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه
المنتسبة اليه بسنخه و ذاته انتهى ، لكنه لم ينته عما يقول فقد اثبت له وحدة
التضاييف من حيث لا يشعر فان قلت هذا لا يلزم المصنّف لانه عنده ان الوجود
حقيقة واحدة و انما الوجودات شؤون تلك الحقيقة الغير المجعولات و هي غير
مباينة لتلك الحقيقة بل القابل و المقبول و الفاعل و المفعول شيء واحد
فلا يتحقق التضاييف الا في المتباينات و حيث ذهب الى الاتحاد لم يكن قائلاً
بجواز وحدة التضاييف عليه تعالى لان هذه الوحدة حقيقية بخلاف الحكماء من
المشائين فانهم جَوّزوا عليه تعالى وحدة التضاييف لان افراد الوجودات عندهم
مباينة له ليست من سنخ واحد عندهم فوجود الواجب مغاير لوجودات
معلولاته و حيث كانت لازمة لذاته غير منفكة عندهم عنها لتامة عليته كانت

مرتبطةً به ارتباطاً غير معلوم الكنه اذ يلزم من معلوميته امّا معلومية علته او انفكاكها عنها والمعلومية ممتنعة والانفكاك ينفيه تمامية العلة والمصنف منع من ذلك التجويز لتوقف الوحدة على لحاظ المغاير بخلاف ما ذهب اليه فان المغايرة صورته قلّت انما قلّت اثبت له تعالى وحدة التضايّف من حيث لا يشعر لانه توهم انّ هذا التضايّف ليس حقيقياً لعدم مغايرة العلة للمعلول بل هذه الوحدة هي الحقيقية وهو توهم فاسد من وجوه:

الاول انا قد اثبتنا المغايرة والمباينة بالادلة الثقلية من الكتاب والسنة والعقلية الضرورية فان مختلف الحالات والمتغيّر الاطوار والمراتب كيف يصحّ اتحاده بالازلي ويكون من سنخه.

الثاني لو سكتنا عن المغايرة في الحقيقة فكيف نسكت عن الاعتبارية فان المعلولات انما قيل لها ذلك لفرض المغايرة والا لما صح تأثير الشيء في نفسه بدون فرض مغايرة او حمله عليه او ان يصدق عليه كلام لم يصدق من جهة صدقه عليه ومهما فرضت المغايرة بكل اعتبار وجبت المغايرة بين الواجب وغيره لانّ الازل لا يجوز عليه الفرض والتقدير والامكان والاحتمال وان جاز ذلك في العلة الغير الواجبة بالذات وبين معلولها في بعض الاحوال لوجود الحالة الجامعية بينهما وهي الامكان بخلاف الواجب بل امّا تقول هو الله ولا علة ولا معلول ولا ظاهر ولا مظهر ولا مؤثر ولا تأثير فتسقط جميع ما يصدق على الخلق مما جلّ ودقّ واما ان تقول هو الله و خلقه فتثبت تلك الامور وما اشبهها للخلق وتنفيها عن الحق عز وجل بكل اعتبار كما قال الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه.

الثالث انّ الربط لا يتحقّق الا بين حادثين للزوم الاقتران والاجتماع والمشابهة التي لا تكون الا في الممكنات وذات الله عز وجل لا يكون بينها وبين شيء غيرها اجتماع ولا اقتران ولا مشابهة ولا افتراق ولا غير ذلك من احوال الخلق لا في نفس الامر ولا في الخارج ولا في الذهن.

الرابع قد اثبتنا بالكتاب والسنة واتفاق العقول على ان الفاعل لا يكون

فاعلاً بذاته الآ الفاعل بالطبيعة على زعمهم ايضاً بل اما يكون فاعلاً بفعله واما ان يكون غير فاعل لذلك المفعول فانه اذا لم يكن المفعول صادراً بفعل الفاعل لم يكن الفاعل فاعلاً لذلك المفعول ولا المفعول مفعولاً له ثم لو جاز ان يكون فاعلاً بذاته وهى البسيطة المطلقة المنزهة عن جهةٍ و جهةٍ و حيث و حيث و عن كل ما سوى محض الذات البحث لزم ان تكون على الدوام فاعلةً لمفعول واحدٍ لا ينتهى لعدم انتهائها ولا يتعدّد لعدم تعدّدها ولا يختلف فى ذاته ولا فى صفاته لعدم اختلافها كذلك اذ أقلّ احواله ان يكون على هيئة علته كالصورة فى المرءة فكما تكون على هيئة المقابل فى الانتهاء وعدمه والتخطيط كذلك يكون المفعول فيكون غير متناهٍ وغير مختلفٍ و اذا ثبت انه فاعل بالاختيار بمعنى انه ان شاء فعل و ان شاء ترك لان الاشياء واقفة على باب التكوين اعنى التمكين حتى يؤدّن لها بالخروج الى عالم الكون والآ لكان تعالى يخاف الفوت فلا يكون ذا آناةٍ تعالى سيدى و مالكى لا كما يتوهمه المصنف و اتباعه من انه فاعل بالرضى او بالعناية لما فى ذلك و ما اشبهه من المفاصد و يأتى فى محلّه الاشارة الى شىء من ذلك انشاء الله تعالى انتهت المفعولات الى فعله لانّها اثاره من حيث موادّها و امثاله من جهة صورها كما ان حروف الكتابة صورها امثال هيئة حركة يد الكاتب فاذا انتهت الاشياء الى فعله المحدث كما قال امير المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله و الجاه الطلب الى شكله هـ . كان الربط بين الفعل و المفعول موجبا للتضاييف و وحدته غير حقيقية فمن جعل وحدة التضاييف بين الواجب و بين خلقه فقد الحدّ سواء جوّزها على الله سبحانه ام لا و سواء جعل الخلق مباينين للخالق ام لا الا انّ من جعلها مباينة فالحاده من وجهين :

احدهما دعوى الربط بين الخلق و بين الحق تعالى .

و ثانيهما اطلاق وحدة التضاييف عليه و من لم يجعلها مباينة للخالق فالحاده من وجوه لا تحصى لا حول و لا قوة الا بالله العلى العظيم .
و من الواجب على ان اتكلم على كلام المصنّف الذى نقلناه من الكتاب

الكبير لحاجة الناظر الى ذلك ولا بتناء كثير مما يأتي عليه فاقول ان الاستقصاء مما لا ينبغي لآتى اذكر كثيرا من ذلك فى اثناء كلامى فى المقام المناسب له سواء ذكرته هنا ام لم اذكره كما هى عادتى و ثانيا يطول الكلام فيه بحيث نخرج عن المقصود زيادة عن المعتاد فقله : «فصل فى انّ المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك» ، فيه ان هذا انما يصحّ اذا كان الفاعل فاعلاً بالايجاب لا بالاختيار ثم ان كان فاعلاً بالايجاب وقيل بمباينته له لزم الاقتران خاصة ولو قيل بعدم مغايرتها لزم الاتّحاد ويكون التعبير بانها من اللوازم انما هو بملاحظة تأخرها عن العلّة رتبة ويلزم منه القول بالمباينة و المغايرة اذ الشئ الواحد لا يصح فرض تأخره عن نفسه رتبة ولا تأخر بعضه عنه لانه ح ليس بواحد ولا فرض العلّة والمعلوليّة ولا اللآزميّة والملزوميّة لكونها من ملزومات المغايرة وعدم تصوّر الانفكاك لا يصحّ الا فى الشئ الواحد البسيط الحقيقى والا فكل اثنين يتصور الانفكاك بينهما الا بلحاظ حال الربط فانهما من هذه الحيثية لا يتصور الانفكاك او ان الاثنيّة اعتباريّة فانها عندهم يقولون هى من حيث المفهوم يعنى ان كونهما اثنين من حيث تغاير المفهومين وفى الذات واحد والكل ليس بصحيح فان لحاظ الحيثية لا يوجب الاتّحاد ولا عدم تصوّر الانفكاك فى غير حال اللحاظ وتغاير المفهومين اذا كان فى الشئ المتّحد فى الخارج وفى نفس الامر يوجب كذب الذهن فصدق تغاير المفهوم يوجب التعدّد اذ الاعتبار من اقسام الحوادث الواقعة فانّ الذات الواحدة لا يمكن اعتبار تعددها الا من جهة الصفات او الاجزاء او الجزئيات الطبيعية و كلّ ذلك منافٍ لوحدة الذات اذا اخذت فيها على نحو الحقيقة فانه لو اعتبر ما ليس بواقع متحقّق أنّه واقع متحقّق اّمّا فى الاكوان او الامكان لم يكن ذلك الاعتبار صحيحاً وان كان فى الاكوان او الامكان كانت الذات متعدّدة اّمّا خارجاً و اّمّا حكماً وليس واحداً ممّا هو هكذا بواحدٍ بسيطٍ فى الحقيقة بل هو متعدّد متكثر و قوله : «بيانه ان الفاعل اّمّا ان يكون لذاته مؤثراً فى المعلول أو لا يكون» ، جوابه انّ الفاعل مؤثر فى المعلول بفعله لانه لو كان مؤثراً فيه لذاته

فالتأثير ان كان متأخراً عن المؤثر رتبةً كان هو من الفعل كما هو المعقول و الواقع وان لم يكن متأخراً فان كان هو الذات بكل اعتبارٍ كانت الذات فعلاً و يلزم منه مع اتفاق العقلاء على حدوث الفعل بكل انواعه واصنافه وافراده ان تكون الذات فعلاً و هو يستلزم فاعلاً يحدثه و يحدث به و يقيمه و يقيم به و ان كان غير الذات لزم تعدد القدماء و تكثر الامثال الازليّة و ايضاً لو كان مؤثراً لذاته لاختلفت احواله لان التأثير متأخر عن المؤثر و لو فى الفرض و الاعتبار و لو بالمفهوم فحالة التأثير بعد حالة الذات فى نفسها و المتغير الاحوال و مختلفها حادث بلا خلاف و لو كان فيما يعلمه ، و قوله : « فان لم يكن تأثيره فى المعلول لذاته بل لا بد من اعتبار قيدٍ اخر » ، جوابه لا بدّ من اعتبار قيدٍ آخر و هو الفعل اى المشيّة و الارادة و الابداع كما قال الرضا عليه السلام اسماءها ثلاثة و معناها واحد و قوله : لم يكن ما فُرض فاعلاً فاعلاً بل الفاعل انما هو ذلك المجموع ، جوابه ان ما فرضه المصنف من كون الذات البحث فاعلاً لم يكن فاعلاً اذ لو فرض ذلك لزم ما قلنا فلا بدّ من قيدٍ يسند الفعل به اليه و هو المشيّة و الارادة اعنى الفعل و ليس المجموع فاعلاً بل الفاعل مثالُ الذاتِ البحثِ بفعله اعنى المشيّة و الارادة و المعلول يستند الى الفعل و الفعل يحدثه الفاعل بنفسه اى بنفس الفعل و اقامه بنفسه فهو قائم بالفاعل قيام صدور و بنفسه قيام تحقّق اى قياماً ركنيّاً و المعلول قائم بالفعل قيام صدور و باثر الفعل قيام تحقّق اى قياماً ركنيّاً و ليس المعلول مستنداً الى الفاعل لذاته و لا الى المجموع بمعنى صدوره من كلّ من الفاعل و الفعل على سبيل التعاقب او التبويض و التوزيع او من القدر المشترك بينهما و الفاعل على الحقيقة ليس هو الذات البحث و الا لزم ما قلنا سابقاً من انه يكون فاعلاً لمعلول واحدٍ غير منتهى التمام على الدوام بل الفاعل هو الذات الظاهرة بالمفعول و هو الذى عنيناه بمثال الذات اعنى الصفة العنوانية و المعلولات تنتهى الى الفعل كما قال مقتدانا امير المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله و الجأه الطلب الى شكله هـ . و شكل المخلوق هو الفعل لانه مخلوق و لان هيئة المخلوق من هيئته كما قلنا بان هيئة الكتابة من هيئة حركة يد

الكاتب لا أنها تنتهى الى الفاعل و قوله: «الى ان ينتهى الى امر يكون هو لذاته و جوهره فاعلاً»، جوابه ما قلنا انه لا تكون الذات فاعلاً و إنما الفاعل مثالها الا ترى زيدا مرة يفعل و مرة لا يفعل و لو كانت ذاته بنفسها هى الفاعلة لكانت الفاعلية عين حقيقتها فلا تتحقق إلا فاعلةً ولكنها اذا لم تفعل فهى الذات حقيقة و اذا فعلت فهى حينئذ قد لبست ثوباً اعنى المثال الذى هو ظهورها بالفعل اى فعلها لما ظهرت به و ذلك المثال من الذات بمنزلة القائم من زيد و القائم من زيد اذا فتشت عن حقيقته وجدته اسماً لفاعل القيام لا لذات زيد فهو فى الحقيقة مصاغ من فعل زيد للقيام و من القيام الذى هو اثره فجعل اسماً لفاعل القيام و مثاله كالحديدة المحماة بالنار فان ذلك فاعل الاحراق لان الحرارة التى هى فعل النار هى المحرقة و الحديدة محلها الحامل لها فالعالم العارف بالله سبحانه ينتهى عنده الكلام الى امر يكون هو بفعله فاعلاً لا بذاته و قوله: «ففاعلية كل فاعل تام فاعلية بذاته و سنخه و حقيقته لا بامر عارض له»، جوابه ان الفاعلية لا يتحقق بذات الفاعل كما لا يقال ان المقابل للمرأة هو الفاعل للصورة و إنما تتحقق للشيء بكونه فاعلاً بفعله و لذا سمي بالفاعل و ليس كون الفاعل فاعلاً بفعله يلزم منه انه ليس بتمام لا احتياجه فى فاعليته الى فعله كما نبه المصنف عليه بقوله كل فاعل تام لان الشيء لو تحققت له الفاعلية بدون الفعل و توقفت فاعليته على الفعل اتجه كلام المصنف لكن الذات البحث لا يتصف بصفات الخلق لذاته و هى صفات الاضافة اى التى مفاهيمها تنشأ عن الارتباطات كالفاعلية فانها تقتضى فعلاً و مفعولاً و الخالق و الرازق و المعطى و ما اشبه ذلك فان صفات الاضافة صفات الخلق و لا يجوز أن يتصف بها الحق تعالى و الفاعلية إنما يوصف بها من يفعل و فعل نعم الذات البحث متصفة بمعنى الفاعلية و لا فعل و لا مفعول و معناها هو القدرة و العلم و كذلك سائر صفات الخلق فالذات بنفسها تامة و فوق التمام بمعنى الفاعلية الذى هو ذاتها اعنى القدرة و العلم المطلقين فلا يلزم من قولنا ان الفاعل لا يفعل بذاته و الا كما كان فاعلاً و انما يفعل بفعله نسبة الاحتياج و النقص فان قلت يلزم على قولك انه تعالى لا يوصف بالعلم و

القدرة والسمع والبصر لان مفاهيمها اقتضاء الاضافة فالعلم يقتضى عالما ومعلوما وكذلك الباقي وهذا خلاف ما عليه كل العلماء والحكماء والعقلاء قلت نعم الامر كما قلت فان العلم المقتضى معلوماً والقدرة المقتضية مقدوراً والسمع والبصر وغيرهما لا يصح ان يوصف بها تعالى لانها صفات فعلية وانما يوصف بمعانيها وهو العلم والقدرة وكذلك يوصف تعالى لذاته بمعنى الخالق وهو القدرة والعلم ولا يوصف لذاته بالخالق لانه من صفات الافعال واما اذا سمعت عنهم عليهم السلام يقولون هو سبحانه عالم يريدون به العلم الذى هو ذاته وهو تعالى لذاته عالم ولا معلوم وقادر ولا مقدور واما المقتضى للاضافة فهو من صفات الافعال لا توصف به الذات البحث وكذلك الفاعل فافهم ان وُقِّتَ للهدى فهمت والله سبحانه ولى التوفيق ففاعلية كل فاعل تام الفاعلية بفعله لا بذاته وسنخه وقوله: «فاذا ثبت ان كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل وهويته مصداق للحكم عليه بالاقضاء والتأثير»، جوابه لم يثبت من هذا شيء وانما الثابت انه بفعله فاعل وان هويته تعالى لو كانت مصداقاً للحكم عليه بانها تقتضى لذاتها الفاعلية والتأثير لكان فاعلاً فى الازل ومؤثراً فى الازل وقد ثبت ان الازل هو الذات البحث فاما ان يكون مؤثراً فى ذاته او يكون فى ذاته شيء غيرهما يكون مؤثراً فيه او يكون الازل شيئاً غير الذات قديماً فتتعدد القدماء ويكون وقتاً او مكاناً والتأثير فيه نفسه باحداثه او بعضه او يكون فيه غير الحق تعالى فتتعدد القدماء ويكون محلاً او وقتاً لما احدث فيه وقوله: «فيثبت ان معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة اليه بسنخه وذاته»، جوابه انه لم يثبت ان معلوله من لوازمه الذاتية بل الثابت فى نفس الامر ما سمعت حكاية بعضه من كلامنا وفى قوله: «المنتزعة منه»، تصريح الى ان الاشياء عند المصنف ان لم نقل انه لم يرد انها اجزاء منه تُقْتَطَعُ تَنْفَصِلُ منه بعد ذلك اللزوم بذاتها او تُنْتَزَعُ منه بصورها واشباحها مع بقاء حقائقها كل فى رتبته من الذات وانما تنفصل من حقائقها التى فى ذاته كانفصال النار من الحجر بالزناد وانفصال اللفظ من النفس او تنحط منها صورها واشباحها واطلقتها مع بقاء حقائقها فى

ذاته متّحدة بها او قائمة بها قيام عروضٍ او معلّقة به تعليق الظل بالشاخص وفي كل ذلك تثبت المغايرة ويثبت التضاييف فتجوزيه لهذه الوحدة عليه عين تجويز القوم المشائين و لهذا قلنا من حيث لا يشعر وقوله: «المنتزعة عنه»، صريح في اخذها من الذات البحث وقوله: «المنتسبة اليه»، محتمل لاحد الوجوه التي ذكرناها في كيفية الانتساب وقوله: «بسنخه وذاته»، صريح في انّ الاخذ بالافتطاع وهذا هو المرجو من جناب المصنف من الوقوع في ذات الله سبحانه وتعالى.

ثم نرجع الى كلامه في هذه الرسالة فنقول وقوله: «والتوافق» يعنى انّ الوحدة الحاصلة من توافق شيئين في جهة تكون غير حقيقية كوحدة توافق الاربعة والستّة في النصف فان النصف في نفسه وان كان واحداً الا انه منسوب الى متغيّرين فلا تكون حقيقية فلا تصدق عليه تعالى واقول ان جميع الوحدات التي ذكرها تكون صادقة عليه تعالى على ما قرّره من كلامه ليس منها شيء يخرج عن الوحدة الحقيقية التي عناها من كلامه حين اثبت التلازم بين الذات و معلولاتها واحال تصوّر الانفكاك بينهما ومنعه لذلك ممنوع بما يلزم من اعتقاده الذي اثبته وبرهن عليه.

قال: «بل وحدته وحدة اخرى مجهولة الكنه كذاته الا انّ وحدته اصل الوحدات كما ان وجوده اصل الوجودات فلا ثاني له وكذا علمه الوجداني نفس حقيقة العلم الذي لا يشوبه جهل فيكون علما بكل شيء من جميع الوجوه وهكذا القول في جميع صفاته الكمالية».

اقول: هو يريد انّ وحدته مغايرة لجميع الوحدات كما ذكر قبل هذا الكلام بلا فاصلة ويّنه وجه ذلك انّ وحدته تعالى مجهولة الكنه كذاته وما سواها معلومة الكنه ثم يّنه انّ وحدته المجهولة الكنه اصل لسائر الوحدات يعنى انّها استقصّ جميع الوحدات كما ان وجوده كذلك لجميع الوجودات و علمه ايضا استقصّ لجميع العلوم وقدرته و سائر صفاته اصول لسائر صفات الخلق.

وَقَوْلُهُ: «كَذَاتِهِ» لَا يُرِيدُ بِهِ أَنَّ الْوَحْدَةَ مُعَايِرَةٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ لِذَاتِهِ وَإِنَّمَا
الذَّاتُ لَمَّا كَانَتْ مَعْرُوفَةً عِنْدَ الْكُلِّ بِأَنَّهَا مَجْهُولَةٌ الْكُنْهَ وَالْوَحْدَةُ لَمْ تُعَرَفْ
بِذَلِكَ عِنْدَ الْكُلِّ وَإِنَّمَا يَعْرِفُ ذَلِكَ الْعَارِفُونَ بِاللَّهِ مِنْ أَنَّ وَحْدَةَ ذَاتِهِ هِيَ عَيْنُ ذَاتِهِ
فَشَبَّهَهَا فِي هَذِهِ الْمَجْهُولِيَّةِ بِهَا وَمَرَادُهُ أَنَّهَا هِيَ هِيَ وَالْأَمْرُ الْوَاقِعُ كَذَلِكَ بِقَيْنَا فِي
كَوْنِ وَحْدَتِهِ الْمَجْهُولَةِ الْكُنْهَ أَصْلًا لِجَمِيعِ الْوَحْدَاتِ الْحَادِثَةِ كَمَا أَنَّ وَجُودَهُ
تَعَالَى أَصْلًا لِجَمِيعِ وَجُودَاتِ الْحَادِثَاتِ وَكَذَلِكَ صِفَاتُهُ كُلُّهَا أَصْلًا لَصِفَاتِ خَلْقِهِ
وَهَذَا هُوَ الْمَعْرُوفُ مِنْ مَذْهَبِهِ وَمَذْهَبِ أَتْبَاعِهِ الْقَائِلِينَ بِوَحْدَةِ الْوُجُودِ
الْأَتَسْمَعُهُمْ يَقُولُونَ مَعْطَى الشَّيْءِ لَيْسَ فَاقْدَأْ لَهُ فِي ذَاتِهِ فَذَا قُلْتُ لَهُمْ الْحَجَرُ فِي
ذَاتِهِ وَالثَّمَرُ قَالُوا نَعَمْ بَوَاجْهِهِ أَكْمَلُ وَنَحْوِ أَشْرَفُ وَرَبَّمَا مِثْلُ بَعْضُهُمْ ذَلِكَ بِالنَّارِ
فِي الْحَجَرِ فَانْهَازَ كَامِنَةً فِي الْحَجَرِ كَذَلِكَ الْأَشْيَاءُ كَامِنَةً فِي ذَاتِهِ وَكَمَا أَنَّهُ إِذَا حَكَّ
الْحَجَرُ بِالزَّنَادِ خَرَجَتِ النَّارُ وَهِيَ مِثَالُ الْكَامِنَةِ لِذَاتِهَا بِحَيْثُ إِذَا خَرَجَتْ نَقَصَ
كَمُّ الْكَامِنَةِ وَفَقَدَ الْحَجَرُ شَيْئًا مِمَّا هُوَ كَامِنٌ فِيهِ بَلِ الظَّاهِرُ مِثَالُ الْكَامِنَةِ نَزَلَ مِنَ
الْكَامِنَةِ وَلَمْ يَفْقَدْ الْحَجَرُ شَيْئًا مِمَّا فِيهِ كَذَلِكَ ذَوَاتُ الْأَشْيَاءِ وَصِفَاتُهُمْ إِذَا نَزَلَتْ
مِنْ غَيْبِ الذَّاتِ فَاتَّمَا نَزَلَ مِثَالُهَا وَشَبَّهَهَا وَمَا فِي الذَّاتِ بَاقٍ فِي رَتْبَتِهِ لَمْ يَتَحَوَّلْ
وَلَمْ تَفْقَدْهُ الذَّاتُ قَالَ الْمُصَنِّفُ فِي الْمَشَاعِرِ فِي كَيْفِيَّةِ عِلْمِهِ تَعَالَى بِكُلِّ شَيْءٍ
فَذَاتُهُ أَحَقُّ بِالْأَشْيَاءِ مِنَ الْأَشْيَاءِ بِنَفْسِهَا فَحُضُورُ ذَاتِهِ تَعَالَى حُضُورُ كُلِّ شَيْءٍ فَمَا
عِنْدَ اللَّهِ هِيَ الْحَقَائِقُ الْمُتَأَصِّلَةُ الَّتِي نَزَلَ هَذِهِ الْأَشْيَاءُ مِنْزِلَةُ الْأَشْبَاحِ وَالْإِظْلَالِ
انْتَهَى، وَقَالَ الْمَلَامُ مُحَسِّنٌ فِي الْكَلِمَاتِ الْمَكْنُونَةِ فَإِنَّ الْكُونَ كَانَ كَامِنًا فِيهِ
مَعْدُومُ الْعَيْنِ وَلَكِنَّهُ مُسْتَعِدٌّ لِذَلِكَ الْكُونَ بِالْأَمْرِ وَلَمَّا أَمَرَ تَعَلَّقَتْ إِرَادَةُ الْمَوْجِدِ
بِذَلِكَ وَاتَّصَلَ فِي رَأْيِ الْعَيْنِ أَمْرُهُ بِهِ ظَهَرَ الْكُونَ الْكَامِنُ فِيهِ بِالْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ
فَالْمَظْهَرُ لِكُونِهِ الْحَقُّ وَالْكَائِنُ ذَاتُهُ الْقَابِلُ لِلْكَوْنِ فَلَوْلَا قَبُولُهُ وَاسْتَعْدَادُهُ لِلْكَوْنِ
لَمَا كَانَ فَمَا كَوْنُهُ إِلَّا عَيْنُهُ الثَّابِتَةُ فِي الْعِلْمِ لَاسْتَعْدَادِهِ الذَّاتِي الْغَيْرِ الْمَجْعُولِ وَ
قَابِلِيَّتِهِ لِلْكَوْنِ وَصِلَاحِيَّتِهِ لِسَمَاعِ قَوْلِ كُنْ وَاهْلِيَّتِهِ لِقَبُولِ الْإِمْتِثَالِ فَمَا وَجَدَهُ إِلَّا
هُوَ وَلَكِنْ بِالْحَقِّ وَفِيهِ أَوْ نَقُولُ ذَاتُ الْأَسْمِ الْبَاطِنِ هُوَ بَعِينُهُ ذَاتُ الْأَسْمِ الظَّاهِرِ وَ
الْفَاعِلُ بَعِينُهُ هُوَ الْقَابِلُ فَالْعَيْنُ الْغَيْرُ الْمَجْعُولَةُ عَيْنُهُ تَعَالَى فَالْفِعْلُ وَالْقَبُولُ لَهُ يَدَانِ

وهو الفاعل باحدى يديه والقابل بالآخرى والذات واحدة والكثرة نقوش
فصح انه ما وجد شيئاً الا نفسه وليس الا ظهوره انتهى ، وحيث الزمناهم بالقول
بوحدة العلة التامة مع معلولها كما تقدم لأن ما لا يمكن تصوّر انفكاكه واحد و
تلك الوحدات التي نفاها اشياء معلولة له تعالى فهي لازمة لذاته لا يمكن تصور
انفكاكها وما لا يمكن تصوّر انفكاكه بسيط فهو واحد بوحدة حقيقة لان الذات
واحدة والنقوش كثيرة كما قالوا لزمهم اثبات ما نفّوا والاعتراف بما انكروا و
لزمهم ان تكون تلك الوحدات مجهولة الكنه لانها وحدة مجهول الكنه وقد
صرّحوا بكونها معلومة الكنه فيلزمهم اما كون معلومة الكنه مجهولة الكنه او
رفع الجهالة بالكلّ او خطأ قولهم فى الكلّ وذلك لأن وحدته عندهم اصل
الوحدات كلها كما ان وجوده اصل الوجودات و علمه اصل كل العلوم وكذلك
سائر الصفات ويريدون ان الوحدة حقيقة واحدة وكذا الوجود والعلم والقدرة
وغيرها فصرف الوحدة التي لا يشوبها شىء غيرها هي وحدته عز وجل وهي
عين ذاته تعالى وسائر الوحدات شئون لها قائمة بها انحطت بما عرض لها من
نقائص مراتب تنزلها من غير ان تلحق تلك النقائص لها لذاتها بل هي فى ذاتها
مبرأة عن شوب النقائص وكذلك صرف العلم الذى لا يشوبه جهل وصرف
القدرة التى لا يشوبها عجز وصرف الوجود الذى لا يشوبه عدم وكذا سائر
الصفات ما خلص وصفا فهو الواجب تعالى وما كان مشوباً فهو ما ينسب الى
الممكن من غير ان يلحق الشوب شيئاً منها لذاته فما ثبت للوجودات من الوجود
ثبت للوحدات من الوحدة الحق وسائر العلوم من العلم الذى هو حقيقة العلم و
لسائر القُدَر من القدرة التى هي صرف حقيقة القدرة وهكذا سائر الصفات و
يرد على قوله هذا على كل واحد منها ما ورد على الوجود صرفه ومشوبه على
قوله ما أوردناه ونورده واما على ما نقوله نحن تبعاً لاثمتنا عليهم السلام من ان
الذات البحت لا يلزمها شىء ولا تلزم شيئاً ولا تكون فعلاً ولا ارادة ولا مشيئة
لئلا تكون مستندة الى غيرها او مستندة لغيرها ولا تدخل مع غيرها تحت مفهوم
ولا فى قيد لفظ او معنى بل هي مبرأة من كلّ ما يجوز على غيرها فلا توصف

الّا بالوحدة الحقيقية التي لا يكون منشأها متوقفا على شيء غيرها .

وقوله : « وكذا علمه الوجداني نفس حقيقة العلم ، الخ » يريد به ما يريد في الوجود وقد يتّنا بطلان ارادته ومقصوده في ما تقدم وفي شرح المشاعر وغيره اذ علمه الوجداني هو ذاته الحق سبحانه وليس في ذاته الحق شيء غيره ولا يكون مطابقاً لشيء ولا مقروناً بشيء ولا واقعاً على شيء والعلم الذي يشير اليه المصنف هو ما يفهمه ولهذا يجعله مطابقاً للمعلوم واقعاً عليه ومقترناً به ولا شك ان كل ما يكون مفهوماً لاحد من الخلق او مطابقاً لشيء او واقعاً عليه فهو محدث وكذلك سائر الصفات .

وقوله : « فيكون علماً بكل شيء ، الخ » صريح في ان علمه الذاتي البحث متعلق بكل شيء ومطابق لكل شيء وواقع على كل شيء لان المفهوم من العلم ذلك اذ لو لم يكن متعلقاً بالمعلوم ومطابقاً له واقعاً عليه لم يكن علماً به ويلزمه اما ان يكون العلم في الامكان لان المعلومات كلها ممكنة او المعلوم في الازل لان العلم في الازل ويجيء هنا ما ذكرنا قبل من كون الازل ظرفاً او محلاً للغير من قديم او حادث والمعلوم المقطوع به ان الازل هو الذات الحق عز وجل وهو العلم الحق عز وجل فلا يكون وقتاً لغيره ولا محلاً لحادث ولا قديم ويجيء على كون العلم في الامكان كون الازل في الامكان وبالعكس بالعكس وكلاهما محال ولا يلزم من قولنا هذا كونه غير عالم بها بل هو عالم في الازل بها في الامكان فالعلم في الازل لا يخرج عنه لانه هو الازل ولو جاز ان يخرج منه كان ممكناً والمعلومات كلها في الامكان لا تخرج منه ابداً والتعلق بها في الامكان مع وجودها لا قبله وهذا هو العلم الاشراقي واذا اردت ان تتصور هذا فنضرب لك مثلاً وهو انك سميت حقيقة ولم يكن احد يتكلم فتسمع كلامه فاذا وجد من تكلم سمعت كلامه حين تكلم لا قبله ولا يقال لك قبل كلامه انك اصمت لست بسميع بل انت سميع ولكن لم يوجد مسموع فاذا وجد المسموع تعلق السمع به ووقع عليه وهذا التعلق والوقوع لم يكن قبل المسموع لانه نسبه و اضافته يوجد بوجوده ويفقد بفقده وانت على كل حال سميع بغير

اختلاف في حال سمعك بعده وقبله ومثله خروج الصورة منك في المرأة لم يكن قبل المرأة ولا بعدها والمنطبع فيها اشراق منك لم تختلف حالتك قبل الانطباع وبعده ولم يتجدد لك حال ولا اضافة ولا نسبة وانما المتجدد حال الانطباع فالاضافة والنسبة والتجدد للمنطبع في المرأة فافهم المثال و ترق منه الى معرفة الحق المتعال في مراتب التعريف ومعارض التوصيف واشرب صافياً ودع عنك ترهات الصوفية لانهم يقولون يعلمها في الازل مع ان المعلوم اذا لم يكن شيئاً كيف يعلم ما ليس بشيء ولكنهم يقولون هي في الازل اشياء واعيان ثابتة في الازل ولهم اختلافات في ذلك الثبوت والتحقيق فمنهم من يجعلها كالحصّة النوعية من الجنس فانّ حصّة الانسان من الحيوان لم يكن محدثاً لها وهي عينه باعتبار وغيره باعتبار والى هذا المعنى اشار الملا محسن في الكلمات المكنونة في ما تقدم مما نقلناه عنه في قوله فالعين الغير المجعولة عينه تعالى ومنهم من يجعلها شؤونات ابرزها من ذاته او شؤونات برزت من دون ابراز او صور علمية معلقة به تعلّق الظلّ بالشّخص او هي صور لذاته يخلعها تارة ويلبسها اخرى الى غير ذلك من الوسوس الشيطانية ثم اذا كانت في الازل فان كانت غيره تعددت القدماء ان قالوا بقدمها وكان الازل محلاً للحوادث ان قالوا بحدوثها وان قالوا كما في الكلمات المكنونة هي عينه فلم يعبرون عنها بالمغايرة والكثرة ويقولون هي وهو تعالى وان قالوا هي غيره فلم جعلوا غيره عينه وجعلوا له من عباده جزءاً انّ الانسان لكفورٌ مبين .

قال : قاعدة عرشية كلّ ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحده كل الاشياء لا يعوزه شيء منها الا ما هو من باب النقائص والاعدام والامكانات فانك اذا قلت ج ليس ب فحيثية كونه ج ان كانت بعينها حيثية انه ليس ب حتى يكون ج بعينه مصداقاً لهذا السلب بنفس ذاته فكانت ذاته امراً عَدَمِيّاً و لكن كل من عقل ج عقل ليس ب لكن التالي باطل فالمقدم كذلك فثبت انّ موضوع الجيمية مركب الذات ولو بحسب الذهن من معنى وجودي به يكون ج ومن معنى به يكون ليس ب وغيره من الامور المسلوبة عنه فعلم ان كل ما يُسلب عنه امر

وجودى فهو غير بسيط الحقيقة مطلقاً وكل ما هو بسيط الحقيقة فغير مسلوب عنه امر وجودى فثبت انّ البسيط كل الموجودات من حيث الوجود والتّمام لا من حيث النقائص والاعدام وبهذا ثبت علمه بالموجودات علماً بسيطاً وحضورها عنده على وجه اعلى واتمّ لان العلم عبارة عن الوجود بشرط ان لا يكون مخلوطاً بمادّة فافهم يا حبيبى واغتنم .

اقول : قوله « كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الاشياء » اى بكمال بساطته التى لا يمكن فيها فرض التعدّد والكثرة كل الاشياء لانه بحكم عكس النقيض امر وجودى لا يسلب عنه شىء كما ذكره فى المشاعر باطلٌ بعين ما استدلّ به فانه ائّما استدلّ على ذلك بانه اذا سلب عنه شىء واخذ ذلك السلب فى مفهومه لزم التركيب فتقول له بسيط الحقيقة امر بحث لا امر لا يسلب عنه شىء لان قولك انه امر لا يسلب عنه شىء مثل قولك امر سلب عنه شىء اذ فى الحالين يلزم التركيب فيلزم التركيب من امر وجودى و امر عدمى فيما فررت منه ويلزم التركيب من امر وجودى ومن امر وجودى فيما التجأت اليه وهو لا يسلب عنه شىء والتركيب من الوجوديّين اظهر فى التركيب واقبح لان لا يسلب نفى سلب وهو اثبات و ائّما البسيط اّنه امر بدون قيد على ان قولك فحيثيّة كونه ج ان كانت بعينها حيثيّة اّنه ليس ب يصح اذا اخذت الحيثيّة ولكن لو قيل بنحو ذلك كما يذهب اليه المتكلمون وامثالهم من تقسيم الصفات الى ثبوتية وسلبية فانهم اذا وصفوه بسلب مثل هو تعالى ليس بجسم ولكنهم لم يأخذوا حيثيّة السلب فى مفهوم الثبوت فلا يلزمهم المحذور الذى نذهب اليه تبعاً لساداتنا عليهم السلام اّنا اذا وصفناه فى التعبير عند التعريف بالاوصاف السلبية نجعلها حدوداً للاغيار كما قال الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه و غيوره تحديد لما سواه يعنى كنه معرفته تفريق بينه وبين خلقه اى تنزيهه عما يجوز على خلقه و غيوره اى جميع غيراته من جميع ما يناله الادراك ممّا ينفى ويثبت فهو اوصاف ما سواه وتحديد لهم فقولك ليس بجسم تحديد للجسم بالنفى والجسمية فافهم هذا ما نقوله ظاهراً و اّما فى الحقيقة فلا يعرف

بنفي ما سواه اذ ليس معه شيء من السواء حتى يميز بنفيه وانما هو هو لا يشتبه بشيء اذ ليس معه شيء لا في ذاته ولا في ازله لانه ذاته ولا في علمه لانه ذاته اذ كان العلم تعالى ولا معلوم فاذا وجد المعلوم وجد معلوماً واذا لم يكن شيء فما معنى معلوم ولا معلوم فاذا لم يكن شيء معه فما معنى قولك سلب عنه او لم يسلب عنه نعم من كان يقول بثبوت الاشياء معه اعيان ثابتة في ذاته او في علمه او معلقة به كما يقوله المصنف واتباعه فيصح عنده القول بانه سلب عنه او لا يسلب لكنه يبطل عليه قوله بسيط الحقيقة للزوم التركيب على قوله سلب عنه ولا يسلب وبقوله كل الاشياء فان ما هو كُُلُّ ليس ببسيط كيف وهو يقول مركب الذات ولو بحسب الذهن ولا شك ان جميع عباراته مقتضاها التركيب والتعدد بحسب الذهن وبحسب الخارج لا يخفى على احد الا من نظره فيها نظر تقليد او من هو ناظر الى من قال لا الى ما قال .

و قوله : «لا يعوزه شيء منها الا ما هو من باب النقائص» فيه انا نقول ما هو من باب النقائص شيء او ليس بشيء فان كان شيئاً فالله سبحانه خالقه فهو شيء داخل في الاشياء وان كان ليس بشيء فلا معنى لاستثناء ما ليس بشيء على ان المصنف في الكتاب الكبير يذهب الى اتحاد الشيء والموجود وعدم تحقق الشيئية بدون الوجود في كل طور فالنقائص والاعدام والامكانات باى اعتبار كان من الاشياء فان سلبها عنه كانت ذاته مركبة من سلوب اشياء مثل هو ليس بجسم وليس بماهية وليس بنقص وليس بعدم فان هذه كلها موجودة اما عنده ففي الذهن واما عندنا تبعاً لموالينا عليهم السلام برئت الى الله تعالى واليه من خلافهم فهي موجودة في الخارج وما في الازهان فاشباح واطلّة منتزعة من ذواتها وموصوفاتها الخارجية فان الله عز وجل جعل الذهن مرءاة فاذا اردت ادراك شيء أو تذكره مما ادر كته ثم غاب عنك او عزب عن ذهنك التفّت بمرءاة خيالك وقابلت بها ذلك الشيء في مكانه ووقته فتجد مثاله قائماً هنالك في وقت الادراك الاول فتنتطع صورته في مرءاة خيالك ويستحيل أن تدرك شيئاً بدون ذلك ويأتى تمام البيان فلا يكون في الذهن حقيقة الشيء الخارجى بعينها

ما سوى عوارضها الخارجية كما زعموا بانك اذا تصوّرت النار كانت حقيقة النار اعنى الحرارة واليوسة الجوهريين فى ذهنك بذاتها معرّة عن الاحراق وانما فى ذهنك الصور المنتزعة من الخارجى ولذا لاتذكر شيئا او تصوّره حتى تلتفت بمرءة ذهنك الى مظنة كونه فى وقته او فى محلّه ووقته ان فى ذلك لايات لقوم يعقلون ومما يدل على ذلك ما روى عن الرضا عليه السلام كما تقدم وانما اذكره تسهيلاً لتحصيله وتكريراً للتأكيد ليثبت فى الازهان وتطمئن قلوب اهل الايمان قال عليه السلام كما رواه الصدوق فى اول علل الشرائع باسناده الى الحسن بن على بن فضال عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال قلت له لِمَ خلق الله الخلق على انواع شتى ولم يخلقه نوعاً واحداً فقال لتلايق فى الاوهام على انه عاجز ولا تقع صورة فى وهم احيد الا وقد خلق الله عز وجل عليها خلقاً لتلايق قائل هل يقدر الله عز وجل على ان يخلق صورة كذا وكذا لانه لا يقول من ذلك شيئا الا وهو موجود فى خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالتأثير الى انواع خلقه انه على كل شىء قدير وقال جعفر بن محمد عليهما السلام كل ما ميّزتموه باوهامكم فى ادقّ معانيه فهو مثلكم مخلوق من اوهامكم هـ.

والحاصل هذه الالفاظ الموضوعه بازاء هذه المعانى مثل نقص وعدم وامكان وماهية وما اشبه ذلك هل هى الفاظ مهملة او مستعملة فان كانت مستعملة فهى انما وضعت بازاء معانٍ موجودة وان كانت لم توضع بازاء معانٍ موجودة فهى مهملة واجمع العقلاء على انها مستعملة موضوعة بازاء معانٍ موجودة ولو فى الذهن وقد بينا الموجود فى الذهن والافعال هذه الموجودة فى الذهن من خلقها وكذلك الامور الاعتبارية بل ثبوت شئيتها من خلقها فان كانت مخلوقة لهم فقولهم هو كل الاشياء يعنون كل الاشياء من خلقه فتكون الاشياء من خلقهم سليبت عنه وان كانت من خلقه او من خلقهم ولا تسلب عنه فاستثناؤه لها غلط وعلى كل تقدير فلا يكون كل الاشياء وانما هو كل الاشياء التى يعيئها المصنّف لان الاشياء وان كانت جمعاً محلّى بالالف واللام وقد نصّ العلماء على افادته العموم لكن المصنّف يريد به العموم العرفى فان قلت

انه يريد اللغوى ولكن هذه ليست اشياء حقيقية و انما هي امور اعتبارية قلتُ قد بينّا ان الاعتبار من عالم الخلق و ان هذه الامور اشياء مخلوقة غاية الامر هل هي مخلوقة لله ام مخلوقة لهم والله خلقكم وما تعملون.

و قوله: «فانك اذا قلت ج ليس ب فحيث كونه ج ان كانت بعينها حيثية انه ليس ب» ب ب عليه اّنه لا يلزم ذلك بل يجوز ان يكون كونه ليس ب لا يتحد بكونه ج فيكون كونه ليس ب مستنداً الى فعل كونه ج او اثر فعله او لبعض احواله بحيث لا يكون جزء ماهيته كما قلنا فيما تقدّم في الصفات السلبية من كون السلب راجعاً الى نفسه او الى متعلقه اعنى المسلوب على نحو ما اشار اليه الرضا صلوات الله عليه بقوله و غيوره تحديداً لما سواه، و قلنا عليه ايضا انما يصح السلب و لا سلب في مقام يمكن فيه الثبوت اذ النفي فرع الثبوت و لو ذهنياً و امكاناً و وجود غيره في مقامه ممتنع ذهنياً و خارجاً و في نفس الامر بكل اعتبار فيسلب و لا يسلب و حكمهما انما يصح فرضه فيما يصح تحقّقه و في مقام الذات يمتنع فرض وجود شيء و لو عقلاً فسقط اعتبار قوله هذا عند اهل الاعتبار.

و قوله: «حتى يكون ج بعينه مصداقاً لهذا السلب بنفس ذاته» قد قلنا عليه انه لا يجب ذلك اذا سلب عنه شيء لجواز ان يكون مصداقاً بنفس الصفة و الفعل و الاثر كذات زيد انما تكون مصداقاً للقائم بنفس الظهور بالقيام و من حيث الفعل و اثره اعنى القيام و اما اذا اخذت السلب في ماهية الذات كان المسمى اى الذات هو الثبوت و النفي و على هذا لا يقال يكون الثبوت مصداقاً للنفي الا مجازة في التعبير بل يقال ان الذات مصداق للثبوت و النفي و على كلّ تقدير انما يضر لزوم التركيب على قولنا و اما على قوله فلا يضر لزوم ذلك اذ مصحّحات ذلك عنده كثير منها ان الكثرة نقوش و لا يضر ذلك مع اتحاد الذات و منها ان الوحدة الحقيقية تستهلك الكثرات و منها ان الاشياء شؤون حاصلة له حصّولاً جمعيّاً و خدائياً لا يفدح كثراتها و تركيباتها في وحدة الحقّة و بساطة الحقيقة و منها انها عوارض له باعتبار مراتب تنزلاته و امثال هذه

العبارات الباطلة ومائلها الى معنى واحد كما نقول الشجرة واحدة بلحاظ وحدتها وكثيرة بلحاظ اغصانها وورقها وثمرها و كلامهم على هذا ناقص فينبغي لهم ألا يقولوا **الله شيء بل كل شيء مثله** وبهذا يتم كلامهم وكأني بك ايها الناظر في كلامي هذا تنكره وتقول انهم لا يقولون بهذا ولا يريدونه وكأني بك اذا قلت لك اسمع قول شاعرهم:

كَلِّ مافى عوالمى من جمادٍ ونباتٍ وذات رُوحٍ مَعَارِ
صُورٌ لى خلغُتها فاذا ما زِلْهُها لا زولٌ وهى جوارى
انا كالثوبِ ان تلَوْنَتْ يوماً باحمرارٍ وتارةً باصفِارٍ
تسكُتُ ولا تردّ جواباً.

وقوله: «فكانت ذاته امرأً عديمًا» يريد به ان الذات اذا كانت مصداق ليس بـ كانت مصداقاً لعدم كذا قوله ولكان كل من عقل ج عقل ليس بـ فيه ان التعبير عن مراده ان يقال ان الذات تكون مصداقاً للانبثات والنفس ليس على نحو التوزيع ولا على نحو التعاؤُر بل لمجموعهما فتكون الذات وجوداً عَدَمًا فيلزم ارتفاع النقيضين اى لا وجوداً ولا عدماً او اجتماعهما اى وجوداً و عدماً وح ههنا دقيقة تعالت عن التمييز بالكنه وهو انا قد قرّرنا ممّا دلّ عليه عباده عز وجل ان كلّ ما يجوز عليهم يمتنع عليه وما يمتنع عليهم يجب له سبحانه فيجب فى حقه اجتماع النقيضين بجهة واحدة فتقول هو عالٍ دانٍ بجهة واحدة قريب بعيد كذلك ويجب له ارتفاع النقيضين وهو عين اجتماعهما فتقول هو لا عالٍ ولا دانٍ ولا قريب ولا بعيد الا ما كان مما هو من صفات الخلق لانه يمكن فى حقهم فلا يجتمع له تعالى ذلك ونقيضه فلا تقول عالم جاهل لا عالم ولا جاهل متحرك ساكن لا متحرّك ولا ساكن لان صفات الخلق فيها التضادّ حقيقة و صفات الحق سبحانه لا تضادّ فيها حقيقة اذ لا يمكن اعتبار كثرة فيها مطلقا فعالٍ و دانٍ وقريب و بعيد التى تجوز على الخلق لا تجوز على الحق تعالى لاهى ولا ضدّها فلا تقول هو عال كعلو زيدٍ دانٍ كدنوّه لانهما فى الجهة وهى لا تجوز عليه

ولا تقول هو قريبٌ كقرب زيد و بعيد كبعده لانهما فى المسافة ولا عالم كعلم زيد ولا جاهل كجهله لانهما فى ثبوت الغير وعدمه فلزوم كون الذات وجوداً وعدمًا وصف له بصفات خلقه لانه فى المتضادّ فى الحقيقة لا من حيث لزوم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما اللَّذَيْنِ ينسبان الى الحقّ تعالى بل هما من منسوبات الخلق ولو اريد بهما ما يصح عليه تعالى اى الوجود الذى يصح عليه و العدم الذى يصح عليه جاز و ليس وصفه بالعدم مع الوجود من اخذ نفى الغير فى كنه الذات لان ذلك النفى مما لا يجوز عليه و ما يجوز عليه هو الوجود بالايات اى اثباته باياته و العدم الوجود بالذات فانه عز و جل مفقود بذاته لكل ما سواه و موجودٌ بآياته لكل مَنْ خلقه و براه اذ ليس للوجود و العدم معنى فى حقّ ذاته المقدسة عز و جلّ غير هذا و اما معناهما المعروف عند الخلق فهو انما يصح على فعله و على مثله الأعلى المشار اليه بقول الحجة عليه السلام فى دعاء شهر رجب يعرفك بها مَنْ عَرَفَكَ لا فرق بينك و بينها الا انهم عبادك و خلقك الدعاء .

و قوله: «ثبت ان موضوع الجيمية مركب الذات و لو بحسب الذهن من معنى وجودى به يكون ج و من معنى به يكون ليس ب» قد اشرنا فيما ذكرنا انّ معناه عنده او لازم كلامه ان مدلول ج غير مدلول ليس ب ليصحّ التركيب و قد صرح به فى قوله مركّب الذات و ظاهر قوله و لكان كل مَنْ عقل ج عقل ليس ب عدم مغايرتهما مع دلالة ج على الثبوت و دلالة ليس ب على النفى و بين الكلامين تباين عظيم لان ظاهر ان كلّ من عقل ج عقل ليس ب اتّحاد المفهوم او اتّحاد المصدّق و كلا الامرين ينافى التركيب فيه و كلا الشّقين فى الاول يستلزم التركيب فيه .

و قوله: «و لو بحسب الذهن» يدلّ على ان التّغاير فى المفهوم خاصّة مستلزم لعدم الوحدة الحقيقية و هو عندنا كذلك و اما عندهم فقد يكون على نحو لا ينافى الوحدة الحقيقيّة فانظر الى كثرة الاضطراب فى اقوالهم و اعتقاداتهم .

و قوله: «و غيره من الامور المسلوقة عنه» يدلّ على ان الامر المسلوب عنه يوجب التركيب و يُتأفَى البساطة الذاتية فيجب ان لا يُسَلَب عنه ذلك الامر و يراد من هذا الامر كل وجوديّ و عليه يكون غيره ما ليس بوجوديّ و لا ما كان من النقائص و الاعدام و غيره فى كلامه معطوف على ما الكلام فيه و هو يبطل استثناءه فيكون كل ما يصدق عليه اسم الشئء داخلًا فى حكم سُلِب عنه او لا يُسَلَب عنه كما ذكرنا سابقاً فافهم .

فقوله: «فَبَتَّ أَنَّ الْبَسِيطَ كُلَّ الموجودات من حيث الوجود و التّمام» فيه ما قرّرنا ان البسيط هو المنزّه عن كلّ شئء من الموجودات و الاّ كان مركبا من تضاييف نسبته اليه و حصوله له كما قال امير المؤمنين عليه السلام و كمال توحيده نفى الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف و شهادة الصفة و الموصوف بالاقتران و شهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الازل الممتنع من الحدث هـ. و كل شَيْئَيْن بينهما نسبة الاقتران بالاجتماع و الافتراق و فيه ايضا ان قوله من حيث الوجود و التّمام ترجيح من غير مرجح اذ الوجود و العدم المُقَابِل لَهُ وَ التّمام و النقص و ما اشبهها من الأشياء كما تقدّم و قد قدّمنا ايضا على أنّ هذه العبارات كلها اتمّا تصح لفظاً و معنى على فرض انّ معه غيره فى ازاله و رتبة قدمه و بعد ثبوت وحدته و تفرّده فى كل رتبة و مقام هو هو بالضرورة يمتنع فرض سُلِب او لا يُسَلَب كما قال الرضا عليه السلام فى جوابه لعمران الصابئ حين قال يا سيدى هل كان الكائن فى نفسه (معلوما ظ) عند نفسه قال الرضا عليه السلام اتمّا تكون المَعْلَمَةُ بالشئء لنفى خلافه و ليكون الشئء نفسه بما نفى عنه موجوداً و لم يكن هناك شئء يخالفه فتدعو الحاجة الى نفى ذلك الشئء عن نفسه بتحديد ما علم منها افهمت يا عمران قال نعم واللّه يا سيدى فان قلت ان المصنّف يقول بمعنى الحديث لانه لا يثبت شيئاً ينافيه و الامام عليه السلام انما قال و ليس هناك شئء يخالفه قلت قوله عليه السلام الى نفى ذلك الشئء عن نفسه بتحديد ما علم منها ينافى ما تقول لانّ مراده عليه السلام عدم وجود شئء معه اصلاً لا وجود شئء لا يُخَالَفُه حتى يصحّ قول المصنّف كل

الاشياء لانى اسألك هل يعلم شيئاً موجوداً فى الازل غير ذاته ام لا يعلم فان كان لا يعلم شيئاً موجوداً غيره تعالى كان ما قلنا وان كان يعلم شيئاً موجوداً غيره وجب عليه فى علمه لنفسه تحديداً ما علم منها لتمييز عن الغير فمراده عليه السلام ان ليس معه غيره ليجتاج الى تمييز نفسه منه .

وقوله : « وبهذا ثبت علمه بالموجودات علماً بسيطاً » يريد به علمه بها على وجه كليّ ازليّ عنده وهى مع كونها ذوات الاشياء غير مغايرة لذاته لانها علمه بها الذى هو ذاته ، قال الملا محسن فى رسالته التى وضعها فى كيفية علمه تعالى لابنه علم الهدى قال فللاشياء وجهان وجه الى الحق سبحانه وهو من هذا الوجه حاصل له متحقق عنده حاضر لديه فى الازل حصولاً جمعياً وحدانياً غير متكرر ولا متغير باقٍ وبالجملة على ما يناسب ذاته عز وجلّ وصفاته وافعاله ووجه آخر الينا وهى من هذا الوجه لم تحصل ولم تتحقق ولم توجد الا فيما لا يزال وجوداً متفرقاً متكرراً متغيراً نافداً وبالجملة على ما يناسب ذواتنا انتهى ، فتكون الذات عندهم واجدة فى الازل للاجمالى فاقدة للتفصيلى فما فى الازل غير مغاير للذات عندهم اذا الاشياء لا تسلب عنه فى الازل بخلاف ما فى الامكان فيكون غير عالم فى الازل بما فى الامكان مما نعلمه نحن مما هو من الوجه التفصيلى .

وقال المصنف بعد هذا « و حضورها عنده على وجه اعلى واتم » ويريد به ما اراد صهره فكان عالماً فى الازل عندهم بنصف المعلومات لان المعلومات التى عنده فى الازل يعلمها بعلمه الذى هو ذاته بلا مغاير بينها وبينه ولا تكثر تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً ومذهبنا تبعاً لمذهب ساداتنا عليهم السلام انه تعالى فى الازل الذى هو ذاته وليس يعلم ازلاً غير ذاته الا الازال الحادثة المخلوقة عالم ولا معلوم اى هو عالم ولا معلوم يعنى لم يكن فى الازل معلوم غيره لان الازل هو ذاته وليس فى ذاته شىء نعم لك أنّ تقول هو عالم فى الازل بها فى الحدوث والامكان وليس لك ان تقول هو عالم بها فى الازل فتكون هى فى الازل واتما هو سبحانه فى الازل عالم بذاته ولا يعلم فى الازل غيره فلما

وجدت الاشياء فى الامكان فى امكنة حدودها وازمنة وجودها وقع العلم عليها اذ لا يقع العلم على غير شىء والا لكان جهلاً قال الصادق عليه السلام كان الله ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور هـ. فتفهم هذا الحديث الشريف وانا اظنّ انك تعترف بان جعفر بن محمد عليهما السلام يعلم وانه اعرف منهم بالله وبعلمه سبحانه واذا اثبتوا الاعميان الثابتة فى الازل واثبتوا علمه تعالى بهم فى الازل على سبيل الاجمال كانوا قد جعلوا ذات الله محلاً لغيره وانه يعلم بعض المعلومات لان الذى فى الازل هو الاجمالى واما التفصيلى الذى هو اشرف من الاجمالى فلم يحصل عندهم لله سبحانه فى الازل فهو فاقداً له تعالى ربى لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم .

وقوله: «و حضورها عنده على وجه اتم» يريد انها حاضرة فى ذاته على وجه اتم واشرف بحيث لا يكون منها تكثر فى الذات ولا مغايرة كما هو رأيهم فى قولهم معطى الشىء ليس فاقداً له فى ذاته وقد تقدم بعض الكلام معهم فى ذلك ويأتى .

وقوله: «لان العلم عبارة عن الوجود بشرط الا يكون مخلوطاً بمادة» يريد ان العلم بسيط لانه اذا اراد انه حقيقة الوجود لا يمكنه ان يجعله مادياً او مخلوطاً بها فيكون قد جعل فى ذات الحق سبحانه مادة لاستلزامها التركيب فاذا اشترط فى الوجود الذى هو العلم عدم الشوب بالمادة كان هو حقيقة العلم و صرف العلم وهو العلم الازلى لان الوجود المخلوط بالمواد والنقائص حادث ليس هو حقيقة الوجود وليس هو حقيقة العلم ونحن نقول له العلم بها حضورها عنده فان اراد حضورها عنده كل شىء فى مرتبة وجوده من ملك الله سبحانه كما نذهب اليه نحن وان علمه بها هو عين ذلك الحضور الذى هو نفس كونها كان عالمياً بكل شىء وصح لا يعزب عنه شىء فى الارض ولا فى السماء وان

اراد بحضورها عنده كونها فى الازل و ائما قيل عنده لان وجودها مترتب على وجوده فله التقدم الذاتى و ذلك الحضور لاجل كونه فى الازل لا يكون مخلوطاً بالمادة لتقدس الازل عن المواد لزمه ما قلنا سابقاً من كونها قديمةً و مخلوطةً بذاته او مقرونةً به او كونه محللاً لها و كون المواد و المخلوط بالمواد غير معلومة له فى الازل فيكون فاقداً لها و قد قال ان معطى الشئ غير فاقد له فان قلت انه قال انها فى ذاته بنحو اشرف قلت هو ما يعنون به من الوجه الاجمالى بقينا فى الوجه التفصيلى و النحو الاخص لم يكن على قولهم معطياً له و هو فاقد له فقول الملا محسن فى الرسالة المذكورة فى اولها الحمد لله العليم الحكيم الذى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات و لا فى الارض مناقض لقوله انه لا يعلم فى الازل الا الاجمالى و لقول المصنف لان حضورها عنده على وجه اعلى و اتم بشرط الا يكون مخلوطاً بمادة لان من لم يكن علمه الا بالمجملات و بشرط ان لا يكون مخلوطاً بمادة لا يكون عالماً بكل شئ بل ببعض دون بعض بخلاف ما اذا قلنا انه تعالى متفرد فى ازله ليس معه غيره فهو عالم و لا معلوم لان علمه عين ذاته و لم يكن فى ذاته و لا مع ذاته شئ ليكون معلوماً فاذا وجد الشئ وقع عليه العلم و مثاله كما اذا اشعلت سراجاً فى الهواء فانه لا يقع منه شعاع على شئ فاذا وجد كثيف ظهر النور عليه و لم يكن النور معدوماً بل هو موجود و لكن المستنير معدوم فاذا وجد المستنير ظهر النور فانه على هذا التقرير يكون عالماً بكل شئ لكن الشئ المعلوم لم يوجد فى ذاته و ائما وجد خارج الذات فافهم يا حبيبى و اغتنم و قد قال المصنف هذا اللفظ و نحن و هو قد عرضنا بضاعتنا عليك و كشفناها بين يديك فانا اقول هذا قول محمد و اهل بيته الطاهرين (ص) و المصنف يقول قال الفارابى و مميت الدين فاختر لنفسك ما يحلو و قد بسطنا الكلام فى جوابنا للملا محمد الدامغانى ايدى الله و فى شرح المشاعر فما خفى عليك هنا فاطلبه من هناك .

قال: قاعدة مشرقيّة واجب الوجود واحد لا شريك له لانه تام الحقيقة كامل الذات غير متناهى القوة و الشدة لانه محض حقيقة الوجود بلا حدٍ و نهاية

كما علمت اذ لو كان لوجوده حدّ او تخصّص بوجه من الوجوه لكان تحدّد و تخصّصه بغير الوجود فكان له محدّد قاهر عليه و مخصّص محيط به و ذلك محال فما من كمال وجودى و لا خير الا و فيه اصله و منه نشؤه و هذا هو البرهان على توحيده .

اقول قوله : « واجب الوجود » محكم لا اشكال فيه اما انه واحد فلان ما زاد عليه يوجب النقص فى كل منهما لكون كل منهما محصوراً بالآخر اذ قولك هو غنى عن كلّ شىء لا يستلزم الغنى المطلق بل قد يلزم منه احتياج و نقص اذا فرض آخر لان الاخر ان كان محتاجاً اليه ثبت التوحيد و حصل الغنى المطلق و ان كان مستغنيا عنه قلنا كونه محتاجاً اليه اكمل من كونه مستغنيا عنه فيكون مع وجود المستغنى عنه ناقصاً هذا فى شأن ذاته و فى شأن فعله ان كان كل ما سواه معلولاً له حصل الغنى المطلق و الكمال الحقّ و ان وجد شىء لم يكن معلولاً له و قد ثبت ان احتياجه اليه و كونه معلولاً له اكمل فى حقّ فعله لعمومه كان نقصاً فاشار سبحانه الى المعنى الثانى اذاً لذهب كل اليه بما خلق اى لو كان اله غيره لاستبدّ كلّ صانع بمصنوعاته و تميّز كل صنع بتمييز صانعه و مقتضى الكامل المطلق ان يستند كل ما سواه اليه فيقع التدافع بين صنعى الصانعين فى كل مصنوع فاذا لم يكن احدهما صانعاً لكل شىء فان كان لنقص فى نفسه و فعله كان مصنوعاً و ان كان لتعلق صنع الاخر به كان عاجزاً و كان مصنوعاً و الوجهان جاريان فيما لو تبعض الصنع فى المصنوع الواحد او وقع الصنعان فيه او ارتفعا عنه فدلّ قوله تعالى على هذه المعانى بالمطابقة و بالتضمن و بالالتزام و اشار سبحانه الى المعنى الاول بقوله تعالى و لعلّ بعضهم على بعض .

و اما انه تعالى لا شريك له ففى اربعة امور :

الاول توحيد الدّات لان الحق منحصر فى الازل و الازل هو ذاته اذ لو كان ظرفاً له لكانا قديمين ازليّين لهما ظرف قديم و هكذا فيتسلّسل فاذا كان الازل ذاته لم يكن سوى الازل الا المصنوع المستند الى صانعه فى كل شىء اى فى كل ما يصدق عليه اسم الشىء و ليس له ضدّ لان الازل ليس شىء غيره الا

الامكان والامكان وما فيه مصنوعه تعالى والمصنوع لا يكون ضدًا والّا لما صدر عنه لان الضد هو المقابل واما الممتنع فمعناه مصنوع له سبحانه وما يريدون منه ان قصدوا متصوّراً فهو مخلوق لله تعالى وما في اذهانهم صورة ذلك سواء اشاروا بذلك الى حق ام الى باطل فان كان حقاً فالله موجود كل خير وان كان باطلاً فالله خلقه بمقتضى اوهام المبطلين على حد قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فافهم كى تسلم وتغنم وان لم يكن متصوّراً فليس بشيء وليس هذا على حد الامتناع الامكانى فان الامتناع الامكانى مخلوق كل ما ميّزتموه باوهامكم فى ادقّ معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم او اليكم على اختلاف الثقليّن والذين يزعمون انهم يتصوّرون شريك الباري سبحانه غلطوا لان الذى يتصورونه ما انتزع من هبل والآلات والعزى وما اشبهها حيث جعلوها المشركون شركاء وورد نفى الشريك اى ما جعله المشركون شريكاً توهموا هذا المعنى فيتصورونه وليس الممتنع شيئاً ولا عبارة عنه الا ما استعمل فى الموهوم الممكن اذ لو كان شيئاً لعلمه الله سبحانه حيث يقول قل اتنبئونه بما لا يعلم فى السموات والارض وقال تعالى وجعلوا لله شركاء قل سمّوهم ام تنبئونه بما لا يعلم فى الارض .

و الثانى توحيد الصفات بمعنى ان معانى صفاته ليس فيها شريك فليس له شريك فى حياته اذ لا موت فيها ولا فى علمه اذ لا جهل فيه ولا فى قدرته اذ لا عجز فيها وهكذا سائر صفاته قال تعالى ليس كمثله شيء .

و الثالث توحيد افعاله بمعنى انه سبحانه تفرّد بايجاد الشيء لا من شيء فلا يخلق احداً سواه شيئاً من المواد قال هذا خلق الله فارونى ماذا خلق الذين من دونه وقال تعالى ماذا خلقوا من الارض ام لهم شرك فى السماوات وقال تعالى قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار .

و الرابع توحيد عبادته بان لا يعبد الا هو ولا يتوكّل الا عليه ولا يرجوا الا اياه ولا يخاف الا اياه فالموحد فى العبادة لا يجد فى كل مقاصده وسره وعلانيته الا الله فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه

أحداً فاذا وجد العارف من وصفه تعالى ومعرفته الوحدة الحقيقية فى المراتب الاربعة ظهر له انه تعالى تام الحقيقة كامل الذات لانه بذلك اللحاظ فى كل المراتب الاربعة لا يفقد كمالاً ولا يحتمل الزيادة اذ كل كمالٍ فمن فيضه فلا يكون متناهى القوة والشدة لان التناهى يستلزم غيراً وذلك اما ان يكون اياه أو يكون عنه فلا تتناهى شدته وقوته وعلى اصطلاح القوم من تسمية الوجود اذا كان تعالى حقيقة الوجود كان ما يفرض نهاية ان كان وجوداً فهو تلك الحقيقة او صادر عنها وان لم يكن وجوداً لم تكن نهاية فان ما لم يكن وجوداً ليس شيئاً و هو قول المصنّف لانه محض حقيقة الوجود بلا حدٍ ولا نهاية كما علمت .

و قوله : «اذ لو كان لوجوده حدّ او تخصّص بوجهٍ من الوجوه لكان تحدّده وتخصّصه بغير الوجود» يريد به انه لما كان حقيقة الوجود كان الحد و التخصّص المفروض غير الوجود اذ لو كان وجوداً لكان داخلاً تحت تلك الحقيقة ولكنه غير الوجود و غير الوجود محتاج الى الوجود فيكون ما هو محتاج اليه قاهراً له و مخصّصاً له و محيطاً به و هو محال اذ لا يحيط به ما فى تقوّمه محتاج اليه و هذا ظاهر .

و قوله : «فما من كمال وجودى ولا خير الا وفيه اصله و منه نشؤه ، الخ»
اقول : فيه اعلم ان الكمال على ثلاثة اقسام :

القسم الاول الكمال الحقيقى وهو الذات الحقّ عز وجل .

و القسم الثانى الكمال الحقيقى وهو الكمال الفعلى وهو ما ينسب الى الفعل والمفعول الاول اعنى الحقيقة المحمدية و ما يشتق منهما و هو المثال و الاية و الوجه المسمى بالعنوان .

و القسم الثالث الكمال الممكن وهو ما يكون من صفات العقول و النفوس و الاجسام و المصنّف و اتباعه يزعمون ان القسم الاول هو منشأ القسمين الاخيرين و هو المعنى عندهم بنحوٍ اشرف يعنى ان كمال العقل هو فى الذات الحقّ عز وجل بنحوٍ اشرف و هو كمال الذات او من كمال الذات على الاحتمالين و هو قوله وفيه اصله و منه منشأوه اى فى الواجب اصله يعنى اصله

هو ذات الحق او انه شأنه فالاول كالحروف من الالف و الثاني كالنار من الحجر و العلة في ذهابهم الى هذا ونحوه تقديرهم للكون والتشؤ بمقتضى افهامهم و قياسهم له على ما يصدر عنهم بهوى انفسهم و من اضل ممن اتبع هويه بغير هدى من الله فاخبرني ايها الناظر في اي كتاب رووا هذا عن نبينهم محمد صلى الله عليه و اله و في اي حديث نقلوه عن اله صلى الله عليه و اله و لكنهم لما سمعوا ما وصل اليهم من اهل الحق عليهم السلام من ان الله سبحانه خلق كل شيء و فيها اشياء لا تدركها عقولهم و قالوا عليهم السلام انه عز و جل خلق الاشياء لا من شيء فاستبعدت عقولهم ان يكون شيء لا من شيء و انما يكون الشيء من الشيء فلما نظروا تناهت عندهم العلل الى علة لا علة لها و هو ذات الله عز و جل فقالوا ما قالوا و ليست القدرة الباهرة بايجاد شيء من شيء لان ذلك شأن قدرة المخلوق العاجز و انما القدرة الباهرة بايجاد الشيء و احداثه لا من شيء و ايضا انا قد ذكرنا مكرراً و نذكر انه يلزم على قولهم انه يلد لان هذا المعنى الذى يشيرون اليه احد اصناف الولادة و قد ذكرنا ايضا انه اذا انشأها من ذلك الاصل الذى هو ذاته او من ذاته كان مختلف الاحوال اذ حال الذات قبل الاخراج مغايراً لها بعد الاخراج لان البارز ان كان هو بعينه هو الكامن خلت الذات و اختلفت الحالات و ان كان غيره فالبارز ان كان من ظهور الكامن و شعاعه فحالة الاشراق غير حالة عدمه و ان لم يكن من ظهور الكامن و شعاعه لم يكن منه و انما كونه لا من شيء .

و قوله : « و هذا هو البرهان على توحيده » يريد به ان كونه محض حقيقة الوجود بلا حد و لا نهاية بحيث لو فرض من الاغيار غير فهو اما منه و اما عنه و الا كان محدوداً بذلك الغير متناهيّاً و هذا بُرْهانٌ محكم على التوحيد كما ذكر و ان لم يصحّ قوله منه او عنه لانه يريد الابتداء و التبويض و التنزل و الظهور و هذه عندنا باطلة في حق ذاته تعالى و انما يصحّ في خزائنه الامكانية .

قال : فلا يمكن تعدد الواجب لانه لو تعدد لكان المفروض واجباً محدوداً لوجود ثانى الاثنين فلم يكن محيطاً بكل وجود حيث تحقق وجود لم يكن له و

لا حاصلًا منه فائضًا من لدنه فحصلت فيه جهة عدمية امتناعية او امكانية فكان زوجًا تركيبياً كالممكنات ولم يكن تحت حقيقة الوجود الذي لا يشوبه حدّ و عدم هذا خلف فثبت الاثاني له في الوجود وانّ كلّ كمالٍ وجوديّ رشح من كماله و كلّ خير لمعة من لوازم نور جماله فهو اصل الوجود وما سواه تبع له مفتقر في تجوهر ذاته اليه .

اقول قوله : «فلا يمكن تعدّد الواجب» حقّ لا في الخارج ولا في الذهن و لا في نفس الامر لانه لو تعدّد ففرض اثنين فما زاد لكان المفروض واجباً أولاً بالنظر الى من فرض معه محدوداً بذلك المفروض فتقول هو الا المفروض ثانياً فكان في المفروض واجباً جهة امكانية او امتناعية بان تكون هو ويمكن ان يحيط بكمال المفروض معه او يمتنع فتكون ذاته مركبة مما هو بالفعل ومما هو بالامكان او بالامتناع والمركب لا يكون واجبا لما في ذاته من الانتظار والتوقع و هو قول المصنف لوجود ثاني الاثنين فيكون منتهياً الى كمال الثاني اذا لم يكن كماله له او عنه فيكون فاقداً ناقصاً لانه اذا تحقّق وجود و كمال مغايران له ولم يكونا له ولا عنه كان فاقداً لهما غير محيط بهما فوجوده و كماله مقيدان بذلك الغير فتكون ذاته منتظرة متوقعة لما يمكن او يمتنع .

وقوله : «ولا فائضاً منه» يشير به الى ان الكمالات والوجودات الممكنة فائضة من ذاته وقد بيّنا في كثير ممّا كتبنا ان جميع الكمالات الممكنة ليس كمالات حقيقية وانما هي نقائص في ذواتها وانما سميت كمالات في الممكنات لكونها في الحقيقة اجزاء وآلات لذوى الحاجات يكون فاقدها محتاجاً اليها وبها يدرك حاجته فسميت لهذا كمالات والآفهى نقائص وكذلك الوجودات الممكنة على حدّ واحد فاذا كانت نقائص وحقائقها من حيث ذواتها اعدام فكيف تكون فائضة من الذات الكاملة كمالاً غير متناه في الغنى والتحقيق الذاتي ان هذا الاختلاق فلو حصل تحقق او كمال غيره اى ليس له ولا عنه لتركبت ذاته كما قلنا مما به هو من الواجب له ومما هو فاقده له فيكون كسائر الممكنات ولم يكن تحت حقيقة الوجود الذي لا يشوبه حد و عدم اى لم تكن

حقيقة الوجود الصرف صادقة عليه هذا خلف فثبت ان لا ثانى له اى ليس غيره فى الوجود والمصنّف يريد بان الواجب تعالى لا ثانى له فى مطلق الوجود وهو غلط ونحن نريد انه لا ثانى له فى الوجود الحق وذلك لا ممتنع التعدد فى الوجود الحق ولا ثانى له فى الوجود الممكن لان الممكن اثر فعله فلا ينسب الى رتبته كما لا ينسب القيام الى رتبة زيد فلا يقال انه ثانٍ لزيد.

قال: «و ثبت ايضا ان كل كمالٍ وجوديٍّ رشحٌ من كماله» هذا مثل سائر كلماته وليس بصحيح الا اذا اريد ان كل كمالٍ فيما سواه وهو المدلول عليه بقوله كل كمال وجودي رشح واثر من فعله لم يفض شىء منها من الذات لا بالانفصال ولا بالاشراق ولا بالتزل والظهور واما اذا اريد ان شيئاً منها كعلم زيدٍ فائضٌ من ذات الحق بالانفصال او بالاشراق او بالتزل وعلى اى معنى فرض فهو باطل لانه نقائص لا يصح فى دين الاسلام انه تعالى محل لها او انها جزء منه او حصّة كحصّة النوع من الجنس والشخص من النوع او انها اشراق من ذاته سواء فرض انه اقتطعها او ميّزها او افاضها ام كانت كذلك باصلها الغير المجهول فعل ذلك بالله سبحانه ام كانت بغير تكوين ام غير ذلك على اختلاف انظارهم، وكذلك قوله: «و كل خير لمعة من لوازم نور جماله» فانه فى مراده و فى مرادنا الكمال و كالوجود.

وقوله: «فهو اصل الوجود وما سواه تبع له مفتقر فى تجوهر ذاته اليه» كسائر اقواله وقولنا فيه كسائر اقوالنا لان الاشياء تتحقّق بموادّها و صورها فموادّها التى يسمّى بالوجودات و صورها المسمّاة بالماهيات اخترعها عز وجل بفعله و ايجاده ليس من اصلٍ متحقّق قبل الاختراع وليس لها ذكر كونى قبل ذلك الا بما هى ممكنة فى العمق الاكبر فجميع الاشياء و مالها و ما ينسب و ينضاف اليها تنتهى الى فعله و جميع اياته ناطقة بذلك لكل من له اذن واعية منها انك اذا ضربت بيدك او بخشبة على الارض مثلاً حصل لذلك صوت فتدبّر من اين اتى هذا الصوت مع العلم الضرورى بان الاشياء اذا وجدت من شىء انما توجد من نوعها وليس فى يدك و الخشبة و لا فى الارض صوت ليخلق ذلك

الصوت الذى سمعته منه وانما خلق اى مادته لا من شىء وليس من الهواء لانّ الهواء ليس فيه صوت فان قلت انك قلت ان الاشياء لا توجد الا من نوعها و الهواء نوع الصوت قلت انّ النوع يتحقّق فى فردّه بلا تغيير كالانسان فى زيد بخلاف الهواء فانه لو كان نوعاً له على المعنى المعروف من النوع لكان الهواء بنفسه هو الصوت وانما التشخيص فى الصغر والكبر والقصر والطول كما اذا تلفّظت تلفظاً صغيراً حكاية للفظ كبير فيكون اللفظ هو الهواء كالتنفس بدون صوتٍ و اذا دَقَّقْتَ فى اسفلِ حوضِ ماءٍ يسمع الصوت وليس ثمّ هواء نعم الهواء هو محلّه اى محلّ قيامه فهو من جملة مشخّصاته و المشخّصات خارجة عن النوع و الا لم يتحقّق النوع اصلاً فالنوع تؤخذ منه مادة الشخص و صورته و تؤخذ من الجنس مادة النوع و الصوت مادته مخترعة لا من صوت و صورته من الكبر و الصغر و الطول و القصر مخلوقة منه اى من نفس الصوت من حيث هو كما خلق الانكسار من نفس الكسر من حيث نفسه نعم اذا فتشت عن حقيقة صورته وجدتها محدثة من هيئة الدقّ فَاِنَّ الدَفْعَ هو الفعل الذى به حدث الصوت و قد بيّنا مراراً ان هيئة المفعول من هيئة الفاعل كما ترى ان هيئة الكتابة من هيئة حركة يد الكاتب و منها النور الظاهر من السراج فانه حدث من مسّ فعل النار اى حرارتها و من دخان الدهن الذى حدث من تكليس حرارة النار التى هى فعلها وليس فى النار نفسها ضياء و لا فى حرارتها و يوسطها ضياء و لا فى الدخان ضياء فمن اى شىء خلق الضياء وهكذا جميع الاشياء و بالجملة مذهبنا فى هذه الامور تبعاً لمذهب موالينا و ساداتنا صلّى الله عليهم اجمعين ان الحق عز و جل لا تكون ذاته مبدأ لشيءٍ ممّا سِوَاهُ فى كلّ شىء و انّ كلّ ما سِوَاهُ اثر فعله لم يكن له ذكر و لا اسم و لا رسمٌ قبل فعله بحالٍ من الأحوال بل كل شىء منها و لها مخترع و اثر لِفِعْلِهِ فكل شىء سِوَاهُ ينتهى الى ايجاده و صنعه .

و قوله: «فهو اصل الوجود و ما سِوَاهُ تبع له» يريد به ان ذاته تعالى لما كانت حقيقة الوجود كان ما سِوَاهُ من كلّ الوجودات تابعاً لتلك الحقيقة فى التحقق بها اى تحقق كل شىء بنفس تحقق الذات فلا تحقق لها الا تحقق الذات

وبهذا المعنى تكون الاشياء اعراضاً له قائمة به قيام عروض وقد قال فى
المشاعر فى الاستشهاد على ثبوت الوجود مستشهداً بكلام الحكماء انهم قالوا
ان وجود الاعراض فى انفسها وجوداتها لموضوعاتها او وجود العرض بعينه
حلوله فى موضوعه انتهى ، وهو تمثيل منهم لوجودات الاشياء وقيامها بالوجود
الحق وهذا منطبق على التشبيه بالثلج والماء وقد ذكرنا قبل قول شاعرهم فى
قوله :

انا كالثوب ان تلوئتُ يوماً باحمرارٍ وتارةً باصفارٍ

فكون ما سواه تبعاً له مفتقراً فى تجوهر ذاته اليه من هذا القبيل و كل هذا من
فروع القول بوحدة الوجود و كل ما ارادوه باطل ليس من الحق فى شىء بل
الحق ان ما سواه مفتقر فى تجوهر ذاته الى صنعه و الى امره و صنعه فعله التى
قامت به قيام صدورٍ و امره اول مخلوقٍ صدر عن فعله قامت به الاشياء قيام
تحقيق قياماً ركنياً لان وجوداتها من شعاع وجوده فافهم .

قال : وهم وازاحة ان اوهن الطرق و اضعف الحجج على التوحيد طريقة
بعض المتأخرين نسبوا الى ذوق بعض المتألهين حاشاهم عن ذلك يبتنى على
كون مفهوم الموجود المشتق امراً شاملاً عاماً و كون الوجود شخصياً حقيقياً
مجهول الكنه قالوا يجوز ان يكون الوجود الذى هو مبدء اشتقاق الموجود امراً
قائماً بذاته هو حقيقة الواجب و وجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه
فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة و من غيرها المنتسب اليه و معناه احد
الامرين من الوجود القائم بذاته و ما هو منتسب اليه و معيار ذلك ان يكون مبدء
الاثار .

اقول : هذا الذى جعله المصنف اوهن الطرق ادقها و امتنها و ان كان فيه
تقصير من جهة التعبير و لعل من نسبوه اليه عبّر عن مقصوده على نحو الرمز
بنوع التمثيل كما اذا قلت زيد مثلاً شخص حقيقى و ذات متحققة فاذا اردت ان
تعبر عن بعض اثاره الفعلية او الانتسابية قلت الزيادة اشتقتها من لفظ اسم زيد
فحققتها بنسبتها بالاشتقاق من لفظ اسم زيد لان حقيقة هذا اللفظ اعنى الزيادة

إِنَّمَا تَقَوَّمَتْ بِمَادَّتِهَا الَّتِي هِيَ صُورَةُ مَادَّةِ اسْمِهِ يَعْنِي أَنَّ الزَّائِدَ فِيهَا مِنْ صُورَةِ زَائِدٍ وَيَاءُهَا هِيَ صُورَةُ يَائِهِ وَدَالُهَا صُورَةُ دَالِهِ وَالْفُهَاءُ تَوَلَّدَتْ مِنَ الْيَاءِ وَهَؤُلَاءِ اجْتَلِبَتْ مِنْ عَوَارِضِ الْمَقَامِ وَهُوَ التَّائِيثُ وَلَوْ لَمْ يَرِدِ التَّائِيثُ أَوْ الْمُبَالِغَةُ لَمْ يُوْتَّ بِهَا فَإِذَا تَدَبَّرْتَ الزِّيَادَةَ وَجَدْتَهَا مَتَقَوِّمَةً بِالْإِنْتِسَابِ إِلَى اسْمِ زَيْدٍ يَعْنِي الْإِشْتِقَاقَ مِنْهُ وَقَدْ قَلْنَا فِيمَا مَضَى وَنَقُولُ فِيمَا يَأْتِي أَنْشَاءَ اللَّهِ تَعَالَى وَقَلْنَا فِي أَكْثَرِ كُتُبِنَا أَنَّ هَيْئَةَ الْمَخْلُوقِ مِنْ هَيْئَةِ فِعْلِ خَالِقِهِ تَعَالَى وَالفعل يجري في المفعولات على حسب قوايلها كما قلنا أن هَيْئَةَ الْكِتَابَةِ فِي جَمِيعِ حُرُوفِهَا عَلَى هَيْئَةِ حَرَكَةِ يَدِ الْكَاتِبِ وَمَا وَجَدَ جَمِيعَ الْكَائِنَاتِ وَتَحَقَّقَهَا وَتَذَوُّتَهَا وَتَجَوُّهَرُهَا إِذَا نَسَبْتَهَا إِلَى وَجُودِ الْحَقِّ عَزَّ وَجَلَّ وَتَحَقَّقِهِ سُبْحَانَهُ إِلَّا كَوُجُودِ لَفْظِ الزِّيَادَةِ وَتَحَقَّقَهَا وَتَذَوُّوتَهَا مِنْ لَفْظِ اسْمِ زَيْدٍ وَلِلَّهِ الْمِثْلُ الْأَعْلَى وَمِثْلُ ضَرْبِ الَّذِي هُوَ الْمَصْدَرُ الْمَشْتَقُّ مِنْ ضَرْبِ الَّذِي هُوَ فِعْلُ زَيْدٍ وَضَرْبُ مَعْنَى إِشْتِقَاقِهِ وَحَقِيقَتُهُ أَنَّ ضَادَهُ صُورَةُ ضَادٍ ضَرْبٍ وَرَاءَهُ صُورَةُ رَاءٍ ضَرْبٍ وَبَاءَهُ صُورَةُ بَاءٍ ضَرْبٍ فَزَيْدٌ فِي هَذَا الْمِثْلِ آيَةُ الْذَاتِ الْحَقِّ عَزَّ وَجَلَّ وَضَرْبُ الَّذِي هُوَ فِعْلُ زَيْدٍ آيَةُ مَشِيَّتِهِ تَعَالَى وَضَرْبُ الَّذِي هُوَ الْمَصْدَرُ آيَةُ مَفْعُولِهِ فَوْجُودِ ضَرْبٍ بِسُكُونِ الرَّاءِ أَمَّا هُوَ عِبَارَةٌ عَمَّا اشْتَقَّ مِنْ ضَرْبٍ بِفَتْحِ الرَّاءِ فَإِذَا جَعَلَ الْحَكِيمُ الْوُجُودَ شَخْصِيًّا حَقِيقِيًّا يَعْنِي ذَاتًا بَسِيطَةً وَاحِدَةً تَشْخَصُهَا بِمَا هِيَ ذَاتٌ لَا غَيْرَ قَائِمًا بِذَاتِهِ هُوَ حَقِيقَةُ الْوَاجِبِ تَعَالَى بِقَوْلِهِ مَجْهُولُ الْكُنْهِ وَجَعَلَ وَجُودَ غَيْرِهِ عِبَارَةً عَنْ إِنْتِسَابِ ذَلِكَ الْغَيْرِ إِلَيْهِ أَيْ أَنَّ حَقِيقَةَ وَجُودِ كُلِّ مَوْجُودٍ كَالْمَعْنَى الْإِشْتِقَاقِيَّ مِنْ اسْمِ الْذَاتِ عَلَى نَحْوِ مَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ مِنَ التَّمْثِيلِ وَالتَّبْيِينِ وَأَتَمَّ عِبْرَ الْمَوْجُودِ عَلَى إِرَادَةِ الْمَعْنَى الْإِشْتِقَاقِيَّ عَلَى طَرِيقَةِ الرَّمْزِ وَالتَّمْثِيلِ لَمْ يَكُنْ طَرِيقَ اقْوَى وَلَا أَدَقَّ وَلَا أَصَحَّ مِنْ طَرِيقِهِ وَلَا أَمْتَنَ مِنْ تَحْقِيقِهِ إِلَّا أَنَّهُ لَوْحٌ بِسَرِّ اللَّهِ لَا لَالُ اللَّهِ فَتَلَقَّاهُ مِنْ لَا يَلْقَاهُ .

وَقَوْلُ الْمُصْتَفِّ : «فَيَكُونُ الْمَوْجُودُ أَعْمَ مِنْ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ وَمِنْ غَيْرِهَا» لَيْسَ بِشَيْءٍ لِأَنَّ الْعَارِفَ لَا يَطْلُقُ الْمَوْجُودَ بِهَذَا الْمَعْنَى الْمَتَعَارِفَ عَلَى الْذَاتِ الْبَحْثِ إِذَا هَذَا الْمَعْنَى الْمَتَعَارِفَ أَمَّا يَطْلُقُ عَلَى الْإِيَّاتِ يَعْنِي أَنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَوْجُودٌ بِاثْبَاتِهِ أَيْ اثْبَاتِ مَعْرِفَتِهِ فِي الْعُقُولِ لِأَنَّهُ تَعَالَى كَمَا قَالَ سَيِّدُ الْوَصِيِّينَ

عليه السلام وجوده اثباته ودليله آياته هـ. نعم يطلق هذا اللفظ من حيث التسمية على كل ما هو شيء في رتبة صحة الاطلاق وهذا القيد للاحتراز عن تناول ارادة الذات البحث لانه تعالى لا تطلق عليه عبارة ولا تميزه اشارة اذ كل ما ينسب الى شيء او ينسب اليه شيء او يلحقه اقتران او افتراق فهو مخلوق والله سبحانه خالقه فافهم .

و قوله قبل : «قالوا يجوز الوجود الذى هو مبدء اشتقاق الموجود الى اخره» نقول عليه ان اراد القائل بقوله الذى هو مبدء اشتقاق الموجود انه باعتبار اشتقاق الموجود من اسمه اى الذى سَمِيَ به نفسه لخلقه على نحو ما اشرنا اليه كما هو ظنى به وان كان فهم الناقلون منه خلاف ما اراد كان صواباً لان تلك نسبة تحقق الوجود و كونه من فعلٍ صانعه بل تلك النسبة هى نفس كونه و تحققه اذالم يرد بالنسبة نفسها المعنى اللغوى وان اريد بها اللغوى فنسبة كونه و تحققه الى الوجود الحق نسبة كون ضرب بسكون الراء و تحققه الى ذات زيد و المصنف فهم من تلك النسبة النسبة اللغوية والمنسوب ذات الموجود و المنسوب اليه ذات الحق سبحانه ولا شك فى بطلان ذلك بهذا المعنى اما الذين نقل عنهم فالله سبحانه اعلم بما ارادوا و كذلك المتألهون الذين نقل اولئك عنهم الا ان ظنى ان هذا مرادهم وهو اما ان النسبة هى الاشتقاق من الاسم كما اشرنا و الاسم هو الفعل و الاشتقاق اخذ الذات من هيئة الفعل اى اخذ ماهية الموجود أو اخذ مادته من أثره و اما ان النسبة اللغوية و يراد ان نسبة تحقق الوجود و كونه الى الوجود الحق كنسبة الضرب الذى هو المصدر فى التحقق و الكون الى ذات زيد و اما اذا اريد ما فهم المصنف فباطل وهو الذى ذكره بقوله و معناه احد الامرين من الوجود القائم بذاته و ما هو منتسب اليه و لعل قولهم ان الوجود امر قائم بذاته يشير الى ما وجهنا به الكلام المنقول فافهم .

قال: ثم بالغوا فى امرٍ سهل المؤنّة و هو ان الوجود لو كان قائما بذاته لصحّ اطلاق الوجود عليه و اهملوا ما هو ملاك الامر و هو ان ذاته تعالى هل هو عين معنى الوجود المطلق الذى يثبتُ للاشياء بعض انحائه و افراده ام لا على ان

هذا الباب مسدود عليهم حيث انه ليس للوجود المطلق الشامل للموجودات معنى الا الانتزاعى المصدري المعدود من المعقولات الذهنية التى لا يطابقها شىء.

اقول قوله: «وهو ان الوجود، الخ» يريد ان تخصيصهم الموجود بالحادثات لا معنى له بل ان كان الوجود الذى فرض قائما بذاته متحققاً صح اطلاق الموجود عليه واذا صح ذلك لزعمهم كون مفهومه مشتقا منتسباً الى وجود قائم بذاته فلا يكون المفروض كونه قائما بذاته قائماً بذاته ويلزم التسلسل بنقل الكلام الى القائم بذاته الثانى وهكذا وعلى كل حال يكون الموجود اعم من الحقيقة اى القائم بذاته ومن المنتسب اليه واقول قد ذكرنا فى هذا الشرح وغيره ان ما يعقل من الوجود والموجود قائما هو حادث نعم يجوز ان يطلق من باب التسمية على العنوان ولقائل ان يقول يمكن الفرق بين الشىء القائم بذاته والقائم بغيره فيطلق الوجود على الاول لكونه محض الوجود او ماهيته هي وجوده بلا اعتبار مغايرة لا خارجاً ولا ذهنياً ولا فى نفس الامر بخلاف الثانى فانه فى الخارج وفى الذهن وفى نفس الامر وجود و ماهية فهو موجود و لا يطلق عليه وجود الا بلحاظ ركنه الايمن او كونه بمعنى الصنع والاثرو النور بالمعنى الثانى من معنى الوجود و الماهية كما تقدم والحاصل ان القائم بذاته ائماً يصح اطلاق لفظ الموجود بمعنى ما نفهم من الوجود على عنوانه من باب التسمية او على تأويل معرفته بآياته او وجوده باثباته.

وقوله «واهملوا ما هو ملاك الامر» بكسر الميم وهو ما به قوام الشىء يعنى به ان مناط البرهان على ذلك يتوقف على تحرير المطلوب وهو ان ذاته تعالى هل هو عين معنى الوجود المطلق الذى ثبت للاشياء بعض انحائه و افراده ام لا يشير به الى نحو من انواع استدلاله و كلامه يشير به الى ان ما نعى به من الوجود الشامل للحقيقة ليس هو هذا المعنى الانتزاعى المراد بمعناه بالفارسية بهستى فان هذا معنى مصدري ليس له مصداق خارجى وانما هو من الامور الذهنية واقول معنى كلامه هذا باطل من وجوه احدها ان كلامه فى

مواضع كثيرة من كتبه لا تأبى هذا ولكنه لما تنبّه له هنا وجده قبيحاً فاعرض عنه و ثانيها ان اصل هذا الاصطلاح لم يكن من وضع لغةٍ من اللغات وانما اصطلاحوا بوضع هذا اللفظ على شىء لا يعرفون له معنى الا الانتزاعى المصدرى و حيث كان هذا لا يقع الا صفة و الصفة مسبوقة بالموصوف و الموصوف ان وصف بالوجود قبل تحقق الوجود و جب اما ان يكون صفة او يكون الوجود هو الموصوف فيلزم على الاول التسلسل و على الثانى ثبوت المدعى و ان لم يوصف بالوجود و جب ان يوصف بالعدم المنافى للتحقق حداهم الحال الى اثبات كون الوجود اسماً للذات الموصوفة و من هنا يقولون الوجود عند العوام هو الكون فى الاعيان و عند الخواص ما به الكون فى الاعيان فاذا زوحموا فى بيانه اضطربت عباراتهم و مقاصدهم فمن بين نافٍ او مثبتٍ لمطلق شامل للواجب و الممكن او لعام مصدرى او نسبى او رابطى او لشىء لا يعرفه و اذا تتبعت كلماتهم ظهر هذا و نحن فى كلامنا معهم لا بد لنا من استعمال هذا اللفظ الا انا نريد به فى معنيين فى المعنى الاول هو المادة و الماهية هى الصورة و فى المعنى الثانى هو بتأويل الصنع و الاثر و النور و الماهية بتأويل هوية الشىء من حيث نفسه فكلام المصنف باطل لدوران كلامه على كل معنى من هذه المذكورات و ثالثها ان قوله من المعقولات الذهنية الخ ، ينافى قوله تعالى و ان من شىء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم و قول الرضا عليه السلام المتقدم فاذا اثبت الكتاب و السنة شيئاً كان قول كل نافٍ له باطلاً و المصنف مع دقة نظره و شدة توغله سلك مسلك ارباب القشور من ان الشىء الموجود هو الثخين الغليظ كالجبل و الانسان و اما مثل المعانى و الصفات فهى عندهم امور ذهنية ليست موجودة الا فى الازهان و لم تكن مخلوقة للرب الرحمن سبحانه و تعالى عما يقولون علواً كبيراً و يأتى الكلام فى هذا المقام انشاء الله تعالى و رابعها لما تبين له بطلان استعمال الوجود المطلق فى الواجب و الممكن انكر صدقه على ذات الواجب و الممكن و اما اتصافه به بمعنى تحققه و ثبوته فهو صادق عليه تعالى و على الممكن عنده و قد قلنا انه باطل اذا عنى به الصدق على

الذات من حيث حصولها كما هو الثابت الجازم عنده لانه تعالى ائّما يُوصف بهذا المعنى من حيث اثبات معرفته فى قلوب المؤمنين كما قال امير المؤمنين عليه السلام وجوده اثباته وخامسها لّما تبين له بطلان استعمال الوجود المطلق فى الواجب والممكن انكر صدقه اى صدق المعنى المصدري عليه عز وجلّ و على الموجودات وكانت عباراته فى سائر كتبه مصرّحة بذلك ففرّ عن ظاهره الى باطنه فكان قد وقع فيما فرّ عنه من حيث لا يشعر فجعل ذلك الذى فرّ عنه عنواناً لّما يريد من شىء واحدٍ مطلق يصدق قوّيه على القديم وضعيفه على الحادث فقال كما يأتى بعد هذا بل الحق أنّ هذا المفهوم العام الذى هو مبدء اشتقاق الوجود المطلق عنوانٌ لّأمرٍ محققٍ حاصلٍ فى الاشياء الخ، فقد فر بقوله عن معنى باطلٍ الى معنىٍ ابطال منه اذ ربّما يقال عليه لو قال بالاول انه اخطأ حيث قال بالاشتراك اللفظى لجواز ان يصدّقه كثير من الجاهلين بالله ولكنه جعل هذا عنواناً لىتمحض ان مراده بالاشتراك بين الواجب تعالى وبين الممكن الاشتراك المعنوى لان الاشياء من سنخه تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار .

وقوله : «على ان هذا الباب مسدود عليهم» يعنى به باب كون الوجود المطلق الصادق على الواجب وغيره انما هو الوجود الحقيقى لا الوجود الانتزاعى المصدري .

وقوله : «من المعقولات الذهنية التى لا يطابقها شىء» يعنى خارجى نقول عليه زيادة على ما تقدم ليفهم من وقّق الفهم والهداية هذه الامور الذهنية شىء ام ليست شيئاً فان كانت شيئاً فلا يخلو اما ان يكون منتزعة من الخارجى او لا فان كانت منتزعة من الخارجى فقد طابقها شىء وان لم تكن منتزعة فاما ان يكون ذاتاً او صفة فان كانت ذوات فمن خالقها فى الذهن ولا شك ان خالقها هو ربّها فان قيل هو النفس او قيل هى صفة مع ان ايجاد صفة بلا موصوف ممتنع عقلاً و نقلاً كما روى عن الرضا عليه السلام فتكون تلك كلّها ردّاً لكتاب الله العزيز حيث يقول وان من شىء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ويقول تعالى واسرّوا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور، الا يعلم من خلق فاذا

اخبر تعالى انه خلقها ووضعها فى الذهن بقدر معلوم كان قوله لا يطابقها شىء باطلا وان لم تكن شيئا فجعلها اشياء فى الذهن ولا شىء باطل .

قال : ثم ليت شعرى كيف وضع الرجل اللغوى او العرفى لفظا مشتقا ولم يفهم بعد مفهوم مبدء الاشتقاق وكيف يكون المشتق اعرف المفهومات ومبدؤه اخفى المجهولات بل ممتنع التصور وكيف يكون المشتق معنى واحداً ومبدؤه متردد بين امرين احدهما تلك الذات المجهولة الكنه و ثانيهما النسبة اليه والنسبة الى المجهول مجهولة ايضا .

اقول يقول : « ليتنى اشعر » وهو تعجب منه حيث جعلوا مبدء الاشتقاق مجهول الكنه واشتقوا منه معلوم الكنه يريد ان الذى ينبغى ان يكون مبدء الاشتقاق معلوما ليتمكن من الاشتقاق منه وفيه اثم اثم اثم ارادوا من الشىء القائم بنفسه بمعنى الوجود المعنى الانتزاعى المصدري لان ذاته عندهم معلومة بهذا المعنى لينافى قولهم مجهول الكنه وجعلوا اثاره موجودة بالوجود المعروف وهذا اثم اثم اطلقوه على مجهول الكنه لا على جهة الاكتناه بل على جهة التعريف للمقصود والسير الطبيعى فى التعريف ان يكون المشتق معلوم الكنه لقربه منهم ومجانسته لهم فيعرفون ما يجانسهم ولما كان المبدء مجهول الكنه وذاته المجهولة الكنه ليست مبدء الاشتقاق و اثم اثم مبدء الاشتقاق فعله و اثر فعله اللذان لهما نوع مجانسة لهم فيحسن ان يطلقوا عليهما ما يعرفون و ان ينسبوا اليهما ما يكتنهن و لما كانا ليسا مبدءاً للاشتقاق من كل شىء يصح ان ينسب اليه الفعل والاثرو انما يكونان مبدءاً اذا نسبنا الى الشىء القائم بنفسه الذى هو مجهول الكنه اطلقوا عليه ما يعرفون ليتعين عندهم فى كون فعله و اثره هما مبدء الاشتقاق لا ما نسبنا الى غيره فيجب فى دليل الحكمة بل فى العقل ان يكون المشتق معلوم الكنه والمشتق منه اعنى علته التى ينتهى اليها معلوم الكنه ولو بوجه ما ويجب ان يكون الشىء الذى يرجع الى حكمه كل شىء ولا يرجع حكمه الى شىء غيره مجهول الكنه والا لكان مدركا والمدرک مجانس والمجانس يجب ان يرجع الى الغير المجانس والغير المدرک والرّجل اللغوى و

العرفى لا يمكنهما وضع لفظٍ بازاء ما لا يدر كانه لما تقرّر من انه يجب ان يكون بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية لان الاسم كما قال الرضا عليه السلام صفة موصوف ولا شكّ فى وجوب المناسبة بين اللفظ والمعنى ولا شك فى لزوم الاقتران بين اللفظ والمعنى والاقتران والمناسبة يمتنعان فى حق الغنى المطلق القائم بنفسه فيجب ان يكون ما يتقوم به مبدء الاشتقاق اخفى المجهولات و ممتنع التصوّر نعم من يزعم ان الاشتقاق من نفس الذات لا من فعله وأمره كالمصنّف اذا قيل منه هذه الاوهام الباطلة يصح ان يقول ما قال من كلّ ممتنع محال .

وقوله : «و كيف يكون المشتقّ واحداً» معنى واحداً ومبدؤه مردّد بين امرين :

احدهما تلك الذات المجهولة الكنه .

وثانيهما النسبة اليه و التّسبة الى المجهول مجهولة ايضاً» مشتمل على مغالطة و امور غير مسلمة و اشياء مختلطة لو اردنا تفصيل ذلك لطال الكلام مع عدم الفائدة و انما المطلوب بيان الحق اذ ليس هذه الامور مختصة بقوله هذا بل كل اقواله او جلّها من هذه المقولة و نحن نعلم انه لم يرد ذلك و انما هذا عنده طريق مستقيم و نحن نقول عليه بنحو ما تقدّم أنّهم لم يريدوا من وحدة المشتق الوحدة الحقيقيّة و أنّما أرادوا الوحدة النوعية و الجنسيّة و امّا مبدؤه فهو النسبة الى فعله و اثره لا غير و اما الذات المجهولة الكنه فليست مبدءاً كما ذكرنا فليس المبدء متكثرّاً بالتردّد عند اهل الحقّ عليهم السلام و امّا التردّد بين الشّيتين فى المبدء فلا يكون الا على رأى المصنّف فيكون المبدء على الصحيح هو الذات المعلومة اعنى الفعل و اثره فان قلت كيف يكون الفعل ذاتاً و هو امر اعتبارى او صفة على قولك قلت انّ الفعل انما يكون عرضاً قائماً بالفاعل قيام صدورٍ بالنسبة الى الذات الحق لانّ هذه نسبته بالنسبة اليه تعالى و امّا بالنسبة الى آثاره التى هى المفعولات فهو ذاتٌ متحقّقة تدوّت الذوات من صفةٍ هيئة تدوّتها فاذا نسبت تدوّت ذاتٍ زيدٍ الى تدوّت ذاتٍ الفعل الذى قلنا انه عرض

بالنسبة الى ذات الحق عز وجل كان جزءاً من الفِ الفِ جزء هي ذات الفعل و الفعل هو ادم الاوّل عليه السلام و حواؤه هي امكانات الاشياء و وقته السرمد و مكانه هو الامكانات المشار اليها .

و قوله : «و النسبة الى المجهول مجهولة» فيه ان النسبة اذا كانت الى ذات المجهول البحت حيث تصحّ النسبة و اما اذا كانت نسبة اشراقٍ و نسبة تأثيرٍ فليست مجهولة بل هي معلومة كما نحن فيه لان النسبة ترجع في الحقيقة الى الفعل و التأثير و هي معلومة فافهم و لاتصغ الى اوهام المصنّف و متابعتة لاراء من تقدّم عليه .

قال : بل الحق ان هذا المفهوم العام الذي هو مبدء اشتقاق الموجود المطلق عنوان لامرٍ محقق في الاشياء متعدّد حسب تعدّد ما مقول بالتشكيك عليها بالاشدّة و الاقدميّة و مقابلتيهما و اكمل الموجودات و اشدها هو الوجود الحق الذي هو محض حقيقة الوجود لا يشوبه شيء غير الوجود و هو اظهر الوجودات و اوضحها بحسب نفسه لكن لفرط ظهوره و قهره و استيلائه على المدارك و الاذهان صار محتجباً عن العقول و الابصار فحيثيّة خفائه بعينها حيثيّة ظهوره و على هذا تبتنى مسألة التوحيد و به يفتح بابه لا بغيره اصلاً .

اقول : يريد ان مفهوم الانتزاعى المصدري العام كما ذكره نقلا عن كلام اولئك الثاقلين عن بعض المتألهين و أنّه من المعقولات الذهنيّة التي لا يطابقها شيء الذي جعله اولئك شاملاً لجميع الاشياء واجبها و ممكنها ظلّى اعتباري لا تحقّق له في الخارج فكيف يصدق مثل هذا النحو من الوجود على الذات الحق سبحانه بل الحق في المسألة انّ هذا المذكور عنوان اي دليل و آية لامرٍ اي لوجودٍ محقق ثابت في نفسه في الخارج و هذا الوجود المحقق سارٍ في الاشياء متعدّد فيها حسب تعددها بكل نوع من انواع التعدد تعدّد الاعداد في مراتبها او في معدوداتها و تعدّد الانواع من الاجناس او تعدد الحصص النوعية او الفصلية و تعدد الجزئيات و تعدّد الاجزاء و الحاصل انه اذا كان تعدده بحسبها فكل طور من اطوار التعدّد جارٍ في افرادها و كلّ طورٍ من التعدّد الجارى في افرادها

يجرى فى اطوار ذلك الوجود السارى فى الاشياء كلّ بحسبه وهذا معنى كلامه
وما يوافقه من المعانى وقد قلنا انّ الذى التجأ اليه اسوء من الذى فرّ عنه لانه لم
يرض بكون الوجود المطلق الشامل للواجب وللأشياء ان يكون مصدرًا ذهنيًا
انتزاعيًا وحكم بان هذا عنوان لوجود ذاتى متحقّق شامل للواجب تعالى و
للأشياء بكل نوع من انواع حقائقها واعراضها واصافها واسماؤها وسائر آثارها
متّحد بما هيئاتها على طبق ما هي عليه من الدّوات والاحوال والاثار وصلوح
الانتزاعى لذلك التعدّد والكثرات المختلفة محقّق لكونه هو اكونها فى الاعيان
اما الحقيقى الذى يزعم ان الانتزاعى عنوانه فلا يصلح لشيء ممّا ذكر اذ ما يليق
بالجوب لا يليق الحدوث بمثله وقسيمه او جزئه او جزئيه وكيف تكون
حقيقة واحدة بعض افرادها هو الحق عز وجل وبعضها الجدار والحجر و
الشجر وتلك الحقيقة صادقة على ذوات تلك الافراد جميعها بالتواطى وان
كانت صادقة على ذواتها من حيث الكم والكيف بالتشكيك فنفى المصنّف
الانتزاعى المصدرى وشمولّه مع امكان توجيهه الى نوع من الصحة واثبت
الحقيقى الذى كان الانتزاعى عنوانه والعنوان وصف المُعْتَوَن و صفته التى من
عرفها فقد عرف المُعْتَوَن فيجرى فيه كل ما يجرى فى العنوان والّلم يصح
كون العنوان عنواناً ما هذا الاشياء تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض و
تخرّ الجبال هدأ وقال ذلك الحقيقى الذاتى الذى هو حقيقة الاشياء اعنى ما كان
الانتزاعى المصدرى عنواناً له مقول بالتشكيك عليها بالاشدية والاقدمية و
مقابلتهما يعنى انّ ذلك الوجود الحقيقى يقال على جميع الاشياء واجبها و
ممكنا بالتشكيك فالفرد الواجب يقال عليه ذلك الحقيقى بالاشدية والاقدمية
شدة وقوة وقدماً ليس لها نهاية وليس وراءها غاية ولا يَحْتَمِلُ فى شىء مما
يصح عليه امكان الزيادة لا ذهنًا ولا خارجاً ولا فى نفس الامر والافراد الممكنة
يقال على كل واحدٍ بنسبة مرتبته من الكون بالشدّة والضعف وبالتقدم و
التأخر والنقص والزيادة اقول اذا اراد به ما نريده نحن من كون المراد
بالوجود هو المادة صحّ قوله فى كل ما يتعلق بالحوادث وبطل قوله فى كل ما

ينسب الى الذات الحق تعالى مطلقاً أى سواء اراد به المادة ام غيرها .
 وقوله : «واكمل الموجودات واشدها هو الوجود الحق ، الخ» يريد به انّ
 تلك الحقيقة الوجودية تحتها افراد تصدق على افرادها بالتشكيك و اكمل
 الموجودات واشدها هو الوجود الحق فيكون الوجودات الممكنة عنده افراد
 ذلك النوع الذى سمّاه الحقيقة والواجب واحد منها الا انه قوى شديد خالص
 لا يشوبه شىء وهى غير خالصة بل مشوبة باشياء ليست وجودات فيلزمه ان
 الاشياء كل واحد منها واجبها وممكنها اما ان تكون جزئيات تلك الحقيقة او
 اجزاء من ذلك الكلّ وعلى كل تقدير يكون المصنّف واتباعه من الجاعلين بينه
 وبين خلقه نسبا كما فى قوله تعالى فيمن قال انّ الملائكة بنات وجعلوا بينه و
 بين الجنة نسباً .

و المصنّف ايضا قائل ان تلك الحقيقة الخالصة عن شوب النقائص هى
 الواجب تعالى فيكون من الجاعلين له من عباده جزءاً ان الانسان لكفور مبين و
 يلزمه ايضا انّ هذه النقائص والاعدام والماهيات والمعقولات الذهنية ان
 كانت اشياء فهى اما مخلوقة واما قديمة فان كان الوجود حقيقة لكل شىء فهو
 حقيقة لها فلا تكون نقائص بل قد تكون متممة وقد قرّرنا فى شرح المشاعر و
 غيره انّ الله عز وجل لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته للذى اراد من الدلالة عليه و
 اثبات وجوده كما قال الرضا صلوات الله عليه والاشياء بجميع اجناسها وانواعها
 و افرادها وابعاضها وصفاتها واحوالها وافعالها واقوالها كلّها مركبة من وجود
 هو مادّتها ومن ماهية هى صورتها فاذا خلق الله وجود شىء بقى فى خزانة
 جنسه او نوعه او امكانه غير متميّز ولا متخصّص ولا متشخص بل هو كالقطرة
 فى الماء قبل انفصالها و كالحرف فى مداد الدواة ولم يكن متعيّناً لذلك الشىء
 فى نفسه ولا عند احدٍ من الخلق حتى يلبسه فعل الفاعل عز وجلّ ما قدر له من
 الصّور المشخصّة والحدود المعيّنة كما قال تعالى فى اى صورة ما شاء ربّك
 فاذا لبس الكسوة ظهر فى الاعيان وهكذا كلّ حصّة من جنس او من نوع بل
 حقيقة هذه الوجودات كلها حصص من اجناسها تتميّز بالفصول التى هى الصّور

النوعية او حصص من الانواع تتميز بالحدود الهندسية والهيئات الشخصية بل حقيقة تلك الوجودات عند من ينظر بنور الله اجزاء من كل لا جزئيات من كلّي و انما هي كما في الباب و السرير و الصنم من اجزاء الخشب تتميز بالصور و على كل فرض فان كل وجود منها فانما كماله بتحقيقه و تعيينه و ذلك متوقف على هذه المعينات و هي اشياء و ما كونها اشياء الا بتحققها في مقاماتها و في انفسها هي وجودات و معيّنات نوعية فهي كحصص الخشب فانها في انفسها وجودات و معيّنات نوعية ثم يميز بعضها من بعض بالمعينات الشخصية فالتمييزات النوعية و التمييزات الشخصية على نمط واحد و اذا فحست عن حقائقها وجدتها كلها وجودات موصوفية و وجودات صفتية و ليس فيها شيء غير هذين اذ ما ليس بوجود ليس بشيء و ان كان وجود كل شيء بحسبه و ما يظن انه نقص بمعنى عدم فهو ان كان شيئاً فهو وجود مخلوق كغيره و الا فلا شيء و لا عبارة عنه و دعوى امتزاج شيء بلا شيء او تركيبه منه و من لا شيء باطلا اذ الامتزاج او التركيب انما يكون من الوجوديات و حيث ذهب المصنف الى ان الوجودات المشوبة هي في ذوات انفسها على ما هي عليه قبل الشوب و انما عرض لها ما لحقها من عوارض مراتب تنزلاتها للرتبة لالذاتها فعليه ان يكون كل ما تصدق عليه الشيئية وجوداً بنسبته و كل ما هو وجود فهو لذاته باق على صرافة الوجود لذاته كما قالوا في الماء في الثلج فتساوى جميع الاشياء فلا يكون للتخصيص فائدة بل على قوله كل شيء ازلّي لذاته و انما ينسب الحدوث و الامكان للافراد المشوبة من حيث لحوق عوارض المراتب لها و كل شيء منها غير مُحَدَث الذات و انما ينسب اليه الحدوث للعوارض و على قولنا تبعاً لقول موالينا عليهم السلام كل شيء سوى الذات الحق عز و جل حادث لا من شيء اي لم تكن مادته مأخوذة من شيء قبله غير مخترع المادة ليكون مصنوعاً من غير مصنوع فكل شيء منها لم يكن مذكوراً قبل جعله ممكناً لا بكون ولا بامكان ولا بعلم و لم يكن مذكوراً قبل كونه الا بامكانه قال تعالى اولايدكر الانسان انا خلقناه من قبل و لم يك شيئاً، فالذي يزعم المصنف

أنه غير الوجود ما هو حتى نعرفه فان كان قوله حقاً بان الوجود هو حقيقة كل شيء فليس شيء غيره وان كان شيء ثبت غير الوجود فالوجود لا يكون حقيقةً لشيء.

فقله: «هو الوجود الحق الذي هو محض حقيقة الوجود لا يشوبه شيء» يلزم عليه أنّ هنا اشياء غير الوجود وقد بينّا ان الامور الذهنية والاعتبارية و امثالهما ان لم تكن اشياء موجودة لم تكن اشياء تشوب غيرها ولا يلزمنا ما يتوهم انها غير موجودة او انها موجودة بالوجود فان الوجود موجود ولا يقال أنّها وجد بنفسه وغيره وجد به لان قولك انه وجد بنفسه اريد به انه هو اليجاد فيلزمك انه فعل لا مفعول ام تريد ما به التحقق والقوام فيلزمك ما نقوله أنّه المادة وآية ذلك ان الصورة في المرءة تقوّمت بمادّتها فاذا قلت أنّها تقوّمت بقيوميّة المقابل للمرأة وهو وجودها قلت هذا صحيح ولكن تعرف كيفية التقوّم و باى شيء كان ام لا فان كنت تعرف ذلك وجب منك القول بما نقوله وان كنت لاتعرف فانا على البيان والله سبحانه المستعان قد ذكرنا ذلك مرارا الاّ انه لغموضه و عدم التفات اكثر البصائر اليه خفى قبل البيان و بعده والآن اذكره ان الشيء يتقوم فى بقائه بما تقوّم به فى ابتدائه وفى الابتداء تقوّم بمادته و صورته و من ايات هذا الصورة فى المرءة و نمثل بها للبيان امّا مادّة الصّورة فى المرءة فهى ظلّ المقابل المشرق على المرءة المنفصل و لم نرد بالمنفصل حصول الانفصال فيه و عدم اتّصاله بالمقابل لانه ظل له و لو انفصل عنه فى و أنّما نريد ان الهيئة المتّصلة بالمقابل المتقوّمة به قيام عروضٍ لم تكن هى التى فى المرءة بل التى فى المرءة ظلّها فهو متقوم بالمقابل اعنى ذا الظلّ تقوّم صدورٍ و متقوم بالمرءة تقوّم عروضٍ و هيئة الصورة اى صورتها هى هيئة المرءة من الكبر و الصفاء و البياض و الاستقامة و مقابلها و قد قلنا ان مادّتها التى هى ظلّ القائمة بالمقابل قائمة بما فى المقابل قيام صدورٍ و اشراق فهى دائمة الاشراق و الافاضة كأول المقابلة و المرءة دائمة الانتزاع بقابليتها و الاستفادة فكلّ بقائها و دوامها كأول حصولها و لم أرد التشبيه اصلاً الا للتعبير بل المراد ان

جميع احوالها فى اوقاتھا حالاً واحداً يعنى كل ان اول اشراقها و افاضتها و انتزاعها و استفاضتها اذ ما به الكون به المدد و كل مصنوع لا يتوقف الا على العلل الاربع الفاعلية و هى فعل الفاعل و هذه لا تدخل فى هوية المحدث و لا فى مفهومه لانه كحركة يد الكاتب لا تدخل فى هوية الكتابة و لا فى مفهومها و المادية و الصورية و لا هوية له غيرهما و لا مفهوم له من غيرهما و الغائية كالاولى اذ هما لوازم الوجود اى التحقق و الثانية و الثالثة للماهية بمعنى ان الشئ حقيقته و هويته جميعاً لم يشذ عنها شئ فى فهمها و اما الاولى و الرابعة فخارجان عن حقيقة الشئ بحقيقتهم نعم هيئته صورة هيئة الاولى و صلوح هيئة الرابعة فلايجاد اى الاحداث من الاولى و التحقق و التدوُّث و الشيئية من الثانية و الثالثة و نعنى بالعلّة الثانية الموصوفية و بالثالثة الصِّفِيَّة فان فهمت كلامى هذا فهمت القيومية و ما به التقوُّم و الا فالى الله ترجع الامور .

و قوله : « و هو اظهر الموجودات و اوضحها ، الخ » يعنى ان الموجودات اثار و الاثار و ان ظهرت فانما ظهورها من فاضل ظهوره و هو سبحانه ظاهر باياته محتجب عما سواه بما سواه كما ظهر لما سواه بما سواه قال امير المؤمنين عليه السلام لا تحيط به الا وهام بل تجلّى لها بها و بها امتنع منها و اليها حاكمها هـ . و انما كان اظهر من كل شئ لان كل شئ اثر ظهوره و الاثار و الصفات مع انها هى الظاهرة تضمحل فى ظهور الموصوف مثل ما اذا اردت ان اخطبك فانى لا اتمكن ان اتوصل اليك الا بواسطة صفتك لانها اقرب الى من ذاتك لظهورها فاقول يا قاعد فاخطبك بالقعود مع انى غير ملتفت اليه الا بالعرض و لم اقصده و انما المقصود انت لما اريد منك لا من الصفة مع انك قد غيبتها بشدة ظهورك بها فانت اظهر عندى و عندك و عند كل من يسمع كلامى من صفتك و انما تذكر صفتك بالعرض اذ القعود اثر من فعلك و لو كان اظهر منك لكان هو المظهر لك لانه اذا اجتمع فى مقام او رتبة ظاهر و اظهر مترتبان اى احدهما عن الاخر او من الاخر او به كان الاظهر هو المظهر للظاهر و اليه الاشارة بقول سيد الشهداء عليه السلام على ما نقله بعضهم ملحقاً بدعائه يوم عرفة قال عليه السلام ايكون لغيرك

من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك وما بعدت حتى تكون الاشارة هي التي توصل اليك عييت عين لا تراك (ولا تزال ظ) عليها رقيباً وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً هـ. فلاجل ذلك لا يخفى على احد كيف يخفى على احد ولم يكن الا احد احداً الا به لكنّه عز وجل لفرط ظهوره لآته لا نهاية لظهوره لآته اظهر من نفسك لنفسك ظهوراً لا يتناهى ولشدة قهره واستيلائه على المدارك والاذهان وغيرهما لعدم امكان اجتماعها معه في رتبة والمدرک للشئء مجتمع معه وملتقى به احتجب بها عنها كما قال على عليه السلام وبها امتنع منها وروى عن النبي صلى الله عليه واله ان الله سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشف حجاب منها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه هـ. ولما تجلّى تعالى بجزء من شعاع نور العظمة والستر الحادثين للجبل ولموسى عليه السلام جعله دكاً وخز موسى صعباً وروى أنّه بقدر الدرهم وروى انه بقدر ثقب الابرة وفي صحيحة عاصم ابن حميد عن الصادق عليه السلام فيمن يدعى الرؤية قال ذاكرت ابا عبد الله عليه السلام فيما يروون من الرؤية فقال الشمس جزؤ من سبعين جزؤا من نور الكرسي والكرسي جزؤ من سبعين جزءا من نور العرش والعرش جزؤ من سبعين جزءاً من نور الحجاب والحجاب جزؤ من سبعين جزءاً من نور الستر فان كانوا صادقين فليملئوا اعينهم من الشمس ليس دونها سحاب اقول والمراد من الستر اول مفعول صدر عن فعله تعالى فاذا كان نور الشمس جزءاً من ستة عشر الف الف وثمانية الاف الف وثمان مائة الف جزء من نور الستر الذي هو شعاع الستر وهو جزء من سبعين جزءاً من الستر فيكون نور الشمس جزءاً من مائة واثنين وثلاثين الف الف الف وخمس مائة وخمسة وستين الف الف وستمائة الف جزء من الستر والستر اثر فعله ومحله و متعلقه اذ لم يكن في الاكوان قبله اثر لفعل الله عز وجل وهذه الشمس لا تكاد تدركها الابصار لشدة نورها ووضوح ظهورها فكيف يدرك في ظهوره سبحانه ولما كان في عز جلاله كما قال عبده المرتضى ومولانا وسيدنا الرضا عليه

السلام كنهه في بيده و بغير خدمته كانت حيثية خفائه عن كل مدرك سواه بعينها عين ظهوره لكل من برأه و انشاه .

وقال المصنف : « فحيثية خفائه » مع انه لا يجوز عليه اطلاق الحيثيات و الجهات انما هو للتعبير و التعريف .

وقوله : « و على هذا نبتنى مسألة التوحيد و به يفتح بابه لا بغيره اصلاً » يريد به ان ابتناء التوحيد و فتح مغلق ابوابه على النهج السديد على ما قرره من كون صرف حقيقة الوجود هو الواجب و لا يصح المشاركة في هذا المفهوم مع لحاظ اخذ الخلو من الشوب بالنقائص و الأعدام و انما تصح المشاركة في اصل الحقيقة و الحاصل مبني التوحيد عنده على صحة القول بوحدة الوجود بل وحدة الموجود و ان كان باعتبار قيد كقول بعضهم انا الله بلا آنا و اما نحن فعندنا هذا مبني الشرك كما نطق به القراء ان المجيد في قوله عز و جل و جعلوا له ^{هـ} جزءاً من الانسان اكشور مبين و قوله عز و جل و جعلوا بينه و بين الجنة ^و اي مجانسة و لقد علمت الجنة انهم لمحضرون فان القول بوحدة الوجود كفر بالاجماع و يصدق ذلك على وجه ظاهر و وجه خفي اما الوجه الظاهر فجعل وجود الحق و وجود الخلق داخلان تحت حقيقة واحدة و اما الوجه الخفي فجعل وجود الحق الذاتي و وجود الخلق مقولاً عليهما بالاشتراك المعنوي بل اللفظي اذا اريد بالوجود فيهما الحقيقي الذي هو حقيقة الموجود سواء جعل وجود الخلق محدثاً مخترعاً و شرك بين الوجودين بالمعنوي للزوم كونهما من حقيقة واحدة او باللفظي لوجوب المناسبة الذاتية بين اللفظ و المعنى ام جعله قديماً باي نحو من انحاء مقاصدهم كما تقدم نعم لو اطلق عليهما لفظ الوجود من باب التسمية في التعريف و التبيين او اريد به العام المطلق الانتزاعي و كان عنى به في الواجب الحق تعالى عنوانه لم يكن به بأس .

قال : قاعدة صفاته تعالى عين ذاته لا كما تقوله الاشاعرة من اثبات تعددها في الوجود ليلزم تعدد القدماء الثمانية و لا كما قالته المعتزلة من نفى مفهوماتها رأساً و اثبات اثارها و جعل الذات نائبة منابها كما في اصل الوجود عند بعض

تعالى عن التعطيل والتشبيه بل على نحو يعلمه الراسخون في العلم من الأمة الوسط الذين لا يلحقهم الغالي ولا يفوتهم المقصّر .

اقول : اعلم ان المذهب اهل البيت عليهم السلام عينية صفاته تعالى بمعنى انها هي هو عز وجل وهو مذهب اتباعهم من شيعتهم وهذا عندهم مما لا ريب فيه الا ان كلا منهم تكلموا في معنى ذلك فذهب جل اهل الظاهر منهم من محقق المتكلمين ان مثال معانيها ومفاهيمها الى نفى اضدادها فمعنى حتى انه ذات ليست بميتة وعالمة ليست بجاهلة وقادرة ليست بعاجزة وهكذا كلامهم في باقى صفاته الثبوتية وذلك انهم قالوا اذا لم نرجعها الى نفى اضدادها فاما ان نجعل لها مفاهيم متغايرة ومغايرة لمفهوم الذات او لا فان كانت لها مفاهيم متغايرة فان كانت قديمة لزم تعدد القدماء وان كانت حادثة كان خلوا منها قبل كونها وعلى الحاليين يكون محتاجا الى الغير وان لم نجعل لها مفاهيم متغايرة لم تكن صفات ولم يصف نفسه بشيء فلا بد من ارجاع مفاهيمها الى نفى اضدادها ومنهم من قال بكونها عين ذاته ولم يرجع في ذلك الى شيء واثمنا عليهم السلام قالوا وكمال توحيد نفى الصفات عنه وفي بعض رواياتهم ونظام توحيد نفى الصفات عنه ومعنى الروايتين من النفي نفى زيادتها على الذات بل هي الذات واثما تغايرت اسمائها وتكثرت باعتبار تغاير متعلقاتها وتكثرت ونحن نقول بهذا ونشرحه شرحا شافيا انشاء الله تعالى من شرب من كوثره شربة لم يظمأ ابداً وذلك مما دللنا عليه عليهم السلام اما قولهم صلى الله عليهم وكمال توحيد فهو يدل انه قد يحصل التوحيد لبعض الناس مع قولهم بالصفات واختلاف معانيها وهؤلاء سائر اتباعهم وهو توحيد الجملة وهو ان يقولوا الله سبحانه واحد وقد وصف نفسه بصفات فيجب التصديق بها وانها عين ذاته من غير ان يذوقوا في ذلك معنى الاتحاد او التعدد وقولهم بالاتحاد ولو ابتلاهم العارف تبين له انهم ذاهبون الى التعدد معنى والاتحاد لفظاً حتى ان الطبرسي رحمه الله في تفسيره جامع الجوامع قال في قوله تعالى وهو معهم اينما كانوا قال ما معناه يعنى وهو معهم بعلمه فكأنه

يشاهددهم وانما قال بعلمه فراراً مِنْ أَنْ يقول بذاته فيلزم المحذور من الاجتماع مع خلقه والحواية كما تحويهم الامكنة فعدل الى انه معهم بعلمه لا بذاته وهو صريح في ارادة مغايرة العلم للذات الا انه قائل بالاتحاد ولكن ما داموا قائلين بالتوحيد فهم موحدون بتوحيد الجملة يعنى انه تعالى واحد وهذه ليست آلهة وانما هي صفاته فليس الا هو كما ان النملة تزعم ان لله زبائين وهي موحدة فيصدق على اهل هذا القول القول بالتوحيد الا ان كمال هذا التوحيد نفى الصفات بهذا المعنى الذى يريد هؤلاء لانه فى الحقيقة قول بالتعدد ولهذا قال عليه السلام لشهادة ان كل صفة انها غير الموصوف وشهادة الصفة والموصوف بالاتقان وشهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الازل الممتنع من الحدث واما قولهم عليهم السلام ونظام توحيده نفى الصفات عنه فهو ظاهر واما مراد الخصيصين من شيعة الاثمة الطاهرين عليهم السلام فهو انه سبحانه وتعالى واحد بسيط احدى المعنى لا تكثر فى ذاته لا لفظاً ولا معنى ولا خارجاً ولا ذهناً ولا فى نفس الامر ولا فى الفرض والاعتبار بل هو تعالى بكل لحاظ فى كل حال واحد كامل فوق النهاية بما لا يتناهى فى كل شىء لذاته وكل ما سواه فهو صادر عن فعله وصنعه واثار فعله كثيرة متعددة وكل شىء منها لا يكون الا بعلمه ومشيته و ارادته وقدره وقضائه وبإذن منه تعالى واجل و كتاب فاذا كان صوت ممّا خلق فهو حاضر لديه فيقال له على ما تعرف خلقه ممّا عرفهم انه سميع لانه ادرك الصوت المسموع لانه لا يكون الا حاضراً لديه فى مكان حدوده ووقت وجوده فباعتبار ادراكه المسموع وصفته بالسميع واذا لحظت ما هنالك لم تجد الا الذات الكاملة واذا كان لون او مقدار ممّا خلق فهو حاضر لديه فهو مدرك له عالم به فيقال له على ما تعرف الخلائق ممّا عرفهم تعالى انه بصير لا دراكه للون المبصر لان اللون والمقدار لا يكون شىء منهما الا حاضراً لديه فى المكان الذى حده فيه والوقت الذى عدّه فيه فباعتبار ادراكه للمبصر من اللون او المقدار المرئى وصفته بالبصير وليس هنالك الا ذاته المقدسة الكاملة وهكذا سائر الصفات و ادراكه لذلك عند وجود الشىء المدرك بفتح الراء انما

هو تعلق الادراك ووقوعه عليه فيُسمّى هذا الواقع المتجدّد عند وجود متعلقه
بمعنى ما بيّن لخلقه فانه تعالى بيّن لهم ان ادراك الصوت اسمه سمع و
الموصوف به سميع وادراك اللون اسمه بصرٌ و الموصوف به بصير وهكذا فاذا
لحظت الموصوف لم يكن منه شيء الا انه مدرك و ادراكه المتعلق بالمدرک
بفتح الراء حادث بحدوثه وهو قبل هذا التعلق كامل كما تقول زيد سميع لذاته
بمعنى انه هو ذلك الكمال المسمى بالسميع الذى اذا وجد الصوت تعلق به فهو
سميع قبل كلام عمرو فاذا تكلم عمرو وتعلق سمع زيد بكلام عمرو وفريد هو
السميع وهو البصير اى اذا وجد لون ابصره وليس بعض زيد سمعاً يدرك
الاصوات وبعضه بصراً يدرك الالوان وانما السميع البصير العليم هو ذات زيد
تكثر الاسماء والنسب باعتبار تكثر المتعلقات فكذلك ما نحن فيه فانما قلت
هو سبحانه سميع بصير عليم قادر وكثرت اسماء الصفاتية باعتبار تكثر
متعلقات ادراكه فاذا قلت صفاته تعالى التى وصف بها نفسه حى عالم سميع
بصير قادر فتريد باعتبار تعلق تسلّطه سبحانه بالحياة والمعلوم والمسموع و
المبصر والمقدور وان قلت هذه الصفات منفية عن ذاته فتريد انه ليس هناك الا
ذات كاملة متسلّطة لا غير وليس هناك اشياء متغيرة مغيرة لذاته بكل اعتبار الا
انك تصفه بالسمع بلحاظ انه مدرك الاصوات وتصفه بالبصر لانه مدرك
المبصرات فصح قولك ان صفاته عين ذاته وتريد ان ما اصفه به من شيء فانما
هو ذاته لا غير وصح قولك بنفى الصفات عنه وتريد انه ليس الا الذات البحت
الكامل فهذا معنى صفاته عين ذاته ومعنى و نظام توحيده نفى الصفات عنه ثم
اعلم انه تعالى سميع قبل المسموع لان المسموع حادث و سمعه هو ذاته ومعنى
ذلك اذا قلت سميع بالصوت ان السمع تعلق بالصوت ولا يتعلق به الا اذا كان
شيئاً وفى الازل لم يكن شيء الا الله الواحد الحق المبين فلا بد ان يكون السمع
تعلق بالمسموع بعد وجوده وبأى نحوٍ من انحاء الوجود لم يكن كلامى و
اصواته شيء منها متّصفاً بشيء من تلك الانحاء فى الازل والا لكان كلامى مع
الله فى الازل تعالى الله ولا يصح ايضاً ان يكون فى الازل ليس بسميع فيكون

فاقداً لكمالٍ فيجب ان يكون جميع معانى صفاته حاصلة له فى الازل وهى ذات الله تعالى فاذا وجد شىء من المتعلقات تعلّق به الادراك ولذا نقول قولك هو تعالى عالم بها فى الازل باطل اذ ليس شىء منها فى الازل ليكون عالمًا به و قولك هو تعالى عالم فى الازل بها فى الحدوث صحيح لانه فى الازل عالم لانّ علمه ذاته و معلوماته حوادثٌ فيعلمها حين وجدت فى امكنة حدودها وازمنة وجودها ولو قلت انه عالم بشىء ولا شىء كان جهلاً لا ترى انك اذا قلت اعلم ان فى يدك شيئاً ولم يكن فى يدى شىء انك جاهل لانك ادعيت علم شىء ولا شىء فلا يلزم من قولنا قولك انه تعالى عالم بها فى الازل باطل تجهيله تعالى بل العلم ألا يكون عالمًا بها فى الازل لعدم وجودها فى الازل والعلم لم يتعلّق بشىء ودعوى التعلّق ح باطلة وان كان العلم وهو ذاته تعالى موجوداً فى الازل الا انّ المعلوم وهو انت ليس فى الازل وهذا هو قول مقتدانا جعفر بن محمد عليهما السلام كان الله ربنا عز وجلّ والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور هـ. فتدبر فى هذا الحديث الشريف واسلك بهذا النور فى هذا الطريق المظلم فقد نصبت لك المنار وكشفت لك الاسرار وبقي لهذا تيمّة وهى قوله عليه السلام وقع العلم منه على المعلوم فيه تنبيه على ان العلم يقع على المعلوم ويطابق المعلوم ويقترن بالمعلوم فلو كان العلم غير واقع على المعلوم او غير مطابق له او غير مقترن به لم يكن العلم علماً ولم يكن المعلوم معلوماً وهذا مما لا خلاف فيه ولا اشكال يعتريه فاذا حكمت بان صفات الله تعالى عين ذاته اى هى هو فقولك وقع العلم منه على المعلوم يكون معناه فاذا احدث الاشياء وكان المعلوم وقع الذات تعالى على المعلوم فهل ترضى ان يكون الامام عليه السلام يريد انه وقع تعالى على المعلوم وطابقه واقترن به او انه يريد ان العلم الواقع المطابق المقترن حادث ولا يلزم منه القول بانه تعالى لم يعلم او انه عليه السلام ما فهم الكلام ولا يدري ما يقول وما يلزمه فان كنت

مؤمناً بسرهم وعلانيتهم قائللاً بامامتهم مقتدياً بهم قلتَ هو عليه السلام عالم بالله و بما يصح عليه و يمتنع على جهة الحقيقة الامكانية و عالم بما قال و انه يريد انّ التعلق و الوقوع و المطابقة و الاقتران انما هي للعلم الحادث الاشرافي الذي يوجد بوجود المعلوم بل نفس هذا العلم هو ذات المعلوم و ليس هو القديم الذي هو الله سبحانه فان العلم المتعلق بما سواه و مطابق له هو الاشرافي الحادث كما قال تعالى حكاية عن قول موسى عليه السلام في جوابه لفرعون حين قال قال فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربّي في كتابه مذكورة لا ينسى و لا تنوهم بان هذا القول يلزم منه خلوه من العلم او يلزم كونه جاهلاً كما ذكرنا قبل هذا فانه تعالى لا يكون خلواً من ذاته اذ علمه القديم هو هو و هو العلم الكامل المطلق و اما العلم بالحوادث فذاته عز و جل خلواً منه لانه انما هو كمال امكاني و كل كمال امكاني فهو ناقص لا يجوز ان يكون هو الله تعالى نعم لم يكن ملكه خلواً من هذا العلم اعني العلم بها اي المقترن بالمعلوم و المطابق له و الواقع عليه و الا لم يكن علماً و هو كتابه تعالى و هو حادث كله مخلوق و الله سبحانه هو خالقه و خالق كلّ شيء و هذا العلم له مراتب اعلاها العلم الامكاني المتعلق بامكانات جميع الاشياء مما كان و مما يكون و مما لا يكون و لو كان انما يكون اذا شاء ان يكون و هذا هو العلم الذي قال تعالى في وصفه بانّ الخلق لا يحيطون بشيءٍ منه الا اذا كوّنه قال تعالى و لا يحيطون بشيءٍ من علمه الا بما شاء اي لا يحيط احد من خلقه بشيءٍ من تكوين ما يمكن تكوينه الا بما شاء تكوينه اي كونه او اخبر تعالى بانه يكونه مثل امكان زيد او جده سبحانه على وجهٍ كلّی غير متناهي الافراد مثلاً يمكن ان يخلقه زيدا او عمراً او خنزيراً او طيراً او ارضاً او سماء او ملكاً او نبياً او شيطانا او جبلاً او ناراً او ماءً و هكذا بلا نهاية فاذا احدث زيدا كان قد احدث فرداً منها فزيد هو مفرد و فيه الامكان الكلّي فلو شاء تعالى خلقه ما شاء كما شاء و لا يعلم احدٌ من الخلق اي شيءٍ يخلق منها الا بما شاء بان يخلق ما شاء او يخبر بانه يخلقه كذا و دون هذه من مراتب العلم الامكاني العلم الكوني و هو ما ألبس من خلل الوجود و الكون

العلم الزَّيْتِي اى المنسوب الى قوله تعالى يكاد زيتها يضيء و هو لم تمسسه نار
وهو الارض الميت والارض الجرز والقابليات والاستعدادات ثم العلم العقلى
اى المعانى ثم العلم الروحانى اى الرقائق اعنى مبادئ التصوير ثم العلم النفسى
اى الصور الجوهرية و هو اللوح المحفوظ ثم العلم الطبعاى اى الطين بفتح الياء
ثم العلم الهولانى اى الحِصص المادية ثم العلم البرزخى اى الصُّور الشَّبَحِيَّة
الظليَّة ثم العلم الجسمانى اى الحصولات والتحقيقات الجسمانية وهكذا وكل
شئ من خلقه من جوهر او عرض علم له سبحانه حادث واعلى الجميع و
اعظمه واشرفه واعمه واشده احاطة بلا غاية ولا نهاية هو العلم الامكانى كما
قلناو تَعْدَادُنا هذا على جهة التمثيل والآفهى من حيث اجناسها الكلية الف الف
علم و لَوْ لَوْ حِظَّ الانواع والاصناف والافراد لَنَفِدَ البحر قبل أَن تنفذ كلماتُ
ربِّى ولو جئنا بمثله مدداً والحاصل من التعبير بالصفات هو الوصف المتعلق
بمبادئ اسباب المفعولات من صفات الافعال فكما يكون وصفك لزيد بالكاتب
من حيث صدور الكتابة من فعله فالصفة متعلقة بمبدئها من فعل زيد فَمِنْ فعله
بدأت و اليه انتهت فى وصف زيد باسم الفاعل يعنى الكاتب لاشتقاقه من الفعل
وَ اِثْرُهُ كذلك يكون الوصف له تعالى بتلك الصفات من حيث صدور متعلقاتها
الَّتِي بها سُمِّيَتْ ومنها تَكَثَّرَتْ من اثر فعله الَّذِي هُوَ مَبْدَأُ اشتقاقها فمن حيث
التعلق والاقتران تثبت الصفات منوطة بمبادئها ولا من حيث كان معناها
الْأَحَدِيُّ ذاته المقدسة عز وجل فهو الحق الكامل المطلق وفعله مبدء لما
اتَّصف به لتعريف عباده من الصفات فافهم .

وقوله : « لا كما تقوله الاشاعرة ، الخ » اعلم ان الناس اختلفوا فى صفاته
تعالى فاتفقت الاشاعرة على انَّ للهِ صفاتٍ موجودةً قديمةً قائمةً بذاته و اثبتوا
قدماء مع الله تعالى قاله شارح المحضّل للرازى اقول وهى الحيوة والعلم و
السمع والبصر والقدرة والارادة والكرهية والادراك فتكون القدماء مع الذات
تسعةً ، وقال شارح المحضّل ذهب عبدالله بن سعيد من اصحابنا والشيخ
ابوالحسن الاشعري أولاً الى ان القدم صفة زائدة على ذات القديم فيكون قدم

الله تعالى صفة زائدة على ذاته انتهى ، واثبت الاشعري اليدين صفة قائمة بالبارئ سبحانه و كذا الوجه من غير تجسم فجعلوا القدماء كثيرة وقالوا قام الاتفاق على نفى قديم ليس هو ذات الله تعالى و صفاته بما هو مقرر في أدلة التمانع و اما ذات الله فهي قديمة لوجوب وجودها الذاتي و اما صفاته فهي قديمة غير مستقلة بنفسها بل مستندة اليه لانها عندهم معانٍ له تعالى قديمة و هي مبادئ المحمولات على ذاته و لهذا لا يضر تعددها و قدمها لان أدلة التمانع لا تدل الا على نفى الهين قادرين على الاستقلال و لا تدل على نفى صفات للذات الواحدة لانها من حيث مفاهيمها المتعددة كمالات للذات الواحدة و أدلة التمانع لا تدل على نفى كمالات الذات و ان كانت متغايرة و امثال هذه الكلمات الباطلة فان أدلة التمانع مبنية على فرض قديم مغاير و الصفة التي يدعونها ان كانت مغايرة للذات في الازل لزمها حكم القديم المغاير الذي يصح عليه التمانع و تصدق عليه ادلته و مع ذلك فلم تنحصر أدلة التوحيد في أدلة التمانع بل تكون في دليل الفرجة الذي ذكره الصادق عليه السلام و في دليل الحكماء الذي يلزم منه التركيب مما به الاشتراك و مما به الامتياز و ان لم تكن مغايرة للذات فهو العينية التي بُني عليها حكم التوحيد عند اهل التوحيد عليهم السلام لكن الاشاعرة يدعون التوحيد مع اثبات هذه المعاني الكثيرة المتغايرة المغايرة للذات و يزعمون انها معاني الذات و انها مبادئ المحمولات على الذات كالعلم فانه يشتق منه العالم المحمول على الذات فتقول الله عالم و القدرة المشتق منها القادر المحمول على الذات فتقول الله قادر و اثار الذات متوقفة عليها فنفيتها يستلزم نفى الذات و يزعمون انها لو كانت حادثة لكان محتاجاً في اظهار اثار كمالاته الى المخلوق و لكان فاقداً لها قبل ايجادها و لكان محلاً للغير و يلزمهم ان جعلها معاني للذات مستلزم لكون الذات هي الجملة المتألّفة من الامور المتغايرة و لانعني بالمركب الذي لا يوجد كذلك في الذهن او في الخارج او في نفس الامر الا حادثاً سواء كان ثبوته في احد المحال الثلاثة بالوجود و التحقق ام بالتعقل و التصور ام بالفرض و التجويز و الاحتمال الا هذا

اى لانعنى بالمركب الذى لا يصدق على مقام الحق تعالى الا ما كان كذلك وما اشبهه و صحة حملها على الذات دليل المغايرة الحقيقية اذ لا يحمل الشئ على نفسه و اما صحة ذلك عندنا مع قولنا بالعينية فلا تالا لانعنى بمفهوم شئ منها اذا اردنا به الذاتى القديم الا الذات و ان جميع مفاهيم هذه الصفات المتعددة لفظا مفهوم واحد هو مفهوم الذات البحت البسيط و لا يحمل شئ منها اذ اقصِد به القديم على الذات قط اذ لا يحمل الشئ على نفسه مع لحاظ الاتحاد من كل جهة بكل اعتبار اللهم الا ان نقصد به المعنى الحادث اعنى صفات الافعال فانها حينئذ معانيه بمعنى معانى افعاله كقائم و ضارب بالنسبة الى زيد فاذا قلنا الله عالم و اردنا بالمحمول القديم كان معنى كلامنا الله علم يعنى ان ذاته عليمه و يكون فى قوة قولنا زيد زيد فاتا قد نحمله عليه باعتبار مغايرة ما قد تحصل لمن جهل الاتحاد و توهم التعدد بان ظن ان زيدا المذكور غير زيد المعلوم فتبين له فتقول زيد زيد اى زيد المسئول عنه او المذكور زيد المعلوم فكذلك تقول الله عالم اى علم بمعنى ان المسئول عنه او المذكور علم او عالم و يكون الحمل اَوَّلِيًّا ذاتيا اى المفيد للاتحاد بحسب المعنى و المفهوم نعم لو اردنا بالمحمول الحادث كما نقول فى المختص بالحادث الله خالق فنقول الله عالم بكل شئ و قادر على كل شئ كان مرادنا بالمحمول معنى فعليا فان عالم و قادر فى المثال لا يصح حملهُ عَلَى الذات بالحمل الاوَلَى الذاتى لانهما من اَسْمَاءِ الافعال و مفهومهما و معناهما مقترنان باثاريهما مُطَابِقَانِ لهما بل هما فى الحقيقة مُتَّحِدَانِ بهما و يلزمهم على جعلها مبادئ المحمولات على الذات ما اشرنا اليه من ان حملها على الذات ان كان حملا اَوَّلِيًّا ذاتيا يستلزم الاتحاد و القول بالعينية و ان كان حملا بالمتعارف لزم القول بتركيب الذات فى العقل الذى هو ظرف التحليل اذ الاتحاد الحاصل من الحمل المتعارف انما هو فى الوجود على دعوى كثير من المحققين و الاتحاد فى الوجود لا ينافى التركيب فى غير الوجود لان الاتحاد فيه اعتبارى و هو لا ينافى التركيب مطلقا كما هو الحق و يلزمهم من كونها قديمة ما يلزم من كونها حادثة و عدم تنهاى الحاجة مع فرض القدم و

عدم صلوحها للايجاد بدون توسط الفعل ثم الفاعل للاثار بالفعل هل هو الذات فيستغنى عنها في ايجاد الاثار فيلزمها النقص لان عدم الحاجة الى القديم نقص فيه لذاته ام هي الفاعل فيستغنى عن الذات فيقع النقص على الكامل المطلق ام هما معا فلا يكون واحد منهما علّة تامّة ام احدهما بالاخر فتدخل الحاجة على الفاعل الى الوساطة او التقص على الوساطة .

وقوله : «ولا كما قالته المعتزلة من نفى مفهوماتها رأساً واثبات آثارها و جعل الذات نائبة منابها» يعنى به انّ اعتقادنا كما انه ليس كما قالته الاشاعرة من مغايرتها للذات وانه تعالى مدرك و فاعل لا ثارها بها مع تحقّق قدمه تعالى و قدّمها كذلك ليس كما قالته المعتزلة من نفى مفهوماتها بمعنى كونها غير موجودة ولا معدومة و انما يشبتون احوالاً لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بغيرهما من المتقابلات اى لا واجبة ولا ممكنة ولا قديمة ولا حادثة ولا مجامعة له تعالى ولا مفارقة و هي عندهم معلولات للمعاني التى اثبتها الاشعري فالمعاني كالعلم والقدرة والاحوال كالعالمية والقادرية اذ القادرية عندهم صفة القادر والقادر مشتق من القدرة و ابو هاشم من المعتزلة جعل الاحوال اربعة القادرية والعالمية والحياة والموجودية وجعل هذه الاربعة معللة بحالة خامسة تسمى الالوهية وبناء ذلك منه على ان الذوات بجملتها متساوية فى الذاتية فلو لا اختصاص ذاته تعالى بصفة الالوهية لما كان اولى من غيره بهذه الصفات وزعم ان هذه الاحوال الخمسة ثابتة فى الازل مع الله تعالى فقد وافق الاشاعرة فى كون هذه الخمسة موجودة ثابتة فى الازل مع مغايرتها للذات و اما باقى المعتزلة فقالوا بالاحوال كلّها اى كل حال من احوال الصفات الثبوتية لا خصوص هذه الخمسة وقالوا هي ليست موجودة ولا معدومة ولا قديمة ولا حادثة وليست هي اياه عز وجل ولا غيره و ما اشبه ذلك من المتقابلات وقالوا لا معنى للقديم الا ذلك وهو كونه اموراً كثيرة فى الازل والظاهر ان هذا قول مثبتى الاحوال كابى هاشم و تابعيه الذين اثبتوا الخمسة المذكورة و اما غيرهم فلم يشبتوا شيئاً من الاحوال و لم ينفوه و على هذا لا يقولون انه لا معنى للقديم الا

ذلك لأنَّ القَدِيمَ الَّذِي هُوَ الذَّاتُ لم ينفوه بعد ما اثبتوه والاحوال عندهم ليست ثابتة ولا منفية والحاصل اما ما اختصَّ به ابو هاشم وآتباعه فالادلة المبطلة لما ذهب اليه الاشاعرة مبطلة له واما الباقيون فاعتقدوا نفى جميع الصفات من حيث مفهوماتها اصلاً واثبتوا آثارها وجعلوا الذات نائبة في إحداث الآثار منابها اي مناب الصفات زعماً منهم ان كل اثر لا ينشأ إلا عما هو مجانس له في معنى مفهومه الاشتقاقي فالعلم انما ينشأ عن العلم والسمع انما ينشأ عن السمع ولا ينشأ العلم عن السمع ولا السمع عن العلم او البصر واثبات مبادئ تلك الآثار ان كان على جهة القدم تعددت القدماء وعلى جهة الحدوث يلزم احتياج القديم الى الحادث وحلوه عما هو محتاج اليه في حال ما هو ما قبل حدوثه فوجب القول في الصفات المتوسطة بين الذات والآثار بالحال المتوسط بين النفس والآثار فراراً من لزوم المحذور على القول بكل واحد منهما من القدم او الحدوث والوجود او العدم والاتحاد او التعدد وحيث كانت الآثار مجعولة والمجعول لا بد له من جاعل وكانت علتها غير موجودة وجب اعتبار كون الذات نائبة منابها في اليجاد لسائر الآثار وليس في شيء مما قرروا شيء صحيح يقوم عليه دليل بل مقتضى الدلة نفى جميع ما قالوا فان اثباتهم الاحوال ان كان اثبتوا به شيئاً لزمهم ما قرروا منه فان الشيء لا يخلو من ان يكون قديماً او حادثاً وان سموه حالاً فانه لا يخلو من ذلك وعدم اثبات شيء مع الذات الحق تعالى لا يلزم منه الحاجة ولا الخلو لانه تعالى لا يحتاج الى شيء في ايجاد شيء اذ الشيئية من مشيته والآثار مبدؤها بفعله ذواتها وما هي به هي وليست من اصل معه لان ذلك الاصل ان كان قديماً لم يجز اليجاد منه اذ يلزم تغييره المنافي للقدم فان القدم يأبى التغيير لذاته وان كان حادثاً نقلنا الكلام الى مبدئه فيدور او يتسلسل وانما اخترعها اختراعاً والبسها من هيئة اختراعه قبولها منه ومفهومها الاشتقاقي هو من معنى ما اخترعها عليه فلا يحتاج في احداثها الى شيء اذ لا شيئية لشيء مما سوى ذاته المقدسة الا ما اخترعه عليه بفعله والبسه من هيئة اختراعه فلا تحتاج الذات المقدسة في احداث الآثار الى ما اثبتوه من المبادئ والاحوال

على انها اذا احدثتها بفعلها فهي اثارها اى اثار فعلها والنيابة لا تعقل الا مع اثبات المؤثر لان المؤثر النائب ان كان لذاته صالحا للتأثير استغنى عن غيره وان لم يكن صالحا لا يمكنه التأثير بالنيابة الا مع اثبات المنوب عنه و تحققه ليكون بنيابته عنه فاعلا فاذا جوزوا تأثيره على النيابة عما ليس بموجود فما الموجب الى الحكم بكون فعله على جهة النيابة الا توهم اخذ حقائقها من تصوّر مفاهيم تلك الصفات و حيث يتبيّن أنّ حقائقها مخترعة وان وصفه تعالى بتلك الصفات انما هو من حيث انه فاعلها فتكون تسمية تلك الصفات بما سمّيت به انما هي من فعله لتلك المعانى لان هذه الصفات صفات الافعال كما ذكرنا سابقاً كما تسمى زيدا بكاتب و تصفه بحالة الكاتبية فانّ ذلك ليس الا بما اشتقت من فعله الكتابة لا ان الكاتبية حال لذاته او أنّ الكاتب صفة لذاته وانما ذلك صفات فعله و بما رددنا عليهم اعنى اصحاب المعانى واصحاب الاحوال يعلم مذهبنا من عينية الصفات بمعنى انا اذا وصفناه بعليم وقادر وسميع وبصير فان اردنا المعنى الازلى فلانعنى بتلك الاوصاف الا محض الذات البحت وان مفاهيمها نفس مفهوم الذات البحت وان معانيها عين معنى الذات البحت ولا تكثّر ولا تعدّد ولا تغاير لافى الخارج ولا فى نفس الامر ولا فى التعقّل ولا فى الفرض و الاعتبار بحال من الاحوال وانما وصفناه بذلك مع قولنا هذا تبعا لوصفه نفسه تعالى بذلك بعد قيام الدليل القطعى عندنا على ان مراده تعالى بوصف نفسه بذلك وصفه نفسه لتعليم عباده باوصاف افعاله كالكاتب والقائم والمتحرك والنائم فى وصف زيد بها مع انها صفات افعاله والافعال متّحدة فى نفسها وانما تكثّرت واختلفت اسمائها باعتبار تكثّر متعلّقاتها واختلافها وليس مرادنا بقولنا ان صفاته عين ذاته ان صفاته مغايرة له بالمفهوم متّحدة به بالمعنى كما يؤيده المصنّف فى قوله فى الكتاب الكبير ردّاً على من اعترض على الحكماء القائلين بالعينية حين قال المعترض اذا كان وجود الواجب عين ذاته والوجود معلوم الكنه والذات مجهول الكنه لزم كون المعلوم عين المجهول قال المصنّف قول المعترض لتوهمه انهم حكموا بعينية هذه المفهومات كما فى

الحمل الذاتى الاولى وذهوله عن ان مرادهم من العينية هو الاتحاد فى الوجود كما هو شأن الحمل المتعارف لا الاتحاد فى المفهوم كما فى حمل معانى الالفاظ المترادفة بعضها على بعض حملاً اولياً غير متعارفٍ انتهى ، ونحن قد بينّا ما يلزم القائل بتغاير المفاهيم من وقوع التركيب والتعدد اذ فى نفس الامر لا فرق بين القائل بتغاير مفاهيمها الازلية وبين الاشاعرة فى قولهم بالتغاير و المغايرة لانّ التغاير عند الفريقين مستفاد من دلالة الفاظها ومعانى الالفاظ غير محصورة فيما تعرفه الاعراب بل قد تتعدّد المعانى التى يوضع اللفظ لها والعالم بها يعبر عن مقصوده بما شاء ولا مناسبة بين الحادث والقديم فيكون ما يدلّ على الحادث لا يدلّ على القديم لعدم المشابهة بحالٍ والصفات القديمة كالعالم والقادر ليس مفهومها ما نعرفه من مفهوم صفات الافعال لتكون مغايرةً له بالمفهوم واثماً مفهومها عين معناها ومفهومها مفهوم الذات البحت وليستا اثنتين كما يتوهم من قولنا صفاته عين ذاته واثماً ذلك شىء واحد بمعنى واحد لا من حيث خصوص الصدق بل ليس الاشياء واحداً لاله الا هو العزيز الحكيم وكلامنا هذا فى اثبات مذهبنا ونفى مذاهبهم يشعر لمن يفهمه بالاستدلال القطعى بعد ما بينّا ان كل ما سوى هذا الطريق مستلزم للتركيب والتعدد والحاجة والحدوث وان لم نذكر ادلة ذلك مفصلة لان ذكر الدليل فى كل مكان على شىء واحد يوجب التطويل والتكرير مع اننا نذكر ما يكفى الفاهم فى كثير من المواضع .

وقول المصنّف : « كما فى اصل الوجود عند بعض » يشير به الى نفى مفاهيم الصفات وحقائقها مع اثبات اثارها وجعل الذات نائبةً مناب الصفات فى اِحْدَاثِ اثارها ممّا ذهب اليه المعتزلة مثل نفى الوجود الحق تعالى وجعل الذات نائبة منابه فى الثبوت والتحقيق كما ذهب اليه بعض فانّ بعض الرواقيين ومنهم شيخ الاشراق ذهبوا الى ان الوجودات فى جميع الموجودات امورٌ اعتباريّة لا تحقّق لشيء منها فى الخارج واثماً تحقّقها فى الخارج بنسبتها اليه تعالى لانه هو المتحقّق الوجود فى الخارج وربما ذهب بعض هؤلاء الى عدم

تحققه في الخارج حتى في شأن الحق سبحانه نعم ذاته متحققة في الخارج و هي نائبة مناب وجوده تعالى والمصنّف قال إنّ القائلين بالاحوال ونفى ذواتها واثبات اثارها وإنّ الذات الحقّ نائبة مناب تلك الاحوال في اثبات آثارها حالهم في سخافة القول مثل حال النافين للوجود الحقّ وإنّ الذات نائبة منابه في التحقق لأنّ المصنّف يذهب الى ان الحق تعالى وجود بحث ولا ماهيّة له فقول هؤلاء عكس قوله و اقول أمّا القائل بنفى الوجود واثبات الذات فلكلامه توجيه يقرّبهُ من الصحة و المصنّف ان اراد بنفى ماهية الواجب عدم تركّبه من وجود و ماهيّة فله وجه و الآخر فلا لانها هي الاثنيّة و الهويّة و لا يساويه في ذلك شيء لانه هو الكبير المتعزّز المتعظّم لا اله الا هو الكبير المتعال نعم هويته هي ماهيته و هي حقيقته و هي وجوده بلا تعدّد و لا تغاير لا في الخارج و لا في الدّهن و لا في نفس الامر و لا في شيء ممّا تفرضه الآوهام و أمّا توجيه كلام نافي الوجود في شأن الحق عز و جل فهو أنّ الوجود في حق الواجب سبحانه و في حق عباده ليس شيئا غير معنى التحقق و الثبوت و قول هذا السواد الاعظم انه ذات و جوهر متحقّق بنفسه و به تحقّق ما سواه من الهويات و الموادّ و الصّور و هو مغائر لها و سار فيها و به كل شيئية من شئيات الذوات و الصفات و الجواهر و الاعراض فشئ لا اصل له و لم يوضع هذا اللفظ لمعنى جوهرى و أمّا وضع لمعنى وصفى و قولهم اذا فتّشت عنه وجدت ما أدرك كلّ واحد منهم أمّا هو ما يؤمى اليه الاخر بغير تصوّر و لا برهان ذوقى استند الى دليل الحكمة فهم فيه يتتابعون يفرغ بعضها في بعض و عارفوهم يشيرون الى شيء و انا اصوّره لك مثلاً الصورة في المرآة شيء تحقّق بالوجود و هو شيء اشرق من ظهور المقابل للمرآة سار في الصورة كسريان الروح في الجسد به تحققت الصورة و تقوّمت به و هو مغاير لها و جوهر فيها هي في الحقيقة عارضة عليه و امرهم هذا كله مبنى على مسألة وحدة الوجود و لهذا يستدلّون بما ورد في الكتب الالهية من نحو قوله تعالى ايها الانسان اعرف نفسك تعرف ربك ظاهر كالفنا و باطنك انا هـ. و اذا سمعوا قول منكّر لما قالوا من ذلك قالوا إنّ الوجود لا تدركه قلوب

المحجوبين وانما تدركه القلوب التى رفع الله عنها الحجب والاستار حتى شاهدوا الاسرار ولو كشف لهم الغطاء لوجدوا ان قلوبهم هى المحجوبة عن الاسرار بميلهم ومتابعتهم للاسرار وترك الاقتداء بانوار الائمة الاطهار صلى الله عليهم ما اختلف الليل والنهار واذا اردت ان تتحقق صحة كلامى فتدبر فى عباراتهم تجدها لا تنطبق الا على المعنى العام المصدري المعبر عنه بالفارسية بهست ولو عنوا بالوجود الذى هو غير المعنى المصدري انه هو المادّة كما ذهب اليه بعضهم لكان حسنا ولهذا نحن فى عباراتنا اذا كنا نجرى فى كلامنا على ما يتفاهم نعى به المادّة على المعنى الاول كما تقدّم او كون الشىء اثر فعل الله على المعنى الثانى او المعنى المصدري فاذا عَيَّنّا به المادّة صحّ ظاهراً و باطناً لانّها هى حقيقة الشىء وبها يتَقَوّم تقوّم كنيّا ولأنّه سبحانه يمسك الاشياء بذواتها ولاتها هى اول صادرٍ عن فعل الله تعالى والمصنف حيث ذهب الى ان الوجود حقيقة الشىء وانه مغاير للمادة والصورة جعل قولهم الانسان حيوان ناطق هو حدّ تامّ جامع لجميع ذاتيات المحدود انه حدّ للماهيّة لئلا يقال عليه انه لو كان ذاتيا لما خرج عن الحد التام او انّ الحدّ غير تامّ مع اتّفاقهم على أنّه تامّ مع أنّه انما جمع المادّة التى هى الحيوان والصورة التى هى الناطق لا غير ولو كان الوجود ذاتياً غيرهما لوجب اعتباره فى الحدّ التام ولكن الاتّفاق على انّ هذا الحدّ ليس لخصوص ماهيّة الانسان دون وجوده بل هو حدّ للانسان بكل ذاتياته فلو كان الوجود بالمعنى الذى يشير اليه حقيقة للانسان ومن ذاتياته لوجب ذكره فى الحدّ التامّ واذا ثبت انه يعبر به عن المادّة وانّ المادّة هى كنه الشىء وانها فى كلّ شىء بحسبه صحّ أنّ الحقّ سبحانه هو الذات المقدّسة وانّ تلك الذات متحققة بذاتها بدون ان ينسب اليها وجود مغاير لها يحقّقها بل بفاضل تحقّق فعلها تحقّق كل متحقّقٍ و جاز أن يقال أنّها نائبة مناب الوجود فى تحقّق ذاتها بذاتها وفى تحقّق الاشياء بفاضل تحقّقها اى تحقّق فعلها وذلك على مذاق من لا يعرف التحقّق الا بالوجود الذى يتوهمونه وقول المصنف تعالى عن التعطيل والتشبيه يشير به الى ان قول هؤلاء يلزم منه التعطيل وقول

الاشاعرة وقوله: «بل على نحو يعلمه الراسخون في العلم الى اخره» يريد ان كون صفاته عين ذاته تعالى على نحو لا يعلمه الا الراسخون في العلم الذين هم الامة الوسط الصادق عليها خير الاشياء اوسطها الذين لم يلحقهم الغالي لبلوغهم الغاية والنهاية في التوغل والرسوخ في العلم ولا يفوتهم المقصراى لا يتجاوزهم من قصر عن رتبة الرسوخ وظاهر الفقرتين بمعنى واحد ولو قال لم يلحقهم المقصّر ولا يفوتهم الغالي لكان لهما معنيان و كان الكلام اليق بمراده ان كانت النسخة صحيحة ويحتمل حصول تغيير في الكلام من التّساخ و الخطب سهل و انما الخطب عظيم في مراده بهؤلاء من هم فانه يعنى مثل الاعرابى والبسطامى والفارابى واشباههم من الصّنفين فانهم هم الراسخون في العلم عنده وذلك النحو الذى علموه من عينية الصفات على نوعين:

أحدهما كما قال عبدالكريم في الانسان الكامل في استشهاده:

أَحْظُتْ خُبْرًا جَمْلَةً وَمَفْصَلًا

بجميع ذاتك يا جميع صفاته

ام جلّ قدرك ان يحاط بكنهه

فأحطتْهُ الْإِيْحَاطَ بِذَاتِهِ

حاشاك من غايٍ وحاشى أن تكن

بك جاهلاً ويلاً من خيراتِهِ

والظاهر ان مراده بقوله يا جميع صفاته انها مغايرة له في المفهوم وفي المعنى باعتبارٍ وهى عينه من حيث وحدة الوجود لآته في أول كتابه قال ان علم التصوف هذا مبنى على مذهب السّنة والجماعة ومعلوم ان المتبادر من ذلك مذهب الاشاعرة وقد سمعت مذهب الاشاعرة فيكون الاتحاد في قوله يا جميع صفاته من وحدة الوجود والآفهى من حيث هى في المفهوم والمعنى والتحقيق مغايرة للذات فلا فرق بينها وبين سائر الاشياء في المغايرة للذات والاتحاد بها

وهذا ممّا يصدق عليه ذلك النحو عند المصنّف لقوله بوحدة الوجود فى غيرها
ففيها بالطريق الأولى وان كان فى خصوص البحث هنا لا يريد هذا النوع من
الاتحاد .

و ثانيهما أنّها من حيث المفهوم مغايرة للذات فى نفس الامر و متّحدة
بالذات من حيث المصادق على نحو ما قرّر فى سائر الوجودات مع ماهيّتها فى
اتحادها بها فى الخارج لأنها مصاديق لماهياتها تحمل تلك الماهيات عليها فى
الخارج وهذه الوجودات وان حملت عنده على الماهيات فى ظرف التحليل
الذهنى إلا أنّ الواجب ليس له ماهيّة عند المصنّف ليتعكس الحملان لاختلاف
الظرفين و مفهومات صفاته تعالى عند المصنّف و جودات فالحمل فيها بالحمل
الذاتى الأولى الغير المختلف فى الظرفين و الحاصل ان مراده الوجه الثانى من
النحو المذكور و يقال عليه ان الراسخين فى العلم الحق لا يقولون بأنّ الصّفات
الذّاتية مغايرة للذات بمفاهيمها اذ ليس لها مفهوم إلا مفهوم الذات اذ لا تكتنه
الخلائق إلا ما كان من انواعها بل الحق أنّها فى انفسها اذا اريد منها الصّفات
الذّاتية غير متغايرة فى المفهوم و لا مغايرة للذات بل هى الفاظ مترادفة فان
العلم هو السمع و هو البصر و القدرة فكل صفة هى الاخرى فى المفهوم و
المعنى و كلّ منها هى الذات من جهة انها الاخرى هذا اذا وصف بها و اريد من
الصفة الصفة القديمة فرضاً و الآففى الحقيقة لم يصف بها نفسه لان الوصف ان
كان له لم يحتج اليه و ان كان لتعريف ما سواه فهو يستحيل ان يعرف نفسه بها
لغيره لعدم الفائدة فى ذلك و لان ذلك خلاف ما هو عليه فى عز جلاله لاستحالة
ان يكون مدر كاً للغير و انما يصف نفسه لهم بما يمكن أن يعرفوه به و هى
صفات افعاله لانها هى التى يمكن ان تعرف مفهوماتها و يُستدلّ بها عليه بمعرفة
آثارها و متعلقاتها بخلاف ما لو اريد بها الذّاتية فأنّه يكون معنى الله عليم قدير
الله الله على أنّا قد قدّمنا أنّه ما وصف نفسه إلا بصفات الافعال اذ ليس فى
الازل صفة و موصوف و انما فى الازل ذاتٌ بحثٌ هى الازل لا اله الا هو العزيز
الحكيم .

قال: قاعدة مشرقيّة علمه بجميع الاشياء حقيقة واحدة ومع وحدته علم بكل شيء لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها اذ لو بقى شيء لم يكن ذلك العلم علماً به لم يكن هو حقيقة العلم بل كان علماً بوجهٍ وجهلاً بوجهٍ وحقيقة الشيء بما هي حقيقة الشيء غير ممتزجة بغيره والا لم يخرج جميعه من القوة الى الفعل.

اقول: قوله «علمه بالاشياء حقيقة واحدة» ان اراد به ما لا يعرفه ولا يفهمه فحكمه عليه بانه حقيقة واحدة ليس بصحيح بل القياس التخميني يقتضى التكثر لانّ ما كان متعلقه متكثرأً مختلفاً يجب ان يكون فى نفسه كذلك والا لكان مغايراً للمعلوم غير مطابق له واذالم يطابق المعلوم كان جهلاً ولان المعلوم ليس حقيقة واحدة والعلم الاجمالى متعلق بالمعلوم الاجمالى وعلى هذا تبقى اشياء لم يكن عالماً بها وهى المعلومات التفصيليّة فانه ح غير عالم بها ولم يكن حقيقة العلم بل كان علماً بوجهٍ وجهلاً بوجهٍ فان قلت انما قال حقيقة واحدة وذلك غير منافٍ للتفصيليات قلت لانّ التفصيليات انما كانت تفصيليات لاشتمالها على المتعددات المختلفات والعلم باحد المختلفين لا يكون علماً بالآخر بدون اختلافٍ وان وقع فانما يقع على الجهة الجامعة لهما مثلاً لو قلنا العلم حصول الاشياء للعالم لكان شاملاً لحصولها خاصة ويكون حصول البياض والسواد واحداً الا انّ المعلوم حينئذٍ العدد بان الحاصل اثنان واما انهما مختلفان او متفقان فغير داخل فى شمول الحصول فيحتاج العالم فى تحصيل اللونين الى شيئين اخرين غير الحصول الجامع لهما من غير نوع الحصول فلا يكون العلم حقيقة واحدة بمعلوماتٍ مختلفة الحقائق الا بجهة جامعة لها فلا بد ان يكون العلم مطابقاً للمعلوم ومطابقته ان يكون العلم بالمتحد متّحداً وبالمتكثر متكثرأً وبالمختلف مختلفاً وبالمجمل مجملاً وبالمفصل مفصلاً ولا يمكن غير هذا ولهذا قلنا ان العلم نفس المعلوم لانه لا تنفتح مقفلات الاسرار الا بهذا العيار وياتى انشاء الله زيادة بيان توصل من عرفها الى العيان ولكن المصنف لما جعل صفاته تعالى عين ذاته وانها هى المرتبطة بالمعلومات وقع بين محذوراتٍ فى

نظره فان جعل العلم متكثرأ بتكثر المعلوم وهو عين الذات لزمه كون الذات البسيطة متكثرأ وان جعل تكثره غير مستلزم للتكثر فى الذات لم يقبل منه الا بفرض مغايرة العلم للذات ولو فى التّعقل او الفرض وقد نفى المغايرة فيهما وان جعلها غير المرتبطة خالف جعله مراده لانه لا يريد الا المرتبطة ولا يعرف غيرها ولا يعنى سواها فلم يجد بُدأ من ان يحكم بكون العلم حقيقة واحدة لتصح له دعوى العينية وان يحكم بشمول هذه الحقيقة الواحدة من حيث وحدتها وعدم الاختلاف فيها لكل شىء لثلايلزمه التجهيل فورد عليه انه لم يكن العلم مطابقا للمعلوم فى الخارج كما هو المطلوب لان المعلوم اذا كان مختلفا متغايرا متكثرأ متعاقبا لا يطابقه ما ليس بمختلف ولا متغايير ولا متكثر ولا متعاقب واذا لم يطابق فقد خالف اذا لا واسطة بينهما فيكون جهلا وان حكم بالمطابقة مع عدم المطابقة فى الخارج ونفس الامر فقد حكم بما لا يعلم اذا الحكم اذا خالف الواقع فى نفس الامر مع ظهور المخالفة عند الحاكم باطل والحكم الباطل بالصحة لا يجعل الباطل صحيحا فانك اذا حكمت على زيد الموجود بانه معدوم مع عدم اختلاف الحيثية لا يكون بحكمك معدوماً وهو موجود لان قوله ومع وحدته فهو علم بكل شىء ان اراد فيه بهذه الوحدة الوحدة الجنسية او النوعية كانت التعلقات والارتباطات بالاشياء الشخصية شخصية لا يصلح ما تعلق بزيد أن تعلق بالجدار فان الجهات الشخصية من الحقيقة الواحدة النوعية غير تلك الحقيقة النوعية فان الحقيقة النوعية لاتتعلق بذاتها بكليتها بفرد من افرادها الا بالجهة المختصة بذلك الفرد المتلبسة بمشخصات ذلك الفرد او بالحقيقة الذاتية المنتشرة فى سائر الافراد على جهة النوع لا على جهة البدلية فمن الفرض الثانى يكون المعلوم اجماليا كلياً فتخرج جميع التفصيليات وتبقى غير معلومة حتى يدبر لها المصنّف امراً تكون به معلومة ومن الفرض الاول يكون العلم غير تلك الحقيقة الواحدة التى هى الذات المقدسة عند المصنّف وانما العلم تلك الجهات المتعددة والتعلقات المتكثرة والارتباطات المطابقة وهذا وان كان هو مذهب ائمة الهدى عليهم

السلام الآآن العينية تمتنع لان الصفة حينئذ فعلية لا ذاتية ويلزم المصنف على مذهبه الا يكون البارئ عز وجل عالما بكل شيء بذاته في الازل وهذا وان كان مذهب ائمة الهدى عليهم السلام اذ القول بانه تعالى عالم بها في الازل يلزم منه وجودها في الازل معه سبحانه وهو اجل واعز من ان يكون معه في الازل غيره وانما هو عالم في الازل بها في اماكنها واورقاتها من الامكان فان العلم في الازل والمعلوم في الامكان فلا يجوز ان يقول هو عالم بها في الازل ويجب ان يقول انه عالم في الازل بها في الحدث وحينئذ يكون العلم هو وقوع العلم اى تعلقه الحادث على المعلوم حين وجد المعلوم كما قال الصادق عليه السلام فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم وقد تقدّم الحديث فيما سبق الا ان هذا مخاليف لما يذهب اليه كما هو صريح كلامه من ان العلم تعلق بها في الازل وان اراد المصنف من العلم ما يعرفه فقد اخطأ في جعله حقيقة واحدة لانه مطابق للمعلوم والمعلوم متكرر مختلف فان لم يجعل العلم متكرراً مختلفاً لم يكن العلم مطابقاً للمعلوم فقد اخطأ اما في جعله حقيقة واحدة او في جعل العلم غير مطابق للمعلوم واطأ ايضاً في جعل ما يعرفه من العلم عين ذات الحق عز وجل لانه يلزم منه اما جعل الذات مكنته له معروفة بالكنه او جعل ما يعلم ويعرف عين ما لا يعرف ولا يحاط به علماً فيكون الحادث عين القديم فتلزم التجزية والتركيب او انقلاب الحقائق .

وقوله : «لم يكن هو حقيقة العلم ، الخ» يراد منه انه لو بقى شيء لم يكن معلوماً لذلك العلم لم يكن ذلك العلم علماً مطلقاً فان العلم المطلق اى الذى لا يشوبه جهل بشيء هو الذى لا يفوته شيء ولا يغادر صغيرة ولا كبيرة الاً اخصاًها فلو بقى شيء لم يحط به ذلك العلم كان غير مطلق بل بشيء دون شيء فيكون مشوباً بجهل وهذا صحيح .

وقوله : «و حقيقة الشيء بما هي حقيقة الشيء» يعنى به ان حقيقة الشيء بذاتها لا بشيء آخر مغاير لتلك الحقيقة غير متميزة بغير ذلك الشيء صحيح لانها لو امتزجت بغيره لم تكن حقيقة له بذاتها .

وقوله «والألم يخرج جميعه ، الخ» يعنى انه لو فقد شيئاً فأتى ذلك لعدم استكمالها هو له لذاته اذ لم يخرج ما به استكمال من القوة الى الفعل وهذا فى الجملة والظاهر صحيح وفيه مناقشات لا فائدة لذكرها نعم تمام الفائدة فى واحدة وهى قوله لم يخرج جميعه فان المصنف لا يقدر ولا يجوز ان يقول لو لم يحط الله سبحانه بشىء من الاشياء لكان تعالى لم يخرج جميعه من القوة الى الفعل لانه عز وجل شىء بسيط احدى المعنى لا يصح عليه اطلاق لفظ يستلزم التجزئة والتبعيض ولو فى الفرض والعلم الذى هو عينه تعالى يصح عليه ذلك فى الفرض كما قال لم يخرج جميعه وليس ذلك الا لاجل ما يتوهم بينهما من المغايرة وانهما شيان لكن القول بالتثنية يستلزم فساداً فيقول لدفع الفساد فى وهمه ان العلم عين الذات مع التفرقة بينهما ومن هذا المعنى الذى ليس فى نفسه غيره اوردنا عليه ما سمعت سابقاً على قوله حقيقة واحدة ومع وحدته علم بكل شىء وعنده انه علم الابيض بما هو عليه من البياض والاسود بما هو عليه من السواد والمتحرك بما هو عليه من الحركة والساكن بما هو عليه من السكون وهذه الحقائق المتباينة يطابقها بوحده و هذا لا يصح الا اذا التزم انه بنفسه العلم الاجمالى وبهذه الحيثية العلم التفصيلى فيرد عليه ان تعلقه بكل فرد هل هو عين تعقله (تعلقه ظ) بالآخر المباين له ام غيره وكذا مطابقته لكل منهما فلما فرقوا بين الاجمالى والتفصيلى ونسبوا الاجمالى الى الازل والتفصيلى الى الحوادث لزمهم اما اتحاد التعلق والمطابقة وهذا يستلزم مع اتحاد المعلومات بعضها ببعض خروج جميع المعلومات التفصيلية المستلزم لعدم الحقيقة الواحدة المشار اليها لخروج التفصيلية واما تعدد التعلق والمطابقة فتعدد المعلومات وهذا يستلزم مع عدم صحة العينية او تكثر الذات عدم الاحاطة بالمعلومات فى الازل لتجددها وتعاقبها.

قال : وقد مر ان علمه يرجع الى وجوده فكما ان وجوده تعالى لا يشوب بعدم شىء من الاشياء فكذلك علمه بذاته الذى هو حضور ذاته لا يشوب بغيبة شىء من الاشياء لان ذاته مشيئة الاشياء ومحقق الحقائق فذاته احق بالاشياء من

الاشياء بانفسها اذ الشئ مع نفسه بالامكان ومع مُشَيِّئِهِ و مُحَقِّقِهِ بالوجوب و وجوب الشئ ءء اكد من امكانه .

اقول : قوله «و قد مرَّ انَّ علمه يرجع الى وجوده» من جهة اعتبار العينية و اتحاده بالذات معنى عند المصنّف و عندنا الاتحاد معنى و مفهوماً و من جهة انّ الوجود حقيقته وجوباً اذ الامكان عدم وجود او امكان عدم العلم حقيقته وجود واجب اذ عدم العلم بشئ ء اما عدم وجود او امكان عدم فيتحّد العلم بالوجود فى الوجوب وجوباً و فى الامكان امكاناً .

و قوله : «فكما انّ وجوده لا يشوب بعدم شئ ء ، الخ» يشير به الى ما قرّره من ان بسيط الحقيقة كلّ الاشياء بناء على القول بوحدة الوجود يعنى ان حقيقة الوجود هو الحقّ سبحانه و أنّه بوحدته هو كلّ الوجودات الّتى فى الاشياء و قد قدّمنا بطلان كلامه فيما سبق .

و قوله : «فكذلك علمه بذاته ، الى اخره» يشير به الى ان العلم هو الحضور و انّ علمه بذاته هو حضور ذاته لذاته و أنّه اى علمه بذاته لا يخلط بغيبة شئ ء منّ الأشياء و هو صريح فى ان حضور ذاته هو حضور كلّ شئ ء كما ان وجود ذاته وجود كلّ شئ ء فاما قوله الاول اعنى «ان علمه يرجع الى وجوده» اى يكون هو اياه فائّما يصحّ اذا اريد من العلم المذكور العلم الذاتى هو الذات من غير فرض مغايرة بوجه ما لا فى المفهوم و لا فى المعنى و حينئذٍ فصحة القول فيه ان تعبّر عنه فى جميع ما تريد ان تقول فيه بلفظ اسم الذات فان اتّسق الكلام لك و صحّ فقولك فيما اردت صحيح فتقول انّ ذاته بجميع الاشياء حقيقة واحدة و مع وحدتها ذاتٌ بكلّ شئ ء لا تغادر صغيرة و لا كبيرةً ألا احصّتها اذ لو بقى شئ ء يعنى لو خرج شئ ء من الاشياء عن الذات لم تكن ذاتاً به لم تكن هى حقيقة الذات بل كانت ذاتا و شيئاً آخر فان كان هذا الكلام يحسن منك كان كلامك بعبارة العلم صحيحاً لأنك لا تعنى بالعلم إلا الذات و ان قلت يجوز ذلك لاجل اختلاف المفهوم قلت لك اذا قلت فى شأن زيد كلاماً لا يتأتّى لك إلا بكنيته كابى عمرو و انت تدعى ان المقصود ذات زيد لم يقبل منك بل يكون دليلاً

على أنك لم ترد ذات زيد والآلتأتى باللقب كما يتأتى بالكنية فلو كنت تعنى بعبارتك الحقيقة الواجبة الوجود لصح وصفك باسم الذات كما يصح باسم العلم لكنك تريد بالعلم شيئاً غير ما تريد بالذات ومطلق المغايرة مانعة من الاتحاد فكما يجوز لك أن تقول أن ذات العلم محيطة بذوات المعلومات بذاته يجوز لك أن تقول أن ذات الله محيطة بذوات الموجودات بذاته فاذا جاز فى الأول ولم يجز فى الثانى دلّ على اختلاف المقصود من العبارتين ومخالفة العلم للذات .

وقول المصنّف : «يرجع الى وجوده» لفظى لا يطابق المعنى لان العلم المتعلق بالمعلومات المرتبط بها المطابق لها لا يصح ان يراد به الذات لانها لا تتعلق بالمعلومات ولا ترتبط بها ولا تطابقها فلا تصحّ العينية وكلّ ما تسمع من عباراتهم مدخولة ولكن اتسع الخرق على الراقع ولا يسع الا اليهام والابهام والاجمال حتى يأتى امر الله عجل الله فرج وليه نعم العلم الذى يصحّ تعلّقه بما سوى الله ويرتبط به ويطابقه الذى لا يعزب عنه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء هو العلم الحادث وهو الكتب الالهية كما قال تعالى قال علمها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى ولا ينسى ، واما العلم الذى هو الذات فلا يصحّ ان يتعلق بالممكنات ولا يرتبط بها ولا يطابقها لان الذات لا تتعلق بالممكنات ولا ترتبط بها ولا تطابقها ولا يلزم من قولنا هذا انه تعالى غير عالم بها لانها لم تكن موجودة فى الذات واما هى موجودة خارج الذات وخارج الذات هو الامكان والعلم الامكانى محيط بها وقد تقدّم انه تستحيل تعلّق العلم بلاشئ فاذا لم تكن موجودة فى الذات لم يصح ان يعلم بها بالذات وقولنا لم يتعلق العلم الذى هو الذات بشئ سوى الذات سالبة بانتفاء الموضوع الا ترى انك تكون عالماً و بصيراً واذا لم يكن فى يدى شئ لا تعلم ان فى يدى شيئاً ولا ترى شيئاً واذا قلت انى لا اعلم ان فى يدك شيئاً لم تكن بذلك القول جاهلاً ولا اعمى بل تكون بعدم تعلّق علمك بشئ فى يدى عالماً بل لو ادعيت العلم كنت جاهلاً اذ لا معلوم فكذلك ما نحن فيه وكم نكرّر هذه الحقائق الحقّة النورانية وكم نردّد

البيان و لكن الخواطر امتلأت من العيون الكدرة كما قال امير المؤمنين عليه السلام ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرية يُفرغ بعضها في بعض و ذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجرى بامر الله لا نفاد لها هـ.

و العلم الذى يتحد بالذات مفهوماً و معنى هو العلم بالذات خاصة لأن العلم عين المعلوم فى كل رتبة من المراتب فى الوجوب و الامكان على الصحيح و قد اشرنا الى دليل هذا فى شرح المشاعر .

و اما قوله الثانى اعنى «فكما ان وجوده لا يشوب بعدم شىء ، الخ» فقد بينا ما يلزمه و لاسيما على ما ذكره من ان بسيط الحقيقة كل الاشياء و قد ابطالناه سابقاً و اذا جعل العلم المتعلق بكل الاشياء عين الذات توجه عليه من الرد ما توجه على ما هو متحد به فى كونه كل الاشياء و يتجه على قوله الثالث اعنى كون «علمه بذاته الذى هو حضور ذاته» حضور الاشياء اتحاد الحضورين ما أوردنا على كون الذات كل الاشياء مع ما خصوه بالاجمالى فيخرج التفصيلى فيكون حضور الذات حضور بعض الاشياء اعنى الامور الاجمالية و اما التفصيلية و ان كانت معلومة لكنّها معلومة بعلم متجدد فلا يكون حضورها حضور القديم و يلزمه ان البسيط الحقيقة بعض الاشياء ثم حيث حضر شىء حضر بعض الذات لان كل ما هو كل الامور المختلفة المتعددة المتعاقبة متعدد مختلف متعاقب فاذا حضر زيد حضر ما هو زيد او ما به زيد دون ما هو ابنه او ما به ابنه و كذا ابن ابنه ان جعل بسيط الحقيقة كل الاشياء و ان جعله كل الاشياء الاجمالية فهى اى الاجمالية ازلية عنده لان الذات ازلية و لا تكون فى الازل كل ما لم يكن و اذا وجدت التفصيلية وقع تعيين الذات لان التفصيلية تعين الاجمالية التى هى الذات فيكون المصنف و اتباعه هم تعيين الذات الحق عز و جل .

و قوله : «لان ذاته مشيى الاشياء و محقق الحقائق» معناه عند اهل الحق انه سبحانه مشيى الاشياء بمشيته اذ الشىء انما هو شىء بمشيته كما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام فى خطبته يوم الغدير و الجمعة بقوله فى الشاء على الله سبحانه و هو منشئ الشىء حين لا شىء اذ كان الشىء من مشيته ، رواه

الشيخ في المصباح فقله عليه السلام اذ كان الشئ من مشيته يشعر بالاشتقاق و
 اَمَّا اَنْ الله سبحانه شئ فعلى ما نعرف من وصف العنوان و هو خلق احده عز و
 جل لتعرفه العبيد بصفة التوحيد و التفريد و مشيئة الله سبحانه عند اهل الحق
 عليهم السلام هى فعله اذ ليس لله مشية و ارادة الا فعله روى الصدوق عن الرضا
 عليه السلام فى كتابه التوحيد انه عليه السلام قال المشية و الارادة من صفات
 الافعال فَمَنْ زعم اَنْ الله لم يزل مريداً شائئاً فليس بموحدٍ هـ. فهو عز و جلّ
 مشيئُ الاشياء بفعله و كذا محقق الحقائق فان تكوينها تحقّق بفعله تحقّق صدور
 و ذواتها تحقّقت بما اخترع لها من المواد و الصور تحقّقار كنيّا و معنى قوله
 عنده اَنّها تحقّقت بذاته تحقّقار كنيّا كما هو مذهب المشهور من الصوفيّة اَنْ
 وجود الاشياء ذاته و وجوده تعالى و بعضهم ذهب الى اَنْ وجود الاشياء فعله
 تعالى و ذهب اليه ضرار بن عمرو و اتباعه و المعروف من مذهب المصنف
 الاول و المراد ان الاشياء مركّبة من وجود و ماهيّة يعنى من مادة و صورة كما هو
 المعروف من مذهب الحكماء على نحو الاتفاق ان كلّ ممكن زوج تركيبى
 فقول المصنّف «فداته احقّ بالاشياء من الاشياء بانفسها» يريد انه تعالى كوّن
 الاشياء و شيئها و حقّقها بذاته لا بفعله اذ ذواتها من ذاته مثل الكتابة التى تحدث
 من المهر المنقوش فان حقيقتها من القرطاس فاذا مهّرت بمهر ك فى القرطاس
 الابيض كان ما لم يسود من القرطاس هو الكتابة فالقرطاس اولى بهذه الكتابة
 من الكتابة نفسها فالكتابة البيضاء من القرطاس هى وجود الكتابة و مادتها و اَمّا
 ماهيّتها و حدودها و صورتها فمن المداد و اذا كانت الاشياء عندهم بهذه المثابة
 صَحَّ لَهُ و لهم ما ذكره من التعليل من قوله «اذ الشئ مع نفسه بالامكان، الخ» و
 اَمّا عند اهل الحق عليهم السلام فكما سمعت قبل هذا من انه تعالى اَنّمّا شيئها و
 حقّق حقائقها بفعله تحقّقا صدوريّا و بما اخترع لها من الموادّ و الصُور لا من
 شئٍ تحقّقار كنيّا فعلى القول الحق انه سبحانه اَحَقُّ بالاشياء من الاشياء بانفسها
 بمعنى اَنْ كلّ ما به هى هى لذاتها و لما ينسب اليها فهو نِعْمُهُ و عطاياه و كلّ ما
 انعم به على احد مِنْ شئٍ وَاَعْطَاهُ اِيّاهُ فهو فى يده و فى قبضته لم يُخْلَعْها من يده

حِينَ أَفَاضَهَا عَلَى عَبْدِهِ وَالْأَلَمُ تَكُنْ شَيْئًا أَذَى أَيْمًا هِيَ شَيْءٌ بِكُونِهَا فِي قَبْضَتِهِ وَهُوَ قَوْلُ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الدَّعَاءِ كُلِّ شَيْءٍ سِوَاكَ قَامَ بِأَمْرِكَ لَا أَنَّ الْأَشْيَاءَ مِنْ ذَاتِهِ أَوْ بِذَاتِهِ وَأَيْمًا كُلِّ مَا سِوَاهُ فَعَنْ فَعَلَهُ لَا مِنْ شَيْءٍ فَذَاتُهُ أَحَقُّ بِالْأَشْيَاءِ مِنَ الْأَشْيَاءِ بِنَفْسِهَا لِأَنَّ كُلَّ شَيْءٍ مِنْهَا فَهُوَ نَعْمُهُ الَّتِي اخْتَرَعَهَا لَا مِنْ شَيْءٍ فَتَفْضُلُ عَلَيْهِمْ بِمَا هُمْ بِهِ هُمْ وَكُلُّ شَيْءٍ فِي قَبْضَتِهِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ ، فَقَوْلُهُ «إِذَا الشَّيْءُ مَعَ نَفْسِهِ بِالْإِمْكَانِ» أَيْ مُتَقَوِّمٌ بِهَا قِيَامٌ تَحَقُّقٌ وَهَذَا صَحِيحٌ ، وَقَوْلُهُ «وَمَعَ مَشِيئَتِهِ وَمَحَقِّقُهُ بِالْوُجُوبِ» لَيْسَ بِصَحِيحٍ إِذَا الشَّيْءُ لَيْسَ مَعَ صَانِعِهِ كَالْكِتَابَةِ الْبَيْضَاءِ مِنَ الْمَهْرِ فِي الْقُرْطَاسِ الْبَيْضِ لِيَكُونَ مَعَهُ بِالْوُجُوبِ بَلْ هُوَ مَعَ صَانِعِهِ بِالْإِمْكَانِ أَيْ مُتَقَوِّمٌ بِفَعْلِهِ قِيَامٌ صَدُورٍ وَلَوْ أُريدَ الْوُجُوبُ الْعِلِّيُّ لَمَا خَرَجَ بِذَلِكَ عَنِ الْإِمْكَانِ لِأَنَّ هَذَا الْوُجُوبَ رَاجِحِي لَا زِلِي بَلْ وَلَا تَعْنِي فَاذْخَالَ وَجُوبُهُ فِي وَجُوبِ الْأَزْلِيِّ مِغَالِطَةٌ أَوْ قَوْلٌ بِوَحْدَةِ الْوُجُودِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْمُصَنِّفِ وَلِذَا جَعَلَ وَجُوبَ ثَبُوتِهِ مَعَ اللَّهِ وَجُوبًا أَزْلِيًّا وَلِذَا قَالَ وَوُجُوبُ الشَّيْءِ أَكْثَرُ مِنْ إِمْكَانِهِ لِأَنَّهُ لَمْ يَرِدِ الْوُجُوبُ الْعِلِّيُّ يَعْنِي وَجُوبَ وَجُودِ الْمَعْلُولِ عِنْدَ وَجُودِ عِلْتِهِ التَّامَّةِ لِأَنَّ هَذَا الْوُجُوبَ لَيْسَ أَكْثَرَ مِنْ إِمْكَانِهِ لِحُجُوزِ تَحْوِيلِ هَذَا الْوُجُوبِ وَعَدَمِ جُوزِ تَحْوِيلِ الْإِمْكَانِ فَهُوَ أَكْثَرُ مِنَ الْوُجُوبِ بِالْعِلَّةِ .

قال : و من استصعب عليه ان يكون علمه تعالى مع وحدته علما بكل شيء فذلك لظنه ان وحدته عددية و انه واحد بالعدد و قد سبق انه ليس كذلك بل هو واحد بالحقيقة و كذا سائر صفاته و لا شيء غير حقيقة الحق واحد بالحقيقة بل الاشياء الممكنة لها وحدات اخر غير هذه الوحدة كالشخصية و النوعية و الجنسية و الاتصالية و ما يجري مجراها و هذا من غوامض (المسائل ظ) الالهية فما عند الله هي الحقائق المحصلة المتأصلة التي تنزل الاشياء منها منزلة الاشباح و الاظلال فما عند الله من الاشياء احق بالاشياء مما عند أنفسها .

اقول : يقول و من استصعب عليه ان يكون علمه تعالى مع وحدته علماً بكل شيء فلاجل ظنه بان الوحدة التي نطلقها عليه وحدة عددية لان العلم

حينئذٍ وان كان واحداً ألا أنه احد الموجودات والواحد من الخمسة لا يحيط
بالخمسة مثلاً ونحن نريد بوحدة علمه تعالى الوحدة الحقيقية بمعنى أنه هو و
ليس شيء غيره وانا اقول لك ايها الناظر ان الالفاظ قد تشبه في دلالتها فربما
اختلف المستدلان لفظاً وهما متفقان معنى وقد يكونان مختلفين معنى وهما
متفقان لفظاً فاذا اردت التمييز في المقاصد فاستخير القائل بالوحدة الحقيقية ما
تعنى مثلاً بها وما تعنى بالعددية والنوعية والجنسية فانه اذا تكلم في بيان ما
ذكر اتى بعبارة ادل على مقصوده مما ذكر اولاً لان السائل ربما نبهه على معنى
كان قبل السؤال غافلاً عنه فان تعسر عليه اللفظ الصريح فاطلب منه المثال
فوحدة العدد ليست هي وحدة الواحد لان المراد من الوحدة هنا الوحدة
الاجتماعية لان العدد هو الكمية كالعشرة فانها شيء واحد وكمية واحدة
فوحدها ليست حقيقية لاشتمال العشرة على وحدات متعددة ووحدة الواحد
ان قصد بها العدد خرجت عن الحقيقية كما اذا قلت هذا واحد تريد به اول ما
تتألف منه كمية العدد تقول واحد اثنان ثلاثة فالثلاثة تركبت من وحدات
عددية بخلاف ما اذا لم ترد ما تتألف منه الكمية بل تريد واحداً لا نظير له لان
هذه الوحدة من الوحدة الحقيقية الجائزة على الحق تعالى من حيث التسمية
فالواحد قد تكون وحدته من العددية ولا يجوز حينئذٍ على الله تعالى وقد تكون
من الحقيقية فتجوز عليه تعالى وهذا ما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام في
قوله للاعرابي الذي سأل عن الواحد يوم الجمل قال عليه السلام يا اعرابي ان
القول في ان الله واحد على اربعة اقسام فوجهان منها لا يجوز ان على الله عز و
جل وجهان يثبتان فيه فاما اللذان لا يجوز ان عليه فقول القائل واحد يقصد به
باب الاعداد فهذا ما لا يجوز لان ما لا ثاني له لا يدخل في باب الاعداد اما ترى
انه كفر من قال ثالث ثلاثة وقول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من
الجنس فهذا ما لا يجوز عليه لانه تشبيه و جل ربنا عن ذلك وتعالى واما الوجهان
اللذان يثبتان فيه فقول القائل هو واحد ليس له في الاشياء شبه كذلك ربنا وقول
القائل انه ربنا عز وجل احدى المعنى يعنى به انه لا ينقسم في وجود ولا عقل و

لا وهم كذلك ربنا عز وجل هـ. اقول وأما كان الواحد له وحدتان يصدق عليهما لأنه لم يدخل بذاته في العدد كما هو رأى الأكثر وأول من ذهب الى هذا فيثاغورس وروى الصدوق في توحيده عن الباقر عليه السلام الى ان قال و الواحد المبين الذى لا ينبعث من شىء ولا يتحد بشىء ومن ثم قالوا ان بناء العدد من الواحد وليس الواحد من العدد لان العدد لا يقع على الواحد بل يقع على الاثنين الحديث ، فقال عليه السلام بقول من افرد الواحد من العدد من الحكماء فالوحدة العددية تتحقق فى شيئين :

احدهما الوحدة التى تتألف منها الكمية .

و ثانيهما الوحدة التى تحصل للكمية بعد تألفها واما وحدة الواحد الذاتية فهى من الحقيقية .

و المصنف يقول من استبعد كون العلم مع وحدته علما بكل شىء فأتما ذلك لظنه انّا نريد بوحدته الوحدة العددية اى الوحدة التى عرضت للكمية بعد تألفها ونحن انما نريد بالوحدة الحقيقية و اقول قد عرفت الوحدة العددية فينبغى ان تعرف النوعية و الجنسية و المراد منها انّ الجنس حقيقة واحدة تحتها انواع متعددة بمعنى ان تلك الحقيقة الجنسية مع وحدتها تنقسم الى حصص كل حصّة مادّةً لنوع من انواع ذلك الجنس فتلك الوحدة الجنسية لاتحاد حصص انواعه فى رتبة الجنس كحصى الحيوان المأخوذة فى انواعه كالانسان و الفرس و الطير و ما اشبهها فانّها متّحدة فى رتبة الحيوان اى كل حصّة منها جسم نامى متحرك بالارادة فمن حيث لحاظ الحيوانية هى واحدة وحدة جنسية و من حيث لحقوق الفصول لها تعددت الانواع بالمميزات و كذلك الوحدة النوعية بالنسبة الى افراد النوع فالوحدة الجنسية متكثرة بفصول الانواع و الوحدة النوعية متكثرة بالمميزات الشخصية فاذا عرفت هذا فارجع الى المصنف كما قلنا لك و اسئله ما يعنى بالوحدة الحقيقية بعد ما قرّر ان حقيقة الوجود واحدة فما كان صرف الوجود العارى عن شوب النقائص و الاعدام هو الوجود الحق سبحانه و ما كان مشوباً بالنقائص و الاعدام فهى وجودات الممكنات و بعد ما

قرر ان هذه النقائص والاعدام لم تلحقها لذاتها وانما لحقتها من عوارض مراتب تنزلاتها وهذه العوارض العارضة اللاحقة لها بواسطة مراتب التنزلات هي المميزات لتلك الافراد الوجودية بعضها من بعض لانها هي المتممات للقوابل الشخصية و اذا نظرت بعين البصيرة المجردة عن التقليد والاهام لم تجد ما وصف المصنّف الا كالخشب فانه الاية المطابقة لتوصيفاته فانه حقيقة نوعية و وحدته وحدة نوعية و الحصص المأخوذة منه للبَاب و السرير و غيرهما فانها باقية على صرف الخشبية لذاتها و انما تميّزت الحصص بعضها عن بعض بما لحقها من الهندسة و الحدود التي هي عوارض لمراتب تنزلات الوجودات و لاسيما على رأى المصنّف و اتباعه القائلين بان الموجود في الذهن الاشياء بما هيّاتها و حقائقها معرّاة عن عوارضها الخارجية لا بصورها و اشباحها و الموجود في الخارج ما انحطّ من اشباحها و امثالها كذلك ان حقيقة الوجود هو الواجب الحق سبحانه و حضوره الذي هو العلم الذاتي حضور الاشياء للاولوية المذكورة لانه مشيئها و محققها و تلك الحقيقة البسيطة مع كمال وحدتها هي كل شيء من الاشياء بحقيقته و ما انحطّ عن هذه الحقيقة و تنزل منها فانما هو شبح و ظلّ لحقيقته التي طوئها تلك الحقيقة الحقّة كما ان حضور الخشب حضور السرير و الباب فان حقيقة الخشب مع وحدتها هي كلّ شيء من الأشياء التي عملت منه و وحدته على ما يلزم من كلام المصنّف او تكون وحدة الواجب جنسية او نوعية اذ ليس للحق تعالى وحدة على تقريره الا جنسية او نوعية لا شخصية و لا اتصالية و لا غير ذلك لان جعله جميع حقائق الأشياء الحادثة في ذاته او في علمه الذي هو ذاته و أنّ وجوداتها من سنخ وجوده يلزم من ذلك أنّ وحدته وحدة نوعية و انه كلّى تنزل من وجوده و حقيقته وجودات الأشياء و حقائقها نزول الشّبح من الشّاخص و ليس لانها ظلّ له تعالى ليكون قائلاً بالظلية بل لان حقائقها من سنخه و ذلك لان حقائقها في ذاته فان كانت مغايرة لذاته لزمه التكثر و التعدّد المنافيين للوحدة و إنّ لم يكن مغايرة لذاته كان نزول هذه الحوادث من ذاته نزول النوع من الجنس و الشخص من النوع و

هو نزول الجزئي من الكلي في الغيب الذهني وفي الخارج نزول الجزء من الكل او النور من المنير و على كل حال يكون هذا القول قولاً بان لله سبحانه ولداً لصدق الولادة على خروج كل شيء من شيء باى نوع من الخروج روى الصدوق في التوحيد باسناده الى الصادق عليه السلام عن ابيه الباقر عليه السلام عن ابيه عليه السلام ان اهل البصرة كتبوا الى الحسين بن علي عليهما السلام يسئلونه عن الصمد فكتب اليهم بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد فلا تخوضوا في القراءة ولا تجادلوا فيه ولا تتكلموا فيه بغير علم فقد سمعتُ جدِّي رسول الله صلى الله عليه واله يقول من قال في القراءة بغير علم فليتبوء مقعده من النار و ان الله سبحانه قد فسر الصمد فقال الله احد الله الصمد ثم فسرّه فقال لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً احد لم يخرج منه شيء كثيف كالولد وسائر الاشياء الكثيفة التي تخرج من المخلوقين ولا شيء لطيف كالنفس ولا تشعب منه البدوات كالسنة والنوم والخطرة والهم والحزن والبهجة والضحك والبكاء والخوف والرجاء والرغبة والسأمة والجوع والشبع تعالى ان يخرج منه شيء و ان يتولد منه شيء كثيف او لطيف ولم يولد ولم يتولد من شيء ولم يخرج من شيء كما تخرج الاشياء الكثيفة من عناصرها كالشيء من الشيء والدابة من الدابة والنبات من الارض والماء من ينابيع والثمار من الاشجار ولا كما يخرج من الاشياء اللطيفة من مراكِزها كالبصر من العين والسمع من الاذن والشم من الانف والذوق من الفم والكلام من اللسان والمعرفة والتمييز من القلب كالنار من الحجر لابل هو الله الصمد الذي لا من شيء ولا في شيء ولا على شيء مبدع الاشياء وخالقها ومنشئ الاشياء بقدرته يتلاشى ما خلق للفناء بمشيئته ويبقى ما خلق للبقاء بعلمه فذلكم الله الذي لم يلد ولم يولد عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال ولم يكن له كفواً احد هـ. فتدبر هذا الحديث الشريف يظهر لك ان ما ذهب اليه المصنف واتباعه من الولادة وان كان الظاهر من كلام المصنف المغايرة لانه ذاهب كما يأتي عن قريب الى ان نزول الحوادث الخارجية من حقائقها المتأصلة القائمة بذاته وتلك الحقائق هي

المنشئة لهذه الاشباح الخارجيّة بالله فاذا جرينا على ظاهر المستفاد من كلامه من المغايرة كانت تلك الحقائق المغايرة مباينةً للذات لازمةً لها وبهذا تتحقق المغايرة الموجبة للتركيب في نفس الامر وان كان في اعتقاده ان حصولها له حصول جمعي وحداني اذ هو كلّها فلا ينافي حصولها ولزومها وحدته الحقيقية كما لا ينافي تعدّد اغصان الشجرة واوراقها وثمرها وحدة الشجرة فانها في نفس الامر شجرة واحدة فلحاظ وحدتها في نفسها مستهلك لتلك الكثرات اذ حصول تلك الكثرات للشجرة حصول جمعيّ عنده وقد ذكر فيما سبق في قوله : فلا يمكن تعدّد الواجب لانه لو تعدّد لكان المفروض واجبا محدوداً لوجود ثاني الاثنين فلم يكن محيطاً بكل وجود حيث تحقق وجود لم يكن له ولا حاصلًا منه فائضاً من لدنه الى اخره انتهى ، وهو صريح انّ المغاير في وجوده اذا كان الحق تعالى محيطاً به وهو حاصل من الوجود الحق فائض من لدنه داخل تحت حقيقة ذاته اذا حصل مع الحق تعالى لا ينافي وحدته اذ حصوله كحصول الاغصان والورق للشجرة وهو حصول جمعيّ لانه تعالى كل ما سواه من الاشياء ومادّة التأليف تحقّق الكليّة والوحدة المشار اليها هي وحدة الكل يعنى الوحدة الحقيقية ، ثم قال بعد ذلك : وان كل كمال وجوديّ رشح من كماله و كل خير لمعة من لوازم جماله فهو اصل الوجود الخ ، انتهى ، وهو يؤيد ما ذكرنا فاذا كان الوجود في الكل واحداً وعلمه راجع الى وجوده فقوله في هذه القاعدة لتقرير انه تعالى كلّ الاشياء فكما انّ وجوده تعالى لا يشوب بعدم شيء من الاشياء فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته لا يشوب بغيبة شيء من الاشياء الخ ، مثل ما ذكرنا ان علمه عين وجوده الذي هو ذاته ووجوده كل الموجودات وعلمه عين وجوده فهو عين المعلومات على حدّ عينيّة الشجرة لاجزائها فوجوده وجودها وعدمها عدمه اذ ليست عند المصنف آثاراً له فلا يلزم من عدمها عدمه بل في الحقيقة يكون كلام المصنف راجعاً الى ان الاشياء اجزاؤه او جزئياته بل الاول اوجه بما يلزم من كلامه وتمثيلهم بالحروف اللفظيّة من النفس بفتح الفاء وبالحروف النقشية من المداد و

بالاعداد من الواحد وما اشبه ذلك يشهد بانّ اللازم من كلامه هو الاول .
 و قوله : «فما عند الله هي الحقائق المحصلة المتأصلة التي تنزل الاشياء
 منها منزلة الاشباح والاضلال» صريح في جميع ما اوردنا على كلامه من
 المغايرة وان الذات محل لجميع تلك الذوات وان الوحدة التي ادعاها وحدة
 النوع في الازهان والعقول ووحدة الكل في الخارج وانها كوحدة الشجرة مع
 ما تألفت منه ووحدة الخشب بالنسبة الى الحصى المأخوذة منه لان هذا العند
 الذي ذكره المصنّف إنّ اراد به ما هو خارج الذات كانت تلك الحقائق ممكنة
 حادثة بعد أن لم تكن شيئاً مذكوراً وهذا دين ساداتنا محمد وأهل بيته
 الطاهرين صلى الله عليه وعليهم اجمعين اذ دينهم انّ كلّ ما سوى ذات الحقّ
 سبحانه وتعالى حادث بعد ان لم يكن شيئاً مذكوراً فكان مذكوراً بايجاده و
 امكانه لا قبله وإن اراد به ما هو الذات الحق عز وجلّ توجه ما سبق ونحوه من
 المطاعن والاعتراضات .

و قوله : «التي تنزل الاشياء منها ، الخ» يعنى انّ الاشياء الموجودة في عالم
 الاكوان منزلتها من حقائقها التي في ذات الحق تعالى منزلة الشبح والظل من
 الشاخص والاشباح كما روى عن الصادق عليه السلام والمراد منه
 الصورة لان الصورة ظل ذى الصورة والصورة معلقة بالشاخص كالظل والمراد
 من الشبح الصورة المنفصلة بالاشراق عنه لا الصورة المتصلة العارضة القائمة به
 قيام عروض لانّ هذه يطلق عليها صورة الشخص وهي المتصلة واما المنفصلة
 فهي التي تقع في المرءة فانها قائمة بصورته المتصلة قيام صدور ونعنى بالشبح
 حيث يطلق في الغالب الصورة المنفصلة في المرءة ومعنى الانفصال هنا القيام
 بغير الموصوف كما مثلنا ولما كانت الاشياء المكوّنة ذوات متحققة عند
 المصنّف والاشباح والاطلة اعراضاً عنده قال انّ الاشياء كالاغراض في التعلق و
 التقوّم ولذا قال منزلة الاشباح والاضلال وذلك إمّا أنّه غفل عن ملاحظة سرّ
 الخليفة أو أنّه ما عرف كون المعلول بالنسبة الى علته الحقيقية عرضاً فان هذا
 حكم نفس الامر ان المعروض عرض لعلته الحقيقية والمراد من العلة الحقيقية

هى التى تحدث مادة معلولها لا من شىء بخلاف العلة التى لا تصدر عنها الا الصورة فان تلك ليست حقيقة كالبنا فى صنع الجدار فعلى قولنا يتجه كونها اعراضاً لعللها وعلى قول المصنف العلة الازلية هى الحقائق المتأصلة واما الحوادث الكونية التى هى من تلك الحقائق بمنزلة الاشباح والاطلال فهل عند المصنف يجعلها أشعة انحطت عن تلك الحقائق ام هى تلك الحقائق انفسها نزلت من أوج قدسها الى حضيض طبائعها بذواتها بحيث خلت اوجاتها منها ام هى باقية فى مراكزها والتازل منها أبدالها او امثالها ام تكيفت اوقاتها واما كونها بهيئات كائناتاتها فعلى كل فرض يرد عليه الموانع المنافية لقوله فعلى الاشعة تكون اعراضا ولا يلزم قوله منزلة الاشباح لان الاشباح اعراض ولا تكون الاعراض بمنزلة الاعراض وعلى نزول الحقائق يلزم انقلاب الحقائق لان تغير حال القديم يجعله حادثا وتكون الذات فاقدة والابدال من انواع الولادة المنافية للازل والامثال جمع مثل فيسكون الشاء تتعدّد القدماء وبالتحريك اشباح لا بمنزلة الاشباح وعلى التكيف هى اثار الاشباح واذا كانت الاشياء تعود فى عودها الى مبادئها كانت المنحطة عائدة الى ما منه بدئت فان كان عودها عوداً مجاوراً تكثر على نحو التضعيف فيعظم الخطب وان كان عوداً ممازجاً انتهى تنعم السعداء وتألم الاشقياء هذا كله ان كانت المنحطة ذواتاً ولا فالصفات مبادئها هيئات الموصوفات وفعالها لا ذواتها ولا يتجاوز شىء من الاشياء مبدؤه وحينئذ يكون العود عوداً ممازجاً وتنتهى الاوصاف العملية و اعلم اننى لو حث بهذه الكلمات الى الدلالة على طريق معرفة سرّ الخليفة فى الذوات والصفات لىبنى العارف بها حكمة معرفته على نمط كيفية بدو الاشياء لانه عز وجل خلق الاشياء موصوفات الاشياء وصفاتها مشروحة العلة مبيّنة الاسباب لتعرف العباد كيفية الاستدلال على ما اراد من طرق الهداية والرشاد كما اشار فى الكتاب المجيد فى قوله يا ايها الناس ان كنتم فى ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم فقوله لنبين لكم اشارة الى ان كل شىء خلقه من صفة او موصوف

فانه دليل و مستدلّ عليه و علّة و معلول و غاية و مُغيّا و اذا سمعت أنّه عز و جل
 أنّه لا يعرف الا بما عرّف نفسه فاعلم أنّ المراد ان اسباب التعريف و آلة البيان ما
 خلق من خلقه و ما بيّن من اسبابها و مسبباتها فمن عرف سرّ الخليفة وصل الى
 معرفة الحقيقة و لذا قال صلى الله عليه و اله اللهم ارنى الاشياء كما هي هـ.
 فنبتّه بتلك الكلمات التي عارضت بها المصنّف ليس لخصوص الاعتراض لا
 والله و لكن بقصد ان بيان تلك الحقائق لا تعرف الا برّد ما يخالفها من كلام
 المصنّف و غيره لا نى اذا ذكرت كلاماً قال المصنّف او غيره بخلافه لا يعرف
 انّ كلامى حق بل و لا يقبل منى الا اذا اطلت كلام من خالفه و حيث كان ابطال
 كلام الخصم مع تقدّمه و شهرته و انس الازهان بمذهبه و عباراته يحتاج الى
 كلام طويل و تقديم مقدّمات و نقض كلامهم بعد ايراد حُججهم و الوقت
 لا يسع ذلك لو حث بالخلاف و عدم رضاى بقوله ليتنبّه من له رويّة على اتى و
 ان اطلت الكلام لا ينتفع الا اولوا البصائر و الافهام من العلماء الاعلام المنصفين
 الطالبين بتعلّمهم وجه الملك العلام لان الرد بعد القبول و لبس ثوب الجهل بعد
 الشهرة بالعلم صعب مستصعب لا يحتمله الا مؤمن امتحن الله قلبه للايمان و
 شرح صدره للاسلام و الحاصل انّ هذه الحقائق التي هي حقائق الاشياء هي
 اتى عناها بالكل فى قوله كل الاشياء و لا يمكن ان يتكلّم بها احد و يحكم بانه
 كلها و انها عنده و فى علمه الذى هو ذاته و اتها فى ذاته بنحو اشرف فى قولهم
 ان معطى الشىء ليس فاقد له فى ذاته و لكنه بنحو اشرف و ان للاشياء وجهين
 وجهاً اجمالياً و هو علمه بها و هي حقائق الاشياء و هي الصور العلمية اللازمة
 لذاته المتعلقة بها تعلّق النور بالمنير و الظل بالشاخص و اتها غير مجعولة و اتما
 المجعول و جوداتها بمعنى تعلّق الكون بها يعنى اظهارها بعد الكمون كالنار
 الكامنة فى الحجر تخرج بحكّ الزناد و امثال هذه من عباراتهم المختلفة لفظاً و
 معنى المتّفقة على قدمها و عدم مجعوليّتها الا اذا كان عالماً بها مدرّ كاً لها و
 حيث ذكر المصنّف و اتباعه هذه الاوصاف دلّ على أنّهم فى زعمهم مدرّ كون
 لها مع انهم لم يأتهم و حى بذلك و لاتجاوزوا مشاهدة الملكوت فيكون وصفهم

ناشئا عن مقايستهم لذلك بما عَرَفُوا مِنْ أَنْفُسِهِمْ فلذا اخطأوا فى اقوالهم و اعتقاداتهم كيف و قد قال امير المؤمنين عليه السلام نحن الاعراف الذى لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا الحديث ، و المراد ان الله سبحانه لا يعرف الا بما وصفوه فى خطبهم و احاديثهم او لا يعرف الله الا باعتقاد انهم عليهم السلام حُجَّجُه و ابوابه و انهم اولياء احكامه و حفظة شرائع دينه او لا يعرف الله الا من عرفهم لانهم عليهم السلام وصفه الذى وصف نفسه به لعباده ليعرفوه فالاول للمؤمنين و الثانى للعارفين و الثالث للانبياء و المرسلين و قال الصادق عليه السلام فى الدعاء عقيب الوتيرة بعد العشاء كما رواه الشيخ فى المصباح قال عليه السلام : بدت قدرتك يا الهى و لم تبد هيئتُ يا سيدي فشبهوك و اتخذوا بعض اياتك ارباباً يا الهى فمن ثم لم يعرفوك هـ.

و هؤلاء قولهم و اعتقادهم مخالف لاحاديث ائمة الهدى عليهم السلام و لكلام الله الذى أنزلهُ على نبيه صلى الله عليه و اله و لما اقر رسول الله صلى الله عليه و اله عامة المسلمين و اجرى احكام دينهم عليه فانه صلى الله عليه و اله اقرهم على المعارف المعروفة المتداولة و وعدهم على القيام به دخول الجنة اذ ليس شىء مما نقلنا عن اولئك مطابقاً لشعائر المسلمين فان قول المصنّف «فما عند الله هى الحقائق المحصلة المتأصلة» الى اخر قاعدته ، لا يدلّ عليه كتاب و لا سنّة و لا عقل .

قال : قاعدة علمه تعالى بالممكنات ليس صوراً مرتسمةً فى ذاته كما اشتهر عن معلّم الفلاسفة و المشائين و تبعهم ابو نصر و ابو على و غيرهما و لا كما ذهب اليه الرواقيون و تبعهم الشيخ المقتول و العلامة الطوسى و المتأخرون من كون علمه بالممكنات عين ذوات الممكنات الخارجية لانّ علمه قديم و الممكنات كلّها حوادث و لا ما ذهب اليه المعتزلة لبطلان شيئية المعدومات و لا ما توهمته الاشاعرة من ان العلم قديم و لم يتعلق بممكن الا وقت حدوثه و لا ايضا كما نسب الى افلاطون من انّ علمه تعالى ذوات قائمة بانفسها و صور مفارقة عنه تعالى و عن الموادّ و لا الى الذى نُسِبَ الى فرفوريوس من اتّحاده

تعالى بالمعقولات على ما فهمه الجمهور من الاتحاد ولا الذى تجشّمه و
اقتحمه بعض المتأخرين و لم يمكنهم تحصيله من العلم الاجمالى بل على نحو
اشرنا اليه و قررناه على وجهٍ محصّل مشروح فى كتبنا المبسوطه .
اقول: قال المصنف فى كتابه الكبير المسمى بالاسفار: فصل فى تفصيل
مذاهب الناس فى علمه تعالى بالاشياء :

احدها مذهب توابع المشائين منهم الشيخان ابونصر و ابو على و بهمنيار
و ابو العباس اللوكرى و كثير من المتأخرين و هو القول بارتسام صور
الممكنات فى ذاته تعالى و حصولها فيه حصولاً ذهنيّاً على الوجه الكلى .
الثانى القول بكون وجود صور الاشياء فى الخارج سواء كانت مجردات
او مادّيات مرگبات او بسائط مناطاً لعالميّته تعالى بها و هو مذهب شيخ اتباع
الرواقيّة شهاب الدين المقتول قدس سرّه و من يحذو حذوه كالمحقق الطوسى
و ابن كمّونه و العلامة الشيرازى و محمد الشهرستانى صاحب كتاب الشجرة
الالهية .

الثالث القول باتّحاده تعالى مع الصور المعقولة له و هو المنسوب الى
فرفور يوس مقدّم المشائين اعظم تلامذة المعلّم الاول .
الرابع ما ذهب اليه افلاطون الالهى من اثبات الصور المفارقة و المثل
العقليّة و أنّها علوم الهيّة بها يعلم الله الموجودات كلّها .

الخامس مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها و هم
المعتزلة فعلم البارى عندهم بثبوت هذه الممكنات فى الازل و يقرب من هذا ما
ذهب اليه الصوفيّة لانّهم قائلون بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتاً علميّاً لا عينيّاً
كما قالته المعتزلة .

السادس مذهب القائلين بانّ ذاته علم اجمالىّ بجميع الممكنات فاذا علم
ذاته علم بعلم واحد كل الاشياء و هو قول اكثر المتأخرين قالوا اللواجب تعالى
علمان بالاشياء علم اجمالىّ مقدّم عليها و علم تفصيلىّ مقارن لها .
السابع القول بان ذاته تعالى علم تفصيلىّ بالمعلول الاول و اجمالىّ بما

سواه و ذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالى بما سواه و هكذا الى اواخر الموجودات فهذا تفصيل المذاهب المشهورة بين الناس وربما قيل فى وجه الضبط أنّ مَنْ اثبت علمه بالموجودات فهو اّما ان يقول انه منفصل عن ذاته اولا والقائل بانفصاله اما ان يكون بثبوت المعدومات سواء نسبها الى الخارج كالمعتزلة او الى الذهن كبعض مشائخ الصّوفية مثل الشيخ العارف المحقق محيى الدين العربى و الشيخ الكامل صدر الدين القونوى كما يستفاد من كتبهما المشهورة ام لا وعلى الثانى اّما ان يقول بانّ علمه تعالى بالاشياء صور خارجيّة قائمة بذواتها منفصلة عنه تعالى و عن الاشياء وهى المثلّ الافلاطونية و الصور المفارقة او يقول بان علمه بالاشياء الخارجيّة نفس تلك الاشياء فهى علومٌ باعتبارٍ و معلوماتٌ باعتبارٍ آخر لانها من حيث حُضورها جميعاً عند البارئ و وجودها له و ارتباطها اليه علوم و من حيث وجوداتها فى انفسها و لمادّتها المتجدّدة المتعاقبة الغائبة بعضُها عن بعضٍ بحسب الزمان و المكان معلوماتٌ قالوا فلا تغيّر فى علمه تعالى بل فى معلوماته و هذا ما اختاره شيخ الاشراف و متابعوه و القائل بعدم انفصاله اّما ان يقول غير ذاته و هو مذهب الشيخين الفارابى و ابى على او يقول انه عين ذاته فحينئذ اّما ان يقول انّ ذاته تتحد بالصورة العلية كفرفور يوس و اتباعه من المشائين او يقول ان ذاته بذاته علم اجمالى بجميع ما عداه او بما سوى المعلول الاول على الوجه الذى اشرنا اليه فهذه ثمانية احتمالات ذهب الى كلّ منها ذاهبٌ انتهى كلامه .

اقول ثم انه اخذ فى الكلام على كلّ واحد منها على جهة البسط و نحن نقتصر فى الكلام عليها على ادنى ما يحصل للفاهم الموقّق بما كتب من القول الحق فى العلم فنقول قد ذكرنا مراراً أنّنا لا نتكلّم الا فى علمه الحادث المخلوق اعنى ما خلقه و سمّاه علماً له بنحو ما قالوا فيه ائمة الهدى عليهم السلام و اّما علمه الذى هو ذاته فلا يجوز الكلام فيه لانه هو ذاته تعالى و اّما نتكلّم فيه بنحو التنزيه كما نتكلم فى ذات الله اذ لا فرق الا فى الاسم بمعنى ان علمه و ذاته لفظان مترادفان لا بمعنى اختلافهما فى المفهوم و اّما اتحدافى المصداق لان ما

اختلفا في المفهوم يمتنع نفى التعدّد عنهما في المفهوم وما امتنع نفى التعدد عنه فهو متعدد و كل متعدّد فهو مركب وان كان في ظرف التحليل اعنى الذهن و التعقّل لصدق التركيب و الكثرة عليه في حالٍ وان كان في حالٍ هو متحد فرضاً فقد اختلفت حالاه و ما اختلف حالاه فهو مركب حادث و قد تقدّم ان مرادنا بكون الصفات عين الذات انها الفاظ مترادفة و ان ما اريد منه تغاير المفاهيم هي الصفات الفعلية التي هي مغايرة للذات و متغايرة في المفهومات لانها اشياء حادثة وصف بها نفسه لتعرفوه بصفات افعاله كما تعرف زيداً بأنه ضارب و المصنّف بسط الكلام على هذه المذاهب جرحاً و تعديلاً فالكلام على كلامه عليها احقّ بالكلام عليها لما في كلامه من ايهام الصواب لاشتهاره بين من كان بعده حتى ظنّ كثير منهم ان ليس وراء عبادان قرية و لكن لاجل طوله عدلنا عنه الى الكلام عليها على جهة الاختصار و الاقتصار الا انه يلزم منه ما ينبغي بيانه انشاء الله تعالى .

فنقول اما المذهب الاول اعنى مذهب الشيخين ابي نصر الفارابي و ابي على بن سينا و من ذكر معهم سابقا و هو القول بارتسام صور الاشياء في ذاته تعالى فاصل مأخذه قياس صفات الخالق عز و جل على صفات المخلوق لشبهة انها اية صفات الحق تعالى و هو غلط لانها انما هي اية لصفات افعاله لصفات ذاته و لا اشكال في بطلان هذا المذهب لانه تشبيه بالمخلوق و للزوم كون ذاته تعالى محلاً لتلك الصور المتغايرة المتباينة التي لا تعقل الا حادثة و هؤلاء جعلوا علمه تعالى فعلياً لتقريرهم ان العلم ينقسم الى فعلى و انفعالى و قالوا الفعلى ما يكون سبباً لوجود المعلوم في الخارج و الانفعالى ما يكون مسبباً عن المعلوم في الخارج فعلم صانع البيت بالبيت الذي يريد بناءه من قبيل الفعلى لكنه ليس سبباً تاماً لوجود البيت لان مادته من الحجارة و الطين ليس فاعلاً لهما و كذلك سائر ما يتكوّن منه و يتوقّف عليه بخلاف علم الله بالاشياء فان كل شىء منها و لها صادر عن علمه تعالى لانه تام اليجاد و الفاعلية كما انه تام الوجود و التحصّل انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون فقوله و كلامه الذى هو تابع

لارادته الذاتية هو تعقله للأشياء فكينونية الأشياء فى الخارج تابعة لمعقولها الذى هو عبارة عن قوله و تلك الصُّور العقلية هى كلماتُ الله التى لا تنفذ و امثال هذا من مقايساتهم بمدار كهـم الحادثة التى لا تعقل إلا ما هو من نوعها .

و اعلم انّ الناس قد اختلفوا فى العلم فمنهم قال هو غير المعلوم مطلقا اى فى الغيب و الشهادة و استدّلوا على المغايرة بان العلم قد يكون موجوداً فى الذهن و المعلوم فى السوق فان علمك بزيد هو ما فى خيالك من صورته و هو فى السوق او فى الصحراء .

و منهم من قال عين المعلوم مطلقاً فى الغيب و الشهادة اما انّه عينه فى الغيب فلان صورة زيد التى فى خيالك هى صورة هيئته حين حضوره و اذا غاب عنك و مضى الى السوق لم تكن عالماً به هل هو حيّ ام ميت متحرك ام ساكن و انّما تعلم صورة هيئة الحُضور التى هى هو فهى بعينها هيئة حضوره و لا شكّ انها معلومة لك فبأى شىء عِلِمَتُها بنفسها ام بصورة غيرها فانّ عِلِمَتُها بنفسها ثبت أنّ العلم عينُ المَعْلُوم و ان عِلِمَتُها بغيرها لَزِم الدَّوْر او التَّسْلُسُ و اما انه عينه فى الشَّهادة فَلِإَنَّ زَيْدًا إِذَا حَضَرَ عِنْدَكَ تَكُونُ عَالِمًا بِهِ فَمَا عِلْمُكَ بِهِ حِينَ حُضُورِهِ لَا جَائِزَ أَنَّ يَكُونَ عِلْمُكَ صُورَتَهُ الْخَيَالِيَّةَ لِأَنَّهُ إِذَا حَضَرَ عِنْدَكَ لَمْ تَكُنْ عِنْدَكَ صُورَةَ غَيْرِ حُضُورِهِ بِمَا هُوَ عَلَيْهِ مِنْ صُورَةٍ أَوْ لَوْنٍ أَوْ وَضْعٍ أَذِلُّوْا فَرَضَ وَجُودَ صُورَتِهِ فِي الْخِيَالِ انْطَبَقَتْ عَلَى الْحُضُورِيَّةِ حَتَّى لَوْ كُنْتَ تَتَخَيَّلُهُ عَلَى هَيْئَةٍ وَ حَضَرَ بِهَيْئَةٍ مُخَالَفَةٍ لِمَا فِي خِيَالِكَ انْمَحَتْ مَا فِي خِيَالِكَ وَ تَكَيَّفَتْ بِالْهَيْئَةِ الْحُضُورِيَّةِ فَلَا تَنْحَفِظُ إِلَّا الْهَيْئَةَ الْحُضُورِيَّةَ وَ لِهَذَا نَقُولُ أَنَّ يَنْتَزِعُ الْخِيَالُ صُورَةَ الشَّيْءِ عِنْدَ غَيْبَتِهِ فَلَيْسَ عِنْدَكَ عِلْمٌ بِهِ غَيْرَ حُضُورِهِ بِمَا هُوَ عَلَيْهِ مِنَ الْحُضُورِ عِنْدَكَ وَ هَذَا الْحُضُورُ لَيْسَ شَيْئًا مُغَايِرًا لِمَا هُوَ حَاضِرٌ بِهِ فَلَوْ كَانَ الْمَعْلُومُ بِالْحُضُورِ نَفْسَ هَيْئَةِ جُلُوسِهِ أَوْ لَوْنِ بَشَرَتِهِ أَوْ نَوْعِ مَلْبُوسِهِ أَوْ حَالٍ مِنْ أَحْوَالِهِ أَوْ تَحَقُّقِهِ وَ وَجُودِهِ كَانَ عِلْمُكَ بِهِ مَا كَانَ مَعْلُومًا لَكَ مِمَّا حَضَرَ بِهِ زَيْدٌ عِنْدَكَ مِنْ ذَاتِهِ أَوْ سَائِرِ أَحْوَالِهِ فَعِلْمُكَ بِهَيْئَةِ جُلُوسِهِ حُضُورُ تِلْكَ الْهَيْئَةِ الْخَاصِ الْجَزْئِيِّ الَّذِي هُوَ نَفْسُ هَيْئَةِ جُلُوسِهِ لَا الْحُضُورُ الْعَامُ الْكُلِّيَ فَإِنَّ الْعِلْمَ بِالْخَضِرَةِ الَّتِي فِي الثُّوبِ حُضُورُ

الخضرة الذى هو نفس تلك الخضرة لا الحضور العام الذى هو ضد الغيبة الصالح للسواد والبياض والصفرة فانه لو كان هذا العام هو العلم لما جهل احد شيئا ولما علم احد شيئا لانه ليس مطابقاً بالمطابقة التى هى بالميزات اذ ما يطابق الخضرة من حيث خضريتها غير ما يطابق البياض من حيث بياضيته اذ حضور الخضرة حينئذ بخضريتها وحضور البياض ببياضيته اذ كل منهما انما هو هو بما هو به متميز وذلك حقيقته بنفسه بخلاف ما لو اريد الحضور العام فانه شىء واحد فى الحاضرين .

و منهم من قال العلم عين المعلوم فى الغيب اى اذا كان المعلوم هو الصورة لئلا يلزم الدور او التسلسل وغير المعلوم اذا كان غير الصورة لانها حينئذ تابعة للمعلوم فيكون العلم بعضه عين المعلوم وبعضه غيره وهذا المذهب فى جعل بعض العلم غير المعلوم كالأول فى البطلان لأن العلم لا يكون فى حال غير مطابق للمعلوم ولا شك ان الصورة الخيالية لا تطابق الا حالة الانتزاع لانك اذا تصورت حالاً من احوال زيد كنت عالماً به وهو حال حضوره فاذا غاب عنك لا تعلم الا الحال التى رأيتها عليها لانها هى حالة انتزاع الخيال لها منه فاذا رأيتها قاعداً ثم غبت عنه لم تعلم الا حال قعوده ولا تعلم هل قام ام نام ام مات ام سار فلا يكون ما عندك علماً به والا لكان مطابقاً فاذا تحرك تحركت الصورة التى فى خيالك او قام قامت او نام نامت وهذا ظاهر واما الصورة العلمية فلا شك انها معلومة بها وقد ثبت فيها ان العلم عين المعلوم وغيرها مثلها الا انه قد خفى ذلك على كثير من جهة عدم ادراك الحضور الخاص الذى هو ذات الحاضر ومن توهم حصول صورة خيالية حال الحضور ومن عدم تعقل العلم الاشراقى فان كون حضور زيد عندك علماً لك به قد خفى على كثير لعدم فهمهم للعلم الاشراقى النسبى الذى يوجد بوجود المعلوم لانه نفسه وينتفى بانتهائه لانه نفس كونه وعدم معرفته بانه وجوده للعالم فى رتبة مكانه ووقته ولا يلزم من قولنا انه يوجد بوجوده وينتفى بانتهائه انه يكون فى حال غير عالم بها لما قررنا بانه تعالى لم يفقد شيئاً من ملكه فى ملكه وهكذا شأنه جل شأنه لم

يجد شيئاً من خلقه في ذاته ولم يفقد شيئاً من خلقه في مُلكه والحاصل ان الحق في المسئلة ان العلم عين المعلوم في الحادث والقديم فمن لم يفهم ينبغي له ألا ينكر ما لا يدرك فكماً خبايا في زوايا وحيث كان القديم لا يدرك الحادث منه شيئاً وجب على الحادث ان يقتصر في معرفة القديم على ما تعرّف له به و وصف به نفسه و اما الحادث فقد كانت له مراتب متفاوتة متكررة مثل زيد مثلاً فان له ذكراً في عالم الامكان وله في عالم الاكوان مقامات يذكر في كل مقام بنسبة رتبته فيه فله حصّة نورانية في عالم الامر المفعولى ومعنى في العالم العقلى و رقيقة في العالم الروحانى و صورة جوهرية في العالم النفسى و طبيعة في العالم الطبيعى و ذرة في العالم الهيولانى و صورة في العالم المثالى و جسم في العالم الجسمانى مختلف المراتب و لاجل ذلك قال تعالى و ان من شىء الا عندنا خزائنه و قال فمن ثقلت موازينه فاخبر بكثرة الخزائن و الموازين للشىء الواحد و كل واحد من هذه المراتب فهى علم الله سبحانه بها من زيد و فى كل رتبة منها و امثالها يكون العلم عين المعلوم و قد اشار تعالى لاهل الاشارة الى ذلك بقوله تعالى قال فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى و لا ينسى و بقوله قد علمنا ما تنقص الارض منهم و عندنا كتاب حفيظ فعلمه بذاته هو ذاته لفظاً و معنى و علمه بما سواه هو ما سواه فذواتهم علمه تعالى بذواتهم و صفاتهم علمه تعالى بصفاتهم و كما لا يوجد ما سواه فى ذاته لا يوجد علمه تعالى بهم فى ذاته و اذا نفيت عنه تعالى الزمان و نسبته و مدده و نفيت الاستقبال ظهر لك انه لم يكن خلواً من ملكه فى ملكه و كانت ذاته خلواً من ملكه فى ذاته و ليس خلواً منه فى خارج ذاته اعنى الامكان كل شىء فى مكانه و وقته من الامكان فكان فى ازله عالماً بكل شىء منها حين كان بما به كان قبل ان يكون عند نفسه و عند من سواه من الحوادث و تفهم هذا اذا رفعت الانتظار و الاستقبال عن مقام ازل الازال سبحانه و تعالى ظهر لك ما اشرنا اليه من العلم المستفاد بيانه كما سمعت من مذهب ائمتنا عليهم السلام و اما هؤلاء القائلون بانه صور الاشياء المرسمة بذات الحق تعالى فقد اخطأوا

الصّواب وطلبوا الرّئي من السراب أنّ الصور حوادث ولا يكون الذات محلّاً للحوادث مع ما ذكرنا مكرراً أنّ كل ما يكون ذكرًا للحدث فهو حادث سواء كان صورةً أم غيرها ولذا منعنا أن يكون تعالى ذا كراً لها في الازل لأنّ كل ما له بها نسبة او ربط او تعلّق او مطابقة او شيء من انواع الذكر والتعلّق فهو حادث و أنّما هو سبحانه ذا كرفي الازل لها في الحدث بما هي مذكورة به في تحقّق ما فالصور لا تكون إلّا حادثاً سواء كانت بهندسة و حدودٍ حسّية أم معنوية و لا تكون إلّا متغيرةً و متغيرة للذات و ثبوت التغيّر في التحقق والخارج او في الذهن و التعقل او في الفرض و الاعتبار دليل الحدوث و صدورها عن علمه لا يستلزم كون ما صدرت عنه قديماً بل يكون حادثاً يصدر عنه الحادث فانّك تحدث في نفسك عزماً تحدّث به امراً و كذا كونه تعالى تام الايجاد والفاعلية لا يستلزم ذلك و كون قوله و كلامه هو تعقله للاشياء موجب للتشبيه والحدوث لانه سبحانه لا يهّم ولا يروى ولا يفكر ولا يتصوّر ولا يتعقّل لان هذه صفات المخلوقين وقول ان تعقله تابع لارادته الذاتية باطل لان التابع في صفةٍ حادثه لشيء شاهد بحدوثه و حدوث متبوعه ولا ارادة ذاتية للحق سبحانه لان الخلق لم يصلوا الى الازل حتى يخبروا بما شاهدوا من وجود ارادة ازيلية له ولا اخبرهم بذلك وليس له نظير ونُدّ ليخبروا عنه بما في نظيره ونّده و أنّما يعرف من جهة ما يصف به نفسه و هو تعالى خاطب العباد على لسان نبيّه والسنة اوصيائه و خلفائه صلّى الله عليه و عليهم اجمعين و ائتمنهم على سرّه و امرهم ان يؤدّوا الى عباده جميع ما اراد لهم من الهداية و اخبروا عليهم السلام بانه عزّ و جل ليس له ارادةٌ هي ذاته و ليست الارادة علماً له و أنّما هي فعله لا غير فمن زعم ان لله ارادة ذاتية هي ذاته و علمه تعالى فقد تقوّل على الله سبحانه و وصفه بما منع من أنّ يوصّف به و قد تقدّم ما رواه الصدوق في توحيده عن الرضا عليه السلام انه قال المشية و الارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل مريداً شائياً فليس بموجّدٍ هـ. و القائلون بارتسام الصور ان قالوا باتّحاد العلم بالمعلوم لزهم كون ذاته تعالى محلّاً لذوات الاشياء و هو افضع (افضع ظ) من القول بالمتغيرة

ان كان ايضاً باطلاً.

و اما المذهب الثانى وهو القول بوجود صور الاشياء فى الخارج كما تقدم فان ارادوا بها المثل الافلاطونية بمعنى ان الصور الخارجيّة قائمة بذواتها منفصلة عنه وعن الاشياء اى المعلومات فهو باطل بارادة العلم القديم لان القديم لا يكون خارجا عن الذات ولا صوراً متغيرةً ولو ارادوا العلم الحادث كان صحيحاً ليس فيه الا مغايرة العلم للمعلوم.

و اما المذهب الثالث وهو القول باتّحاده تعالى مع الصور المعقولة له وهو المنسوب الى فرفور يوس و اتباعه و ظاهر كلام المصنف اختياره حيث قال فى الكتاب الكبير و اما المنسوب الى فرفور يوس فقد بالغ الشيخ الرئيس و من تأخّر عنه الى يومنا هذا فى الردّ عليه و تزيفه و تسفيه عقل قائله كما يظهر لمن تصفّح كتب الشيخ كالشفاء و النجات و الاشارات و كتب الشيخ الاشراقى كالمطارحات و حكمة الاشراق و التلويحات و كذلك كتب غيرهما ككتاب بهمنيار المسمّى بالتحصيل و كتب المحقّق الطوسى و الامام الرازى و غير هؤلاء من اللاحقين و قد تكلمنا فى هذا المقام فى مباحث العاقل و المعقول من الفن الكلّى بما لا مزيد عليه و من اراد الاطلاع على كيفيّة هذا المذهب و حقيته و دقّته و لطافته فليراجع الى ما هناك حتى يظهر له علوّ مرتبة قائله فى الحكمة و رسوخه فى العلم و صفاء ضميره بشرط ان يكون ممن له قوّة خوض فى العلم و شدة غور فى التفكير و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء انتهى كلامه، و ذلك لموافقته له فى اتحاد العاقل و المعقول و قد بينّا بطلان القول باتّحاد العاقل و المعقول فى شرح المشاعر و انه يلزمه اتّحاد العالم بالمعلوم كما هو مراده بهذه العبارة فيكون غير الصور المجردة من سائر المعلومات الماديّة الزمانيّة اما أنّها غير معلومة او أنّها فى ذاته متّحدة بها و ما ذكره المصنف من رد المشائخ على فرفور يوس و تسفيه رأيه فهو فى محلّه و لكن كما قال الشاعر: وعين الرضى عن كل عيبٍ كليله، و كيف لا يكون ما قالوا فى الردّ عليه صحيحاً و هو يثبت صوراً و لا تكون الا متميزة متغايرة باى فرضٍ اعتُبر و يجب ان تميّز من

الذَّاتِ ولو عنده تعالى بان يعلم أنّ في ذاته صُوراً غير ذاتِهِ هي صور غيره فان علم ذلك وجب التَّغاير والتَّكثُّر واعتبار الاتِّحاد بحيثيّة او ملاحظةٍ ما ينافي الوحدة الدَّاتِيَّة والبَسَاطَةُ الحَقِّيَّةَ وان لم يعلم ان في ذاته و حقيقته شيئاً مغائراً كان الحكم بوجود صورٍ و باتِّحادِها ضلالاً مبيناً على ان قوله مع المصنّف و اتباعهما باننا نريد بالاتِّحاد غير ما يفهمونه عامة الناس غلط و مغالطة لانّهم يدعون على الناس أنّهم ما يفهمون من الاتِّحاد الا الامتزاج وهو غير مراد بل مرادهم شيء آخر ما يعرفونه الا الخواصّ وهذا من تعظيم الحقير بابهامه والا فانهم يريدون به كاتِّحاد الشجرة مع اغصانها فان الاغصان وان تمايزت و تشخّصت في انفسها لكنها غير متمايضة لا في انفسها ولا في الشجرة اذا قلت الشجرة و اردت بها الكلّ من حيث هي شيء واحد اذ ليس شيء غير الشجرة و هذا الاتِّحاد اسوء حالاً من الاتِّحاد بالامتزاج لان المغايرة اضمحلت بالامتزاج و هي باقية بذلك الاتِّحاد المدّعى فبالامتزاج اقرب للبساطة مما بالفرض و الاعتبار فان قلت ان في ما هو بالامتزاج مفسد منها ان ما هو غير الذات يلزم منه انقلاب الحقائق ان كانت الصور حادثة الى قدم الكل او حدوث الكل و افتقار الغنى الى الأجزاء إنّ كانت قديمة ومنها اختلاف الحالات و منها الامتزاج فانه من صفات الخلق بخلاف ما هو بالاعتبار قلت هذا صحيح فيما بالامتزاج و من ثم انكرنا الكلّ الامتزاج و الاعتبار اما الامتزاج فلمثل ما قلت و اما ما بالاعتبار فاؤل ما فيه انه لا يغيّر الشيء عن حكم ما هو عليه في نفس الامر فانك اذا اعتبرت ان شيئاً موجوداً معدوم او بالعكس او ان الفقير غنى او بالعكس او ان القديم حادث او بالعكس لم يكن ما اعتبرت مما هو خلاف ما هو عليه و ثانياً انك بعد ان عرفت ان الاعتبار لا يغيّر ما هو الواقع كنت في كلّ احوالك منكراً للتوحيد و لانعني بالشرك الذي لا يغفره الله الا هذا و نحوه و ليس هذا الشُّرك اللازم من هذا ممّا يخفى حتى يحتمل التسامح فيه فيكون ما يلزم من الاعتبار اقبح مما يلزم من الامتزاج و ان كانا من نوع واحد الا ما من الامتزاج قد يخفى في بعض الصور على بعض الناس فربّما لا ينافي مطلق العفو .

و اما المذهب الرابع و هو ما ذهب اليه افلاطون على ما نقل عنه من كون علمه صوراً منفصلةً عن ذاته و عن الاشياء و هي المثل بضم الميم و الثاء اى مثل الاشياء فهي قديمة بها علم الاشياء الحادثة فلا يكون جاهلاً لقدمها و منفصلة عنه فلا يكون مركباً منها و عن الاشياء فلا يتصل القديم و الحادث و نقل كثير من العلماء ان افلاطون اجل قدراً من ان يريد هذا المعنى المعروف و اّما يريد بالقدم القدم الامكانى و كأنه اشار الى علمه الامكانى الذى لا يحيطون بشىء منه الا بما شاء كونه من الممكنات و انه جعلها فى العنصر الاول اّنها فى الكتاب الاول الذى هو خزانة الاكوان او الامكان و هي منفصلة عن ذاته لانها من جملة مخلوقاته و منفصلة عن خلقه لانه خلقها و جعلها علّة لمن هو دونها و على هذا التوجيه يكون الكلام صحيحاً و إنّ اريد به العلم الازلى الذى يحكم اهل التوحيد بانه عين ذات الله سبحانه فهو باطل لان الحكم عليه بالانفصال عن الذات مع قدمه موجب لتعدد القدماء و بالانفصال عن الاشياء تثليث للقسمة بان يكون شىء ثالث لا خالق و لا مخلوق و ليس على حدّ الركن من الجملة الواحدة كما قال الصادق عليه السلام لحرمان بن أعين فى العلم من كماله كيدك منك هـ. لان اليد غير منفصلة و قوله فيما نقل من مذهب افلاطون و المثل العقلية لا يريد العقل الامكانى على ارادة العلم الازلى و اّما يريد به تعقل الحق سبحانه للاشياء الذى هو عبارة عن قوله كن فان هذه الكلمة التامة هي وقوع ارادته على المراد و الارادة هي ذاته تعالى هذا قول المصنف و هو خطأ بل الحق لا يقال تعقله تعالى اذ لا يصح الاخبار بالتعقل عنه و اذا قيل فالارادة الحق منه ان معنى التعقل ايجاد معقولة الشىء المعقول و هو عبارة عن قوله و كلمته التامة التى هي نفس ارادته و هي المعبر عنها بكن و قوله و انها علوم الهيئة بها يعلم الله الموجودات كلّها صالح بظاهره للمصنف و لنا مع اختلاف الارادتين .

و اما المذهب الخامس مذهب المعتزلة فهو قولهم بثبوت الاشياء المعدومة فى الامكان لانهم يفرقون بين الوجود و بين الثبوت و عندهم ان ثبوتها فى الامكان ازلى و كذا قالت الصوفية بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتاً

علمياً لا عَيْنِيّاً والحق ان القول فى الثبوت والوجوب والقدم وعدمه فى هذه الاشياء المشار اليها هو ان الثبوت الذى يريدون به مغايرة الوجود معنى اصطلاحى والانساب فيه ان يقال كان الله سبحانه ولا شىء وانما هو وحده ثم خلق المشيئة بنفسها يعنى بها الفعل اى خلق الفعل بنفسه ثم خلق الامكان وما فيه من الممكنات على وجه كلى وهى الاشياء الثابتة اى الموجودة بالوجود الامكانى ثم اوجدتها بالوجود الكونى وهى صور علمية بالاشياء امكانية فى وجودها الامكانى وصور علمية اى ذوات وصفات علمية بالاشياء كونية فى وجودها الكونى وفى الرتبة الامكانية خلقها عز وجل كذلك وهى الخزائن التى لا تنفذ ثم خلقها فى الرتبة الكونية وهى الخزائن المحتاجة فى حصولها وفى بقائها الى المدد من الخزائن الامكانية فالمعدومة فى الامكان موجودة بالوجود الامكانى الذى يقع علماً ومعلوماً بخلاف المعدومة بالعدم الامتناعى فانها ليست شيئاً ولا يقع علماً ولا معلوماً وليس لها لفظ وانما اللفظ المستعمل فيما يتوهم انه منها وهو ممكن اذ لا يكون لفظ الا بازاء ممكن موجود اما فى الامكان واما فى الاكوان فلا يكون بازاء القديم تعالى والالزم الاقتران والازاء اللذان هما من صفات الحوادث ولا يكون بازاء الممتنع على ما يريدون لانه ليس بشىء وانما يعبر به عما يتوهمونه وان كان انما يذهبون الى الممكن لانهم يتصورونه والممتنع لا يمكن تصوّره وانما يتصورون ممكناً يُسمّونه ممتنعاً ولو اطلقنا على هذه الممكنات الثابتة فى الامكان الذى هو من جملة ما خلق سبحانه القدم فنريد به القدم الامكانى او اللغوى وهو السابق او الشرعى وهو ما كان له ستة اشهر فصاعداً واما القدم الذى هو المعنى الاصطلاحى فهو ذات الله سبحانه بلا مغايرة فى حال ومن اعتبر المغايرة سواء كانت فى نفس الامرام فى الخارج ام فى الذهن ام بالفرض والاعتبار وان كان بالمفهوم فانه ما عرف القدم المعلوم وكذا الازل عز وجل فهذا المعنى وهذا التأويل يكون قولهم صحيحاً وحقاً والافهوى باطلٌ عاطلٌ وقول الصوفيّة بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتاً علمياً لا عَيْنِيّاً على ظاهره صحيح فى الثبوت قبل التكوين الا انه

على نحو الامكان اما على نحو القدم فليس بصحيح واما كونها علوماً لا اعيانا فيصح على الظاهر واما في نفس الامر فهي علوم وهي اعيان وهي صفات وهي علل وهي معلولات وهي ادلة وهي مدلولات وكذلك سائر الخلق كل شيء في هذه الاعتبار بحسب رتبته من الوجود الكوني .

واما المذهب السادس فهو القول بان ذاته تعالى علم اجمالى بجميع الممكنات فاذا علم ذاته علم كل شيء بعلم واحد وهذا العلم الاجمالي سابق على الاشياء لانه ذاته وذاته سابقة على كل شيء وله تعالى علم تفصيلي بالاشياء مقارنة لها في التحقق وبعض اهل هذا القول جعل ذاته علماً اجمالياً بالاشياء كلها وبعضهم جعل ذاته تعالى علماً تفصيلياً بالمعلول الاول و اجمالياً بما سواه وهذا المذهب بجميع شقوقه متهافئ منافع لقواعد التوحيد وضوابط القدم فان من جعل ذاته علماً اجمالياً بالاشياء او بالمعلول الاول او بما سواه يلزمه ان تكون ذاته غير عالمية بالتفصيلية والتجاؤهم الى الاجمال فراراً من تغير العلم اذا تعلق بالجزئية الزمانية والتفصيلية ثم تغيرت بعد التعلق بخلاف ما اذا كان التعلق على وجه كلي و وقعوا في ما يلزمهم من تبعض العلم وجعله عضيع فان من جعل الذات اجمالياً في كل الاشياء اخرج منه جهة التفصيل ومن جعله اجمالياً بالمعلول الاول اخلى من العلم تفصيله و اجمال ما سواه ومن جعله اجمالياً بما سوى المعلول الاول اخرج تفصيله و اجمال الباقي فلا يكون علمه عاماً لكل شيء مع تكثر ذاته بتكثر متعلقاتها واختلافها وقوله فاذا علم ذاته علم كل شيء يشير به الى ان الاشياء لوازم ذاته ويلزم من العلم بالملزوم العلم باللازم وفيه مع ان اللازمية والملزومية واللزوم صفات الخلق تكثر جهاته و اختلاف اعتبارياته فان العلم باللازم لازم للعلم بالملزوم لا نفسه والاجمالي المقدم عليها مقدم على التفصيلي المقارن لها ومغاير له .

واما المذهب السابع وهو القول بان ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول و اجمالي بما سواه وذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني و اجمالي بما سواه وذات المعلول الثاني علم تفصيلي بالمعلول الثالث و اجمالي

بما سواه مما بعده وهكذا ويلزم هذا القول ما يلزم ما قبله وكون معلولاته علماً ذاتياً له قديماً مع حدوثه اذ المعلولات حادثة و كلام صاحب هذا المذهب فى علمه الذى هو ذاته فمعلولاته و معلولات معلولاته على اختلافها و اختلاف اطوارها فى الاجمال و التفصيل و التقدم و التأخر و العلة و المعلولة هى علمه الذى هو عين ذاته فانا

اى شىء اقول يا ابن وُدِّى ما لهذا القول شرحُ (كذا)

عافانا الله من هذه الامراض المزمنة و الحاصل ان المذاهب ما سمعت ذكرها بالاشارة فالاول ما اشتهر عن معلّم الفلاسفة بانه صور الممكنات كما تقدّم و حصولها فى ذاته حصولاً ذهنيّاً جارياً على اصلهم فى ثبوت الوجود الذهني بان الاشياء توجد فى الذهن بذواتها و حقائقها معرّة عن العوارض الخارجيّة لا باشباحها و امثالها كما ذهب اليه بعض مشايخ الصوفيّة كابن عربى و غيره و الثانى ما ذهب اليه الرواقيون و المحقق الطوسى و الشيخ المقتول و من حذا حذوهم كما تقدم بانه صور الاشياء فى الخارج و كل على اصله فى الثبوت فمنهم من نفى الوجود الذهني و ان ما يُرى فى الذهن هو ثابت بحقيقته فى الخارج الا انها معدومة كالمعتزلة و منهم من اثبت الوجود الذهني فى الحادث و نفاه فى القديم و اثبت هذه الصور فى خارج الذات صوراً علميّةً هى عين ذوات الممكنات فمنهم من جعل ذلك علمه بها القديم و منهم من جعل ذلك علمه الحادث و هذا مذهب ائمة الهدى عليهم السلام و اما ما توهمته الاشاعرة كما ذكره المصنف فى المتن من ان العلم قديم و لم يتعلّق بممكن الا وقت حدوثه فاعلم ان ظاهر كلام المصنّف انهم يزعمون ان العلم الازلى مع تحقّقه فى نفسه بما هو علم اذا وجد الممكن ارتبط به اما انه قديم فظاهر فان صفة القديم من حيث هو قديم لا تكون حادثة و الا لكانت حيثة القدم حادثة فيكون اما حدوث القديم او الحيثيّة ليست له و اما ان العلم لا يتعلّق بالممكن الا وقت حدوثه فهو خلاف ما يعرف من مذهب الاشاعرة لان المعروف من مذهبهم انه

سبحانه خاطب المعدومين و كلفهم و أمرهم و نهاهم و معلوم من هذا أنه علمهم حين كلفهم فكيف لا يتعلّق علمه بهم إلا وقت وجودهم هذا خلاف المعروف من مذهبيهم و على هذا لو صحّ عنهم فلا عيب فيه لأنّ العلم القديم لا تصحّ نسبة التعلّق اليه و لو صحّ فلا عيب فيه مثل بصرك فانه موجود و ان لم يوجد مرئى فاذا وُجد المرئى تعلّق بصرك به و كذلك سمعك هو موجود قبل وجود كلام فاذا وُجد كلام تعلّق به و كذلك العلم و لو تعلّق بما لم يوجد له كان جهلاً لا علماً فلو قيل بان علم الله القديم لا يتعلّق بالممكن إلا بعد وجوده عنده لكان حقاً و هذا هو مذهب الحقّ و قد تقدّم حديثُ الصادق عليه السلام كان الله ربنا عز و جل و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر و القدرة ذاته و لا مقدور فلما احدث الاشياء و كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصر و القدرة على المقدور هـ. و هذا ظاهر لا اشكال الا فى شىء و هو نسبة الوقوع و التعلّق و ما شبههما الى القديم و هو ممتنع لان ذلك من صفات الممكنات فلا بدّ لنا من التأويل و هو أنّ العلم القديم هو السابق على المعلوم و اما الوقوع و التعلّق و المطابقة و ما شبهها فالمراد بها العلم الحادث المساوق للمعلوم و لما كان فى حقيقته اثرأ من فعل القديم نُسِبَ اليه فقليل وقع على المعلوم اى تعلّق اثر فعله بالمعلوم كما مثّلنا من تقدّم وجود سمعك على كلام زيد فلما تكلم وقع سمعك اى سماعك و ادراكك للكلام سَمِعُ حادثٌ بحدوث الكلام و هو معنى فعلئى اشراقى فتعلّق علم الواجب تعالى بالممكن حين وجوده لان هذا التعلّق اشراقى فهو من الذاتى كالنور من المنير و كالصورة التى اذا وضعت المرءة مقابلة للشخص انطبعت فيها و قد ذكرنا الصورة مراراً متعددة و قلنا بانّها من المقابل للمرءة اشراق و ظلّ منفصل فالاشراق المنفصل القائم بالصورة المتّصلة و هى التى فى المقابل قيام صدور هو مادة الصورة التى فى المرءة و صورتها هيئة المرءة و معنى كونها منفصلة انها قائمة بما فى الشخص قيام صدورٍ و ليست هى صورة

الشخص المريئة فيه لان هذه لا تتغير بتغير المرايا لقيامها بالشاخص قيام عروض و التي تقع في المرءاة تتغير بتغير المرايا فهي منفصلة منه كالكلام من المتكلم و كالنور من المنير فهي اشراق فعلى من الصورة القائمة بالشاخص تظهر بظهور المرءاة و تذهب بذهابها و هي اية العلم بالمعلومات الحادث بحدوثها اعنى تعلق الذاتى و اشراقه فكما ان شرط ظهور اشراق النور من المنير وجود الكثيف المقابل و شرط ظهور الصورة من الشخص وجود المرءاة كذلك شرط تحقق هذا العلم الاشراقى الذى هو تعلق العلم الذاتى بالممكنات حين وجودها و وجود الممكن المعلوم اى حضوره للعالم الحق و البسيط البحت بما به هو و ما به هو هو ظهور الحق تعالى به له و هو كنه المعلوم و كنه المعلوم هو ظهور الحق بذلك المعلوم لذلك المعلوم مثلاً حقيقة زيد هي ظهور الله سبحانه لزيد به و ظهوره سبحانه لزيد به اشراق فعلى لا ذاتى لانه لو كان اشراقاً ذاتياً لكان زيد قديماً و لكنه اشراق فعلى يعنى انه لما اراد ان يتعرف الى زيد ليعرفه وصف نفسه سبحانه لزيد و ذلك الوصف هو حقيقة زيد و نفسه التى من عرفها عرف ربّه و ذلك انه تعالى نقش زيدا على هيئة معرفته نقشاً فهو انبياً يعنى خاطبه به على جهة المكافحة و لاشك ان احداث ذاته اشراق فعلى و تلك الذات المحدثه هي المتجلى بها لها و هي النور الاشراقى و كان زيد قبل هذا الاحداث غائباً لم يكن مذكوراً بالذكر الكونى ثم حضر بما هو به هو فنفس حضوره هو ما به هو و هو المتجلى به و هو العلم به و هو اشراق فعلى صدر عن علمه تعالى الذى هو ذاته صدوراً اشراقياً فعلياً لا ذاتياً فافهم فقد رددت و كررت بما خرجت به عن تهذيب العبارة و عن المقصود لتفهم المقصود و اما تجسّمه و اقتحمه بعض المتأخرين من امر العلم الاجمالى فى الذات او بالنسبة الى بعض المعلومات او كلّها فقد اشرنا قبل هذا الى بطلانه .

و اعلم انّ هنا مذاهب عجيبة كثيرة منها انه تعالى لا يعلم الامور المستقبلية و شبهه بكونه مدر كاً قالوا كما انه لا يدرك المستقبلات فكذلك لا يعلم المستقبلات و هو قول لبعض العامة و نسبه الى هشام ابن الحكم و من اطلع على

كلمات هشام بن الحكم واحتجاجاته عرف بان هذه النسبة افتراء و كذبٌ و منها انه لا يعلم الامور الحاضرة و شبهوه بكونه قادراً قالوا كما انه لا يقدر على الموجود فكذلك لا يعلم الموجود و نسب ابن الراوندى هذا القول الى معمر بن عباد احد شيوخ الاشاعرة و منها انه تعالى لا يعلم نفسه خاصة لعدم تناهيهما فلا يحاط بكنهها و يعلم ما عدا ذاته و نسب ابن الراوندى هذا القول الى معمر بن عباد ايضاً فقال انه يقول انّ العالم غير المعلوم و الشئ لا يكون غير نفسه و منها انه تعالى لم يكن فيما لم يزل عالماً بشئٍ اصلاً و انما احدث لنفسه علماً به الاشياء و نسب هذا القول بعض العامة الى جهم بن صفوان و منها انه تعالى لا يعلم كل المعلومات على تفصيلها و انما يعلم ذلك اجمالاً و هؤلاء يسمّونهم المسترسلية لانهم يقولون يسترسل علمه على المعلومات اجمالاً لا تفصيلاً و هو مذهب الجوينى من متكلمي الاشعرية و منها قول من قال انه يعلم المعلومات المفصلة ما لم يفيض القول به الى محال و زعموا ان القول بانه يعلم كل شئ يفيض الى المحال و هو ان يعلم و يعلم انه يعلم و هلّم جرّاً الى ما لا نهاية له و كذلك المحال لازم اذا قيل انه يعلم الفروع و فروع الفروع و لو ازمها الى ما لا نهاية له قالوا و محال اجتماع كل هذه الغير المتناهية فى الوجود و هذا مذهب ابي البركات البغدادى صاحب المعتبر و منها قول من زعم انه تعالى لا يعلم الجزئيات الشخصية و انما يعلم الكليات التى لا يجوز عليها التغير كالعلم بانّ كل انسان حيوان و يعلم نفسه ايضاً و هو مذهب ارسطو و ناصرى قوله من الفلاسفة كابن سينا و غيره و منها قول من زعم ان الله تعالى لا يعلم شيئاً اصلاً لا كلياً و لا جزئياً و انما وجد العالم عنه لخصوصية ذاته فقط من غير ان يعلمه كما ان المغناطيس يجذب الحديد لقوة فيه من غير ان يعلم بالجذب و هذا قول قوم من قدماء الفلاسفة و غير ذلك من المذاهب الباطلة و يمكن الاستدلال لهذه الاقوال بادلة بعض من تقدّم من المذاهب السابقة و لا فائدة فيها .

قال : ثم ما اشدّ فى السخافة قول من زعم انّ هذه الصّور المادية مع انغمارها فى الموادّ و امتزاجها بالاعدام و الاغشية و الظلمات اللازمة للامكنة و

الازمنة والاضاع صوراً علمية حاضرة عنده تعالى حضوراً علمياً والبرهان قائم على ان هذا النحو من الوجود المادّي وجود ظلماني محتجب بنفسه عن نفسه وهو بحسب هذا النحو حضوره لذاته عين غيبة ذاته عن ذاته وجميعيته عين افتراقه و وحدته عين قوّة كثرته واتّصاله عين قبول انقسامه .

اقول ما اشدّ سخافة قول المصنّف في الردّ على هؤلاء فانه بعد اعترافه بانه تعالى بكلّ شيء عليمٌ وانه خالق كلّ شيءٍ وانه يعلم من خلق فما يقول في هذه الصور المادية مع ما هي عليه من انغمارها في الموادّ وامتزاجها بالاعدام والاغشية والظلمات اللازمة للامكنة والازمنة والاضاع فان قال كانت شيئاً فالله سبحانه خلقها والخالق يعلم خلقه ولا تكون مادّيتها وكثافتها مانعة من كونها معلومةً كما انها لا تمنع من ان تكون محدثة وان كان الفعل ما في الامكان ما يساوى تجرّده ولطافته فكما ان فعل الله الذي هو مشيئة الله سبحانه وابداعه يتعلّق بالمادّيات بواسطة اسبابها من الغيب والشهادة على الترتيب الطبيعي كذلك يتعلّق بها العلم الامكاني بواسطة تلك الاسباب هذا على قول غيرنا واما على قولنا من انّ العلم عين المعلوم فبالطريق الاولى وكلّ شيء من تلك الاسباب المتوسطة علم بنفسه وكلّها اشراقى فعلى وترتب وضع الاشراقات فيها كترتب الاشعة المتعددة المراتب بالنسبة الى منيرها فان الشمس مشرقة على الجدار وعلى مقابله بواسطة اشراقها على الجدار وعلى مقابل مقابله بواسطة المقابل الاول وهكذا وكلّها اشراقات للشمس وان كان بعضها بواسطة بعض فكذلك العلوم الاشراقية فان العلم بعقل الكلّ مثلاً اشراق بواسطة الحقيقة المحمدية وهي مع الفعل و بالنفس الكلية بواسطة عقل الكل وبطبيعة الكل بواسطة نفس الكل وبجوهر الهباء بواسطة طبيعة الكل وهكذا نزولاً مترتباً الى الثرى كلّ واحد علم ومعلوم بتوسطه علته في العلمية والمعلومية وكلّها اشراقى بواسطة اشراقى فانبساط العلم بها عليها نفس انبساط اليجاد عندهم و بانبساط اليجاد عندنا والاعدام والاغشية والظلمات ربما صوّرت و كوّنت به كالمجرّدات حاضرة عنده سبحانه حضوراً علمياً ومعلوماً كلّ في مكان

حدوده وزمان وجوده حاضر عنده تعالى بما هو به هو من كونه فى تكوينه فائِن سخافة هذا القول والبرهان القائم يقعد ويقوم البرهان الحق وذلك ان البرهان الذى ادعى قيامه على ان هذا النحو من الوجود المادى يعنى الصور المادية والاجسام العنصرية وجود ظلمانى المخ ، يقعد قعودا انقطاع وتهافت ويقوم البرهان الحق على خلاف لازم القاعد بان العلم اما صورة المعلوم او ذات المعلوم فان فرض انه صورة المعلوم وصفته لم يكن فى كون صفة الكثيف وصورته كثيفة بأس بوجه اذ الحكمة الالهية تقتضى كون الصفة وصف الموصوف واتصافه بما هو عليه فى نفسه من لطافة او كثافة فلو فرض كون صفة الموصوف الكثيف لطيفة او الموصوف الطويل عريضة او بالعكس فيهما او الابيض سوداء او بالعكس لم تكن تلك الصفة صفة ولا الموصوف موصوفا بها ولو كانت صورة العلم بالابيض سوداء لم تكن علما به من هذه الحيثية ولو كانت صورة العلم باللطيف كثيفة او بالعكس لم تكن علما به كذلك بل يجب ان يكون العلم مطابقا للمعلوم فى جميع ما هو عليه والا لم يكن علما بذلك المعلوم واذا كان الحكم على الصور العلمية بانها خارجة عن الذات فلا بد من كون صورة العلم بالطويل طويلة وبالقصير قصيرة وباللطيف لطيفة وبالكثيف كثيفة واما ان المناسب للعلم ان يكون مجردا او لطيفا فانه يجرى فى المناسبة فى التعلق وغيرهما مجرى الفعل كما قلنا سابقا فكما ان الجسم الكثيف صدر عن فعل الله الذى ليس فى الامكان الطف منه ولا اشد تجردا كذلك يتعلق العلم به الذى هو فرع على الفعل فى جميع احواله فيكون مثل الفعل فى التعلق بالوسائط وعدمها فكما ان الجسم الذى هو ابعد الماديات قائم بالفعل قيام صدور هو وجميع اسبابه كذلك يكون تعلق العلم به اى على نحو تعلق الفعل به هذا اذا لم نقل بكون العلم عين المعلوم اما اذا قلنا به كما هو الحق فلا شبهة فى صحة كون المادية منه مطلقا والا لم تكن معلومة اذ العلم به حضوره بما هو به هو وانما هو حضوره بما هو به هو وما هو به هو هو ما هو عليه من الكثافة والظلمة وما اشبههما .

وقوله «وجود ظلماني محتجب بنفسه عن نفسه» لا ينافي صحة كونه علماً فان كونه وجوداً ظلمانياً هو ما هو عليه في ذاته ولا يعلم الشيء بغيره لأن غير كونه ظلمانياً غير حقيقته ولا تعلم حقيقة الشيء بغير حقيقته فلو كان محتجباً بنفسه عن نفسه لما علم إلا بأنه محتجب بنفسه عن نفسه ولو علم بغير كونه محتجباً بنفسه عن نفسه لكان المعلوم غير على أنا لو لم نقل أن العلم عين المعلوم بل هو صورته لكانت صورة المادى المظلم المحتجب بنفسه عن نفسه أى الصورة البسيطة المجردة هى صورته التى هو عليها من غير زيادة ولا نقص اذ لو كان فيها زيادة لما كانت صورته البسيطة المجردة عن الغير بل هى صورته التى هو عليها وزيادة فصورة الشيء البسيطة صورته لا غير .

وقوله «و هو بهذا النحو حضوره لذاته عين غيبة ذاته عن ذاته» غلط بل هو بهذا النحو من التركيب والظلمة والكثافة هو لا غيره فحضوره لذاته عين حضور ذاته لذاته فانا أسألك عما تعقل من فهمك ووجدانك اذا حضر عندك الحجر حضوره لك الذى به علمته هو حضوره لذاته ام لا بمعنى انه حين حضر لك بذاته لم يحضر ذاته لانه لو كان كذلك لما حضر لك شيء اذ لم يحضر بذاته فحضوره لذاته أى حضوره الذاتى عين حضور ذاته لذاته لا عين غيبة ذاته عن ذاته اذ لو غابت ذاته عن ذاته لم يحضر شيء والمصنف اراد عدم شعور ذاته بذاته وهذا لو سلمناه لما كان شرطاً لعلم العالم به اذ شرط علم العالم ان يكون العالم مشعراً بالمعلوم حاضراً عنده بما هو به هو لا أن المعلوم يكون مشعراً بنفسه عند نفسه او بكونه معلوماً عند العالم واين هذا من ذاك بل المعنى الحق ان الشيء لا يكون حضوره لذاته عين غيبة ذاته عن ذاته بل حضوره لذاته عين حضور ذاته لذاته والألم يحضر شيء اصلاً والعلم حضور المعلوم للعالم لا للمعلوم مع ان حضور المعلوم بما هو به هو للعالم هو عين المعلوم فاذا كان حضوره عينه لم يكن حضوره غيبة عين ذاته عن ذاته بل هو حضور عين ذاته لذاته كما ذكرنا مكرراً .

وقوله «جمعيته عين افتراقه» ليس كذلك لان الممكن لا يكون اجتماعه

عين افتراقه إلا باعتبارين و كذا وحدته عين قوّة كثرته واتصاله عين قبول انقسامه اذ جميع الممكنات مشتركة في هذه اى فى ان اجتماعها لا يكون عين افتراقها إلا بلحاظين فان زيدا المركب من وجود و ماهيّة كان اجتماعه من جهة وحدة زيد و افتراقه من تغاير الوجود للماهية و كذا الباقي على انا نقول هذه الاشياء المظلمة الغاسقة المادّية كيف لاتصلح ان تكون علما حادثا اشراقيا بان يكون العلم الحادث البسيط المجرد عن الموادّ كلّها وذاتها او كلّ صفاتها و يصلح ان يكون الحق عز و جل كلها لانّها من الاشياء و بسيط الحقيقة كلّ الاشياء و عينها ان هذا الا اختلاق .

قال : و قل لى ايّها الرجل العلمى اذا كان بما هو الوجود بالذات للبارئ حاضراً عنده بصورته المغمورة فى المادة الوضعيّة التى لا ينالها الحسن فضلاً عن الخيال او تعقل فكيف يكون المعقول بما هو معقول بالفعل صورة مادّيّة و قابلاً للقسمة المقدارية و الاشارة الوضعيّة و الوجود العقلى نحو من الوجود مخالف و مباين للوجود الوضعى فمحال ان يكون التّعقل تجسّماً و المجسّم معقولاً .

اقول يريد ان علم الله سبحانه بها حضورها عنده بما هى وجود بالذات فلو قلنا بان صورتها المادّيّة المغمورة فى المادّة التى لها وضع من ترتيب اجزائها بعضها على بعض او ترتيب اجزائها على اجزاء خارجة عنها التى يتعالى الحسن مع انحطاطه عن مقام التجرد عن ملايمتها فضلاً عن الخيال او تلايمها المتعلّقات التى لا تلايم الا المجردات عن الموادّ كالمعاني بل لا تكاد تدرك الصور المجردة عن الموادّ الا بتوسط النفوس لكُنّا قائلين بملايمة الماديّات للمجرّدات و مجانسيتها لها لان هذا شىء لا يكون و كيف يكون المعقول بما هو معقول بالفعل لا بالقوّة صورة مادّيّة و يكون قابلاً للقسمة المقداريّة مع تجرّده المنافى للقسمة و المقدار و قابلاً للاشارة الوضعيّة كذلك لكونها من لوازم الحيز المنافى للتجرّد و اقول و فى هذا كله ما ذكرنا من صحة ذلك مع الوسائط كلّ شىء بحسبه فان حضور كلّ شىء عين ما هو عليه مما به هو و ما به الشىء هو وجوده بما تعيّن به و تحقّق فى مكانه و زمانه من مراتب الوجود و

هذا هو ما عليه كل شيء من الاشياء و كل شيء من الاشياء لا يكون معلوماً الا بما هو عليه و لا يعلمه العالم الا بما هو عليه و تحققات هذه الاشياء و تميزاتها بما به متعينة هي التي علمها الله تعالى بها و هي صور علمه بها و مجموعها كتابه المحفوظ فعلى ما اخترناه تكون كل صورة علمه تعالى بها و كل جسم علمه تعالى به فاذا تعقلت صورة زيد فان المدرك لها من مشاعرك العقل لكنه بنفسه لا يدرك الا معنى زيد المجرد عن الصورة و يدرك الصورة بواسطة النفس و يدرك جسم زيد بواسطة النفس و النفس بواسطة البصر فالعقل يدرك الجسم بواسطة عينه رأينا علمك بالجسم نفس الجسم الحاضر في الخارج و بالصورة نفسها الحاضرة في خيالك و بمعنى زيد نفس معنى زيد في العقل و على القول بالمغايرة علمك بمعناه عقلك المدرك له و بصورته عقلك بواسطة النفس و بجسمه عقلك بواسطة النفس و البصر فعلمه تعالى بهذه الاجسام المادية عندنا نفسها و عينها الحاضرة عنده تعالى فيما اقامها به من المكان و الزمان و عند اولئك علمه تعالى بها حضورها عنده تعالى بوسائط ايجادها من فعله فكما ان فعله الذي هو اشرف الممكنات و اشرف من علمه بها لانه احداثه تعالى بفعله انما تعلق بها بتوسط عللها كذلك علمه بها يتعلق بها بوسائط علل ايجادها فلا محذور في ان يكون المعقول بما هو معقول بالفعل لا بالقوة صورة مادية الى اخر ما قال اذ معقوليتها حضرت لعقلها في رتبة كونها بوسائط ايجادها و انوجادها اذ حضورها بما احدثه به عليه فافهم و المصنف لو انه التفت الى وسائط تكوينها و تكوينها لما انكر ما قلنا .

وقوله «و الوجود العقلي نحو من الوجود مخالف و مبين للوجود الوضعي» فيه انه ليس مخالفاً اذ لو كان مخالفاً لما صدر عنه ما هو مخالف له و انما هو اللطف منه و الارتباط بين المجردات و الماديات ان لم يتحقق بالوسائط لم توجد الماديات اصلاً و ان تحقق بالوسائط ثبت المطلوب ، فقوله «فمحال ان يكون التعقل تجسماً و المجسم معقولا» ليس بشيء لانه اذا لم يكن التعقل تجسماً و المجسم معقولا بالوسائط لم تكن معلومة و لا محدثة اما انها لا تكون

معلومة فلان العلم لا يكون الا بالوجود العقلي والوجود العقلي مخالف للاشياء المادية مباين لها فلا تكون معلومة به فتبقى في وجودها مجهولة لا يحاط بها علماً واما انها لا تكون محدثة فلان الاحداث لا يكون الا بالفعل البسيط المجرد عن جميع المواد والماديات لان المواد والماديات اذا فرض وجودها انما توجد بالفعل واذا كان المجرد مخالفاً للمادى مبايناً له ولو بالوسائط الملايمة للطرفين لم يتعلق بالمواد والماديات و بقيت في امكانها غير محدثة هـ .

قال : ولا تصح الى قول من يقول هذه المكونات الجسمانية وان كانت في حدود انفسها جسمانية متغيرة لكنها بالاضافة الى ما فوقها من المبدء الاول و عالم ملكوته معقولات ثابتة غير متغيرة وذلك لان نحو وجود الشيء لا يتبدل بعروض الاضافة و كون الشيء مادياً عبارة عن خصوصيات وجوده ومادة الشيء و تجرّده عنها ليسا صفتين خارجيتين عن ذات الشيء كما ان جوهرية الشيء الجوهر و وجوده الخاص شيء واحد و كذا عرضية العرض و وجوده فكما ان وجوداً واحداً لا يكون جوهرأ و عرضاً باعتبارين كذلك لا يكون مجرداً و مادياً باعتبارين نعم لو قيل هذه الصورة المادية حاضرة عنده تعالى بصورها المفارقة بالذات و بتبعيتها هي ايضا معلومة بالعرض لكان وجهاً و قد مرّ ان ما عند الله هي الحقائق المتأصلة من الاشياء و نسبتها الى ما عند الله كنسبة الظل الى الاصل .

اقول يريد انك لا تلتفت الى قول من قال ان هذه الاشياء المادية الجسمانية وان كانت في نفسها متغيرة متبدلة لا تصلح ان تكون من حيث كونها متغيرة معقولة لان تعقله تعالى ليس متغيراً الا انها بالنسبة الى المبدء الاول سبحانه و الى ملكوته اى عالم ادراكاته للاشياء تكون هذه الجسمانية و امثالها معقولات ثابتة غير متغيرة لكونها حاضرة عنده بما هي به هي و اقول لك يا طالب الهداية لا تصح الى نهى المصنف عن الالتفات الى قول هذا القائل فان قول هذا القائل متجه لان العالم عز وجل نسبته الى جميع الاشياء على السواء فلا يكون العقول المجردة والارواح القادسة عنده حاضرة قبل حضور الماديات

عنده والّا لكان في حالٍ غير حالٍ ذاته المقدّسة فاقداً لشيء من علمه ومنتظراً
 لشيء من ملكه و محتاجاً في حصول بعض ملكه و بعض علمه الى المفارقات
 تعالى الله عن الحاجة و الفقدان و الانتظار لما يأتي و عن ان يكون فيما له امكانٌ
 او استكمال و تعالى عن هذه العبارات و تعالى عن هذه العبارات التي يقولها
 المصنف مثل كونه تعالى عاقلاً و متعلّلاً لشيء الا ان يكون ذلك من باب
 الحكاية كما انا نحكي عباراته و نوردها على لفظه لا على معناه فقول القائل انها
 عنده ثابتة غير متغيّرة صحيح لانه تعالى هو المغيّر لها و المبدّل لوضعها
 فلا تخرج بما يفعل بها عما هي عليه عنده و لا شيء من ذلك خارج عما وضعه
 فيه من ملكه و لم يتجدّد فيها ما ليس عنده فالحق في هذا الكلام انّ هذه
 الماديات الجسمانيات معلومة له تعالى بما هي حاضرة لديه في اماكن حدودها
 و اوقات وجودها بما هي عليه في ذواتها في حالتها حالة تبدّلها و تغيّرها و حالة
 انحفاظها بما هي به هي في كتابه الحفيظ و هذا الحضور الّذي لديه هو هي بكنه
 ظاهرها و باطنها و تبدّلها و انحفاظها لم يكن منها غير ما حَضَرَ و لم يحضر منها
 غير ما لم يكن فهي معلومة لديه مع معلومية مبادئها و ملكوتها جميعاً بالذات و
 اتّما تتوقف على أصولها و مبادئها بالنسبة الى انفسها لا الى علمه بها الذي هو
 نفس حضورها نعم تتوقف بالنسبة اليها في انفسها و الى العالم بها من عللها و
 مبادئها كما مثلنا قبل هذا لانّ كلامنا هنالك في العلم الحادث و في محلّه الّذي
 هو الفعل و ما دُونُهُ فهذه المادياتُ معقولةٌ بما هي به هي و حاضرة كذلك و
 معقوليتها بما هي عليه في حالتها و ثباتها و مع هذا فليست بتبعيّة اصولها و
 عالم ملكوتها لما قلنا من أنّ مبادئها و اصولها لم تحضر لديه سبحانه قبل حضور
 هذه الماديات و الفروع .

و قوله «و ذلك لان نحو وجود الشيء في نفسه لا يتبدّل بعروض الاضافة»
 فاقول ان كانت الاضافة اليه فلا تتبدّل و ان كانت الاضافة اضافته الى غيره فلا
 ريب في انه يتبدّل .

و قوله «و كون الشيء مادّياً عبارة عن خصوصيات وجوده» يعني ان

مادّيته هي خصوص وجوده اى تحقّقه و تحصّله لانها جزء هوّيته بان تريد بهذا الوجود المادّة بالمعنى الاول من الوجود كما تقدم وهو ان الوجود هو المادة و الماهيّة هي الصورة و كونه مادّيّا عبارة عن الماهية بالمعنى الثانى كما تقدم و هو ان الوجود هو انه صنع الله و نور الله و اثر فعل الله و الماهية هي انه هو و كونه مادّيّا هوّيته بحسب نفسه و ائّيته و لكن المصنف ما يفهم من الوجود إلا ما يُريده من كونه من سنخ الحقّ و يُريد من كونه مادّيّا هو ما تركّب من العنصر اذ المجرّدات عنده لا مادة لها اصلاً حتى انه صرح فى كثير من كتبه بان العقل بسيط الحقيقة بمعنى انه لا مادة له و وجه غلطيهم ان الحكماء المتقدمين قالوا ان عالم العقول و عالم النفوس و عالم الطبائع و الملائكة العقليون و النفسيون و الطبيعويون مجرّدة عن المادة و المدة و يريدون انها مجردة عن المادة العنصريّة و المدة الزمانيّة و اتى من بعدهم و لم يفهموا مرادهم و حكموا بان تلك مجرّدة عن مطلق المادّة و الوقت حتّى ان بعضهم كصاحب البحار الاخوند الملاّ محمد باقر المجلسى رحمه الله ذكر فى اوّل كتابه البحار تفريعاً على هذا الفهم انّ من قال بانّ شيئاً سوى الله سبحانه مجرّد فهو كافر لعدم ورود ذلك فى الاخبار لانه قال على ما فهم من كلام المتأخرين الذين غلطوا على مراد المتقدمين و فهموا ان معنى كونه مجرّداً انه لا مادة له اصلاً و لا وقت و هذا لا يصحّ الا فى الحق المتعال سبحانه و حكم الاخوند على كلام المتأخرين و نحن نريد بالمجرّد الحادث ما كان مجرّداً عن العناصر و الزمان و له مادة نورانيّة جوهريّة و مدّة دهريّة كالعقول و مادونها من المجردات على ان تعليل صاحب البحار غفلة لانه علّل ذلك التكفير بعدم ورود المجرّد لغير الله سبحانه فى الاخبار و قد روى هو فى كتاب الغرر و الدرر للكراجكى قول امير المؤمنين عليه السلام و قد سُئل عن العالم العلوى قال عليه السلام صوراً عاليةً عن الموادّ عاريةً عن القوّة و الاستعداد تجلّى لها فاشرقت و طالعتها فتلاّأت و ألقيت فى هوّيّتها مثاله فاظهر عنها افعاله الحديث ، و لانعنى بالمجرّد الا كون الشىء عالياً عن الموادّ عاريّاً عن القوّة و الاستعداد و فى بعض الحديث عارية عن الموادّ

عالية عن القوّة والاستعداد والحاصل الظاهر ان المصنف على رأى المتأخرين من ان المجرّد هو العارى عن مطلق المادّة و مطلق الوقت بدليل حكمه بكون العقل الكلّى كل الاشياء لانه بسيط الحقيقة كما صرّح به فى أوّل المشاعر .

وقوله «و مادة الشىء و تجرّده ليسا صفتين خارجتين عن ذات الشىء» يعنى به ان كون الشىء مادّياً أى مركّباً من العناصر و مجرداً أى عارياً عن المادّة او العناصر ليسا عارضين للشىء بل ذاتيّين له و يجب عند اعتبار كونه صورة علميّة او معلوماً بالذات ان يكون مجرداً عن العناصر ليمكن أن يُلايم ذات الحق سبحانه او ملكوته كما اشار اليه سابقاً و كونه مادّياً مخالفاً و منافياً لما يعتبر فى كونه علماً او معلوماً بالذات و الشىء لا يكون مجرداً و مادّياً و ان كان باعتبارين لانهما صفتان ذاتيتان هذا مراد المصنّف و هو غير صحيح من وجوه منها انه لا يشترط فى المعلوم بالذات التجرّد و الّا لما صحّ ان يكون المادّى لذاته معلوماً و منها انه قد ثبت بالبرهان القطعى أنّ العلم عين المعلوم فلا يشترط فى كون الشىء علماً به كونه مجرداً و الّا لما كان المركبات و المادّيات علماً بها بالذات مع قيام الدليل عقلاً و نقلاً على ذلك و منها انه انما ذهب الى هذا لتكون الصور المجردة علماً له و علمه عين ذاته و لا تكون العينيّة الّا بالاتّحاد و العاقل عنده يتّحد بالمعقول اذا كان صورة مجردة لا ان كان مادّية كما ذكره فى سائر كتبه و قد ذكرنا فى شرح المشاعر بطلان اتّحاد العاقل بالمعقول و الّا لاتحد العاقل بضدّه و لكانت المادّية غير معقولة و منها انه لا مانع من كون الشىء بسيطاً و مركّباً باعتبارين كما قالوا فى عبد الله فأنّه باعتبار علميّته بسيط و باعتبار جزئيّته مركّب و لهذا كانت صورة اعرابه بصورة اعراب المركّب و كالاجرام السماويّة و بسائط العناصر كالماء و الهواء و النار و التراب فانها بسيطة باعتبار و مركّبة باعتبار و كالمجرّد الاضافى و مثل ذلك قوله كما ان جوهرية الشىء الجوهر و وجوده الخاص شىء واحد و كذا عرضيّة العَرَض و وجوده فكما ان وجوداً واحداً لا يكون جوهرأ و عرضاً باعتبارين كذلك لا يكون مجرداً و مادّياً باعتبارين انتهى ، اقول ان الشىء قد يكون جوهرأ و عرضاً باعتبارين فأنّه يجوز

فأنهم يذهبون الى هذا فيما يرون انهم مختصّون به فان الشىء المتحرّك عرض
لعلّته وهو جوهر للحركة وهى عرض له بل كل شىء جوهر لحركاته واثاره و
هو عرض لعلته وهذا مما لا اشكال فيه بل الاخبار مصرّحة بان الشيعة انما سموا
شيعة لانهم من شعاع الائمة عليهم السلام فذوات الشيعة شعاع ذواتهم و
وجوداتهم شعاع وجوداتهم وماهياتهم ذوات ماهياتهم الى الآن يعنى انهم الآن
مع كونهم رجالاً شعاع الائمة عليهم السلام فمن لم يدرك ان ذوات الشيعة وما
هم عليه الآن فى كون الدنيا اعراض لائمتهم حقيقة فأنه ماذا طعم العلم ولا
شرب من الكوثر قطرةً فاذا كانوا أَعْرَاضاً باعتبار كونهم وتكوّنهم فى ذواتهم و
احوالهم لائمتهم عليهم السلام مع انهم رجال وذوات باعتبار النظر الى هويّاتهم
وما هم عليه فقد كان الشىء جوهرأً باعتبار وعرضاً باعتبار ولقد قال الشاعر فى
مدح امير المؤمنين عليه السلام ونعم ما قال :

يَا جَوْهَرًا قَامَ الوجودُ بِهِ النَّاسُ بَعْدَكَ كُلُّهُمْ عَرْضُ

و الدليل على هذا المن يفهم قوله تعالى و من آياته أن تقوم السّماء و الأرض
بأمره ، وقال الصادق عليه السلام فى الدعاء كلّ شىء سواك قام بأمرِك هـ . و
ليس معنى قيام الاشياء التى هى بالنظر الى ذواتها جواهر بامر الله الا قيام
الاعراض بالجواهر فقيامها بامر الله الذى هو فعله قيام صدور و قيامها بامر الله
الذى هو اثر فعله اى مفعوله الاول اعنى الحقيقة المحمدية قيام تحقّق اعنى قياماً
ركنياً .

و قوله «لا يكون مجرداً و مادّياً باعتبارين» ان اريد بالمجرد ما فهموه من
انه عدم المادّة فشىء ممتنع فى غير الواجب عز وجل اذ الممكن لا بد له من
المادة و الصورة و هو قول الحكماء كلّ ممكن زوج تركيبى و ان اريد به انه
مجرد عن المادّة العنصريّة و المدة الزمانيّة كالعقول و النفوس و الطباع و
جوهر الهباء فالتجرّد بهذا المعنى متحقّق فى الممكن الا انه ليس شرطاً فى
المعلومية و ليس ممتنعاً أن يسمّى الشىء المجرد بهذا المعنى مادياً بهذا المعنى

باعتبارين وإن كان لا فائدة كلية في صحة التسمية وعدمها بل لو نقول لا يكون الشيء مجرداً ومادياً باعتبارين وإذا لم يكن كذلك فما المحذور اللازم منه فإن كان لا يكون المعلوم بالذات إلا مجرداً كان المادى غير معلوم بذاته لزم أن يتعلّق العلم القديم بالمجرد قبل المادى فيكون فى حال غير عالم بشىء ثم يعلم به فعلى قولنا أن العلم المذكور حادث اشراقى يحدث بحدوث المعلوم يكون الفرض صحيحاً وعلى قولهم أن العلم المذكور هنا هو القديم الذى هو الذات البحث يلزم حدوثه لاختلاف نسبه فى التقدم والتأخر وهو صفة الحادث.

وقوله «نعم لو قيل هذه الصورة المادية حاضرة عنده تعالى بصورها المفارقة الى قوله لكان موجهاً» فيه ما تقدّم من أنّه غير موجّه وآلزم ما قلنا من تقدّم حالة للقديم على حالة أخرى له وذلك موجب للحدوث أو أنّ المراد بالعلم هنا العلم الحادث.

وقوله «وقد مرّ أنّ ما عند الله هى الحقائق المتأصلة من الأشياء، الخ» فيه ما تقدّم ممّا اشرنا اليه من أن هذا العند ان كان فى الذات لزم كون اصول الاشياء مع تغايرها وتباينها وتكررها فى ذاته فيلزم كونه محلّاً لغيره او مركّباً منها ولزم من كونه عالماً بها ما يتفرع منها افتقاره الى غيره وان كان هذا العند خارج الذات فان فرض انه تعالى فى قربه اليها والى فروعها على السواء بطل كلام المصنف كله فى جميع شقوقه وان كان هو اقرب الى الاصول منه تعالى الى فروعها لزم كونه حادثاً تعالى عن ذلك لاختلاف نسبة ذاته الى الاشياء فاذا كانت نسبة ذاته تعالى الى القريب والبعيد على السواء كان عالماً بها اصولها وفروعها مجرداً ومادياً على السواء وأما تفاوت قرّبها وبعدها اليه بالنسبة الى قوّة القبول وضعفه فليس موجّباً لاختلاف علمه تعالى بها ومعلوميتها له كما لا يخفى على من له ادنى معرفة.

قال : قاعدة فى كلامه سبحانه الكلام ليس كما قالته الاشاعرة صفة نفسية ومعانى قائمة بذاته تعالى سمّوها الكلام النفسى لانه غير معقول والآل لكان علماً

لا كلاماً وليس عبارة عن مجرّد خلق الاصوات والحروف الدالّة على المعانى والآل لكان كلّ كلام كلام الله تعالى ولا يفيد التقييد بكونه على قصد اعلام الغير من قبل الله او على قصد الالتقاء من قبله اذ الكل من عنده ولو اريد بلا واسطة فهو غير جائز ايضاً والآل لم يكن أصواتاً وحروفاً .

اقول ذكر الكلام بعد العلم لجعله آية من الصفات الثبوتية والمستفاد من فحوى كلامه و كلام اتباعه مثل الملا محسن انه قديم الآله انه ليس على ما ذهب اليه الاشاعرة الذين يجعلونه كلاماً نفسانيا بل لانه بعض شؤنه الذاتية وشؤون الذات لا تتغير قال الملا محسن فى الكلمات المكنونة فى ان شؤنه تعالى الذاتية لا تتغير لانها هى عين ذاته قال فى ذكر الاعيان الثابتة كما نقلنا عنه فيما سبق بل هى نسب وشؤون ذاتية فلا يمكن ان تتغير عن حقائقها فانها حقائق ذاتيات وذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل والتغيير والتبديل والمزيد والنقصان اقول وقد صرح فى كتابه أنوار الحكمة : والتكلم فينا ملكة قائمة بذواتنا نمكّن بها من افاضة مخزوناتنا العلمية على غيرنا وفيه سبحانه عين ذاته الا انه باعتبار كونه من صفات الافعال متأخر عن ذاته قال مولينا الصادق عليه السلام ان الكلام صفة محدثة ليست بازليّة كان الله عز وجل ولا متكلم انتهى ، فانظر بعقلك هل قول الاشاعرة بقدم الكلام اصرح من قوله هذا فى كون الكلام قديماً لانه قال انه عين ذات الله ثم صرف كلام الامام الصادق عليه السلام عن ظاهره وباطنه مع صراحة كلامه عليه السلام بالحدوث بما لا يحتمل ضده .

قوله : «الكلام ليس كما قالته الاشاعرة» اصحاب على بن اسمعيل بن ابي بشر ابي الحسن الاشعري منسوب الى جده ابي موسى الاشعري او الى اشعر بن سبا بن يشجب بن يعرب بن قحطان و كان على طريقة المعتزلة يقول بحدوث القراء ان ثم خطب وهو قاض بالبصرة و عدل الى مذهب محمد بن عبد الوهاب القطان فقال بقوله من هذه العظائم التى احدها القول بقدم كلام الله سبحانه لانه صفة القديم و حيث لزمهم بذلك امور شنيعة ذهبوا الى ان الكلام حقيقته كلام النفس و اما هذه الالفاظ والاصوات فانها ترجمة لذلك الذى فى نفس المتكلم

كما قال الشاعر :

ان الكلام لفى الفؤاد وانما جُعِلَ اللسانُ على الفؤادِ دَلِيلًا
فلَمَّا قيل لهم ما هو قالوا هو صفة نفسيةٌ و معانٍ قائمة بذاته تعالى سموها الكلام
النفسي فقال مخالفوهم من المعتزلة هذا المعنى الَّذِي تشيرون اليه غير معقولٍ
لان المتبادر الى افهام العقلاء عند اطلاق لفظ الكلام انما هو الحروف و
الاصوات واما المعنى الذى ذكره الاشاعرة ليس هو الا القدرة التى تصدر عنها
الحروف والاصوات مِنَ المتكلم او انه هو الارادة وان اطلق لفظ الكلام على
ذلك فانما هو مجاز لا حقيقة واقول الذى يظهر لى ان الاشاعرة اشاروا الى معنى
لو كان ذلك فى حق الحادث لكان صحيحاً ولكن بطلان قولهم لا من حيث انه
غير معقول بل هو معقول معروف الا انهم عجزوا عن التعبير فى بيان ما ارادوا
بعبارة تدلّ على مطلوبهم فلَمَّا نظر مخالفوهم الى المفهوم من خصوص تعبيرهم
عنه وجدوا شيئاً لا يعرف العقل استقامته لان المراد ان العقل لا يدرك معناه
فانهم قالوا انه معنى قائم بالنفس يعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المتغيرة
وليس هو بحرفٍ ولا صوتٍ ولا امرٍ ولا نهىٍ ولا خبرٍ ولا استخبارٍ ولا شىءٍ
من اساليب الكلام ف قيل لهم هذا غير معقولٍ لانهم وصفوه بانه صفة نفسية و
معنى قائم بذاته الى اخر ما وصفوه والله سبحانه يقول حتى يسمع كلام الله و
لا يصح ان يكون المعنى والصفة مسموعاً ولعلّ مرادهم انه مسموع بعد
ترجمته بالالفاظ او مسموع بالاذن النفسية الا انه خلاف الظاهر والمراد ان
عباراتهم فى جوابهم عن سؤال الخصم لا تدلّ على مرادهم فلَمَّا اراد الخصم ان
يجمع بين مدلول اللَّفْظِ وبين مرادهم حصل التناقض بينهما فى العقل فلذا قالوا
ان ما ذهب اليه الاشعرى غير معقول والسبب فى ذلك عجز الاشعرى عن
التعبير عما اراد بما يدلّ عليه لغةً واصطلاحاً و العبارة الدالة على مرادهم هو ان
النفس لها كلامٌ مثل كلام اللسان بحروفٍ واصواتٍ الا انها نفسية فالنفس
تخاطب مثال غيرها وتأمّره وتنهيه وتطلب منه وكذلك مثالها وهو قولهم مثل

حديث النفس لأن النفس قد تحدّث نفسها وتحدّث غيرها بكلامٍ مشتملٍ على كلماتٍ لفظيةٍ وحروفٍ صَوْتِيَّةٍ مثل الكلام المسموع بالاذن الآ أَنَّهُ نَفْسِي لَا جِسْمَانِي فَإِنَّ الْجِسْمَانِي يظهر باللسان اللحمي والنفسى يظهر باللسان النفسى فالكلام النفسى مثل الكلام اللفظى فى جميع ما يعتبر فيه من الترتيب والاعراب والوقوف والوصل والادغام والظهار والجهر والاختفات والجهر والهمس وجميع ما يعتبر فى اللفظى على جهة الوجوب والندب وما هو عليه من الامر والنهى ومن اساليب الكلام ولَمَّا عجزوا عن التعبير عن الكلام بما هو عليه نفوا من الكلام النفسى ما لا يتحقق الكلام الآ به فقالوا هو ليس هو بحرفٍ ولا صوت ولا امرٍ ولا نهى ولا خبرٍ ولا استخبار ولا شىء من اساليب الكلام ولكنه معنى قائم بالنفس يعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المتغايرة ولا شك انّ ما وصفوه به ليس بكلام كما هو المعروف الذى يتبادر اليه اسمه عند الاطلاق فقال الخصم هذا شىء غير معقول من مطلق مسمى الكلام ولو اجابوا حين سئلوا عنه بما ذكرنا من صفة الكلام النفسى لكان صحيحا وكان معقولا وانما نمنعه فى حق الواجب عز وجل لانه سبحانه لا يكون محلاً لشىء ولا يلججه شىء لصمديته ولا يشابهه شىء لاحديته ولا يفكر ولا يروى ولا يهيم ولا يوصف بشىء يصلح ان يوصف به خلقه فيكون كلامه مفعولاته وتكلمه احداثه لكلامه فيما شاء كيف شاء و كلماته منها ذوات وصفات ومنها معانى واعيان ومنها معانى والفاظ وكل منها تام وغير تام وتأتى الاشارة الى بيان بعض ذلك.

وقول المصنف «وَالْاَلْا لَكَانَ عِلْمًا لَا كَلَامًا» وقع من غير علم بمراذهم لانه يريد انّ الذى تشيرون اليه هو العلم لا الكلام اذ الصور التى فى النفس هى العلم وهو ما عنيتم وليس كذلك لانهم يعنون حديث النفس وهو كلام وامرو نهى وايجاب ونفى واضراب واستثناء وما اشبه ذلك فانه مثلا يتصوّر زيدا وهذه الصورة من العلم ثم يقول له هل مضيت السوق امس فتقول صورة زيد بلى فيقول له هل اشتريت الثوب الفلانى لعمرى فيقول لا فيقول له لم تركت وقد امرتك اذهب عنى فانك قد عصيتنى وخالفتم امرى فيقول مثال زيد اعف عنى

وانا امثل امرك بعد هذا ولا اعصى لك امرأ فيغضب ولا يعفو حتى تظهر على الجسد صورة الغضب من احمرار الوجه والرعدة لشدة العزم على الانتقام او يرضى ويعفو حتى تظهر على ظاهره صورة الرضا والسكون والطمأنينة فيظهر اثره على ظاهر الشخص المتكلم فى نفسه مع صورة زيد ومثاله كما يظهر اثر الكلام اللفظي المعروف على ظاهر المتكلم وليس شىء من هذا بعلم وانما هو كلام وهذا ظاهر لمن فهم ما قلته ولكن الاشاعرة ماقدروا على التعبير عما ارادوا كما سمعت فانه شىء معقول صحيح الاتسمعهم يقولون انه تعالى يخاطب المعدوم ويأمره وينهاه لانه تعالى عن ذلك يستحضر صورته ويخاطبها لكن هذا لا يصح نسبته الى الحق عز وجل فقد افتروا على الله وخالفوا كتاب الله حيث يقول ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون، ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث الا كانوا عنه معرضين، فالحق ان كلامه عز وجل ليس كما قالته الاشاعرة.

وقوله «و ليس عبارة عن مجرد خلق الاصوات والحروف الدالة على المعانى» يشير به الى ما ذهب اليه المعتزلة ولكنهم يقولون كلام الله هو الاصوات المخلوقة الدالة على معانيها لانه خلق الاصوات لان هذا هو التكلم لا الكلام فالأوفق ان يقول ولا عبارة عن مجرد الاصوات والحروف المخلوقة الخ، والألکان کلّ كلام كلام الله تعالى ومراده ان الله سبحانه هو الذى خلق كلام زيد فلو كان كل كلام خلقه كلامه لكان كلام جميع المخلوقات كلامه تعالى وليس كذلك اتفاقاً او يريد أن كلام زيد مخلوق احدثه زيد فلو كان كل كلام محدث كلامه تعالى لكان جميع كلام الخلق كلامه فعلى فرض الارادة الاولى لا يكون نقضاً على المعتزلة لانهم لا يرون ان الله خلق كلام زيد وانما يرى ذلك الاشاعرة فلا يستقيم الرد عليهم الا ان يكون المراد بان الله سبحانه خلق كلام زيد بزيد فيستقيم الرد على قول بعض من يقال انهم من العدلية و ربما قيد بعضهم الالفاظ المخلوقة بكونها صادرة على قصد اعلام الغير من قبل الله او على قصد الالتقاء من الله تعالى لدفع ما يرد على قولهم من كون كل كلام

كَلَاماً لِلَّهِ سُبْحَانَهُ وَأَنْتَ خَيْرُ بَانَ هَذَا التَّقْيِيدُ يَفِيدُ التَّخْصِصَ لِأَنَّهُ إِذَا قِيلَ
الاصوات و الحروف المخلوقة الصادرة لإعلام الله سبحانه لمن سواه أَوْ لالْقائه
كَذَلِكَ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنْهَا كَلَاماً لِغَيْرِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ فِي الظَّاهِرِ لَكِنْ لَوْ لَوْحَظَ كَلَامُ
الْمُبْلَغِ عَنِ اللَّهِ وَالْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهِيَ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ كَلَامُ مَنْ خَاطَبَ بَعْضَ
عِبَادِهِ عَلَى لِسَانِهِ صَدَقَ عَلَيْهِ التَّقْيِيدُ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ كَلَامُ اللَّهِ إِلَّا إِذَا كَانَ ذَلِكَ
الْمُتَكَلِّمُ مُحَلَّاً لِمَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَمَّا حَدِيثُ مَنْ اسْتَمَعَ إِلَى نَاطِقٍ فَقَدْ عُبِدَهُ فَإِنْ
كَانَ النَّاطِقُ يَنْطِقُ عَنِ اللَّهِ فَقَدْ عُبِدَ اللَّهُ وَإِنْ كَانَ يَنْطِقُ عَنِ الشَّيْطَانِ فَقَدْ عُبِدَ
الشَّيْطَانُ هـ. فَعَلَى طَرِيقِ الْمَجَازِ وَمَقَامِ الْمَعْرِفَةِ مَقَامُ الْحَقِيقَةِ فَالتَّقْيِيدُ بِمَا ذَكَرَ
لَا يَكْفِي فِي دَفْعِ مَا يَرُدُّ عَلَى تِلْكَ الْعِبَارَةِ كَمَا يَنْبَغِي وَعَلَى كُلِّ حَالٍ فَالظَّاهِرُ أَنَّ
الْمُصَنِّفَ لَمْ يَرِدْ خُصُوصُ الْمَخْلُوقَةِ وَأَتَمَّا يَرِيدُ خُصُوصَ الْحُرُوفِ وَالْأَصْوَاتِ
الْلَفْظِيَّةِ وَيَكُونُ وَجْهُ نَفْيِهِ أَنَّ الْمَعْتَزِلَةَ قَائِلُونَ بِأَنَّ كَلَامَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ لَيْسَ إِلَّا هَذِهِ
الْحُرُوفُ وَالْأَصْوَاتُ الْخَادِثَةُ وَلَيْسَ كَمَا قَالُوا وَلَكِنْ يَرُدُّ عَلَى الْمُصَنِّفِ كَمَا
يَرُدُّ عَلَى الْمَعْتَزِلَةِ مَعَ أَنَّ الظَّاهِرَ مَعَهُمْ وَذَلِكَ لِأَنَّهُمْ قَالُوا لَا مَعْنَى لِلْكَلامِ إِلَّا مَا
كَانَ أَصَوَاتاً وَحُرُوفاً لَفْظِيَّةً وَهُوَ الظَّاهِرُ مِنْ إِطْلَاقِ اسْمِ الْكَلَامِ وَالْمُصَنِّفُ قَالَ
لَيْسَ الْمُرَادُ مِنْ كَلَامِ اللَّهِ حَيْثُ يُطْلَقُ اسْمُهُ إِلَّا أَنْشَاءُ كَلِمَاتٍ تَأْمَتُ إِلَى آخِرِ مَا
ذَكَرَهُ فَلَيْسَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى مَحْصُوراً فِي أَنْشَاءِ كَلِمَاتٍ بَلْ مِنْهُ كَلِمَاتٌ تَأْمَتُ وَ
مِنْهُ حُرُوفٌ وَأَصْوَاتٌ فَوُرِدَ عَلَيْهِ مَا وَرَدَ عَلَى الْمَعْتَزِلَةِ مَعَ أَنَّهُ لَا يَنْكَرُ أَنَّ مِنْ كَلَامِ
اللَّهِ تَعَالَى مَا هُوَ أَصَوَاتٌ وَحُرُوفٌ كَيْفَ وَقَدْ قَالَ تَعَالَى وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ
اسْتَجَارَكَ فَاجِرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ وَلَا رَيْبَ أَنَّ غَيْرَ الْأَصْوَاتِ وَالْحُرُوفِ
الْمَلْفُوظَةِ لَا تَكُونُ مَسْمُوعَةً خُصُوصاً لِلْمُشْرِكِينَ فَالْحَقُّ أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ مِنْهُ
كَمَا قَالَ الْمُصَنِّفُ وَمِنْهُ كَمَا قَالَتِ الْمَعْتَزِلَةُ وَمَنْ حَصَرَ مِنْهُمَا فَقَدْ حَصَرَ وَخَسِرَ
لُورُودِ الْمَعْنَى وَاللَفْظِي فِي صَرِيحِ الْآيَاتِ وَالرَّوَايَاتِ وَالْحَاصِرُ رَادٌّ لِكَلَامِ اللَّهِ
فَقَدْ قَالَ تَعَالَى فِي عِيسَى وَكَلِمَتُهُ الْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَقَالَ مُصَدِّقاً بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَ
قَالَ تَعَالَى يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحَرِّفُونَهُ وَالْأَصْلُ فِي الِاسْتِعْمَالِ الْحَقِيقَةُ وَقَدْ
انْعَقَدَ الْإِجْمَاعُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى إِرَادَةِ هَذَيْنِ الْمَعْنَيْنِ مِنَ الْآيَتَيْنِ وَالْحَاصِرُ مِنْ

المصنف والمعتزلة منكر لمحكم الكتاب وراذله .

وقوله «اذِ الكلّ من عنده» يريد أنّ المقيد وغيره من عند الله وهذا مبني على اصله من أنّ معطى الشيء ليس فاقداً له في ذاته وقد سمعت فيما تقدّم بطلانه .

وقوله «ولو اريد بلا واسطة فهو غير جائز ايضاً والألم يكن اصواتاً وحروفاً» يريد به انه لو فرض ارادة عدم الواسطة من التقييد ليخرج ما ليس بكلام الله لم يصحّ ايضاً لانه كان اصواتاً وحروفاً لم يصحّ صدورها من البسيط الحق تعالى بغير واسطة بل لا بد من توسط العلل الفاعليّة والماديّة والصوريّة لان الكلام بالصوت والحروف من عالم الاجسام والزمانيات فلا يمكن صدوره من بسيط الحقيقة لامتناع الطفرة في الوجود وان صحّ صدوره منه تعالى بلا واسطة ثبت انه ليس باصوات وحروف هكذا يريد بناء على اصوله من ان المجردات الصرفة نشأت من ذاته تعالى والماديّات يستحيل صدورها منه تعالى ربي أنّ يلدّ فان ذاته اذا كانت محلاً للصور العلميّة والاعيان الثابتة بمعنى انه سبحانه كلّ الاشياء المجردة وأنّ ما يظهر من تلك التي هي ذاته بمعنى انه كلها كانت مناسبة له في الذات وهذا بعينه قول الصابئة والمشرّكين ان الملائكة بنات الله لان الملائكة ذواتٌ منفعة فهي اناثٌ وصدّرت عنه فهي بناتٌه فانزل الله في الردّ على اهل هذه المقالة وتصدق على مقالة المصنف وجعلوا بينه وبين الجنّة نسباً اي مناسبة ذاتية بدليل قوله تعالى في هذا المعنى وجعلوا له من عباده جزءاً ان الانسان لكفور مبين وانما قلنا انها تصدق على قوله لانه يقول أنّ حقائق الاشياء المتأصلة من الأشياء عند الله وانّ الموجودة في عالم الكون اظلتها واشباحها وأنّ ما عند الله هي الأعيان الغير المجعولة وأنها شؤنه الذاتية التي هي عين ذاته وفي الكلمات المكنونة لملا محسن ما يدلّ على أنّ هذه الاعيان الغير المجعولة هي التي أخذت اظلتها واشباحها الكونيّة بالله تعالى وبالحق المخلوق به فاذا كانت هي عين ذات الله تعالى والاشياء نزلت منها الى عالم الكون فقد كانت كامنّة في ذاته تعالى ثمّ برزت منه الى عالم الاكوان فاي

معنى للولادة غير هذا .

قال : بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات وانزال آيات محكمات و اخر متشابهات في كسوة الفاظ و عبارات و الكلام قراءاً و فرقان باعتبارين و هو غير الكتاب لانه من عالم الخلق و ما كنت تتلو من قبله من كتاب و لا تخطه يمينك اذا لارتاب المبطلون و الكلام من عالم الامر و منزله القلوب و الصدور لقوله نزل به الروح الامين على قلبك باذن الله و قوله بل هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم و الكتاب يدركه كل احد و كتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة و الكلام لا يمسه الا المطهرون من ادناس عالم البشرية .

اقول : قوله «ان كلام الله عبارة عن انشاء كلمات ، الخ» و الانشاء هو اليجاد و الاحداث و الكلام ان اراد به التكلم صح له انه انشاء كلمات و ان اراد المفعول و جب ان يقول هو عبارة عن كلمات تامات منشآت و هذه هي عبارته في سائر كتبه فيشكل كونه غافلاً في كل عباراته و المقام الذي فيه البحث ليس هو التكلم بل هو الذي تكلم به المتكلم و لورضيها بارتكاب المجاز في جميع عباراته و انه لا يريد احداث الكلام و انما يريد الكلام المحدث فما فائدة تخصيص الكلمات التامات و هل الكلمات الناقصات احداثها غيره و ان اراد ان الناقصات احداثها بواسطة التامات قلنا و التامات احداثها بواسطة فعله و قد قال سبحانه قل الله خالق كل شيء و هو الواحد القهار فاخبر باحداثه لكل شيء على حدة واحد و ان كان بعض الاشياء يتوقف على بعض بان يكون عضداً للآخر كما اذا اخذت مادته من العضد او الصورة و مراد المصنف ينافي ما تدل عليه الاية اذ ظاهر عباراته ان الكلمات الناقصات لا تكون كلاماً و كذلك الالفاظ التي هي كسوة لتلك المعاني مع انه عز و جل انشأ الكلمات التامات و الايات المحكمات و المتشابهات و ما خلق لها من كسوة الالفاظ و لكن المصنف اسند الانشاء الذي هو الاحداث الى الكلمات التامات يريد انها هي الاصول و اسند الانزال الذي هو عنده الالهباط من العالي الى السافل الى الايات المحكمات و المتشابهات يريد انها نزلت من تلك الاصول لانها حدثت بتبعية ايجاد اصولها و

لم يكن لها ايجاد مستقل فلذا نسب الانزال الى الالهباط من العلو الى السفلى اليها
و ظاهر عبارته ان كلامه تعالى عبارة عن انشاء الاصول وانزال فروعها في
كسوة الالفاظ وهذا معنى قشري ولب المعنى و حقيقته انه عز وجل خلق تلك
الاصول وخلق منها فروعها فكل مخلوق على الحقيقة على حد قوله تعالى
خلقكم من نفس واحدة وهى ادم عليه السلام وخلق منها زوجها اى خلق من
ادم حواء فكما ان خلق حواء مستقل وان كان مترتباً على خلق آدم كذلك خلق
الايات المحكمات والمتشابهات مستقل وان كان مترتباً على خلق الكلمات
التامات وكذلك الالفاظ وفي اللغة الحقية قد يطلق الانزال من الشيء الى رتبة
دونه على خلقه منه الا ان المصنف لا يريد هذا المعنى والا لما ورد عليه
اعتراض في تعبيره لان ذلك هو المعروف من مذهبه فكلامه تعالى في الحقيقة
معانى اى ذوات وصفات والفاظ وتكلمه بها ايجادها وقبولها الايجاد متوقف
على وضع كل منها في مكانه ووقته المناسب له فالكلمات التامات خلقها في
البرزخ بين السرمد والامكان الراجح وبين الدهر والامكان الجائز وجهها الى
السرمد وخلفها الى اول الدهر وهذه هى التامات حقيقة وهم ذوات محمد و
اهل بيته الطيبين صلى الله عليه وعليهم اجمعين والكلمات التامات الاضافية
خلقها في الدهر منها ذاتيات كلية اضافية وهى ذوات الانبياء عليهم السلام و
هى اعراض للتامات الحقيقية ومنها ذوات جزئية وهى ذوات المؤمنين وهى
اعراض للتامات الاضافية وهذه الاضافية كليها وجزئها جواهر عقلية وروحية
ونفسية وطبيعية وهى لانية ومنها اشباح مثالية وهى ابدان نورانية لا ارواح لها
بل هى محض مقادير هندسية وهذه الاشباح اظلة لما قبلها وما بعدها فهى
برزخية بين الدهر والزمان وبين المجرد والمادى وبين الكلية الاضافية و
الجزئية الحقيقية والكلمات الناقصة منها ذوات كلية كالافلاك ومنها ذوات
جزئية كزبد الشجر والفرس والجدار ومنها اعراض وكل منها بنسبة
معروضه واما الكلمات اللفظية فنسبتها من الكلمات المعنوية نسبة العرض من
المعروض وهى عالم تام بعرضيته مطابق لعالم الذوات فى كل شيء بمعنى ان

فيه الكلمات التامات الحقيقية و التامات الاضافية كليّتها و جزئيتها و البرزخيّة و الكلمات الناقصة كليّتها و جزئيتها معروضها و عرضها فما من شيء مما سوى الله عز و جل الا و له اسم نسبته اليه نسبة الظاهر الى باطنه و لقد لوح على عليه السلام الى ذلك بقوله الروح فى الجسد كالمعنى فى اللفظ و الاخبار يشير الى ذلك باطوار عجيبة غريبة تكشف لمن عثر عليها عن كنوز مستورة بالرموز و المصنف يحوم حول الحمى فمرة يعثر على شيء و مرة يخطئ و العلة فى صوابه ما اخذه بفطرته و فى خطائه ما جمده فيه على قاعدته فتخصيصه الكلام بالكلمات التامات من جموده على قاعدته و جعله الاشياء فيما اقيمت فيه كتابا بعد تفريقه بين الكلام بانه القائم بفاعله قيام الفعل بالفاعل و بين الكتاب بانه القائم فى محله من فطرته الا انّ الكلام على ذلك فيه تفصيل تأتى الاشارة اليه .

فى قوله «و الكلام قرءان و فرقان باعتبارين ، النخ» يشير الى ان الكلام باعتبار أنّه معانٍ مجملة غير متمايضة بل هى فى القلب لانه محل المعانى المجردة عن المادة العنصريّة و المدة الزمانية و الصورة الجوهرية و الشبكية و القلب هو العقل الجوهرى عندنا و العقل الفعلى الذى هو تعقل المعانى المذكورة و الكلام بهذا اللحاظ قرءان و باعتبار انه صور مجردة عن المادة العنصريّة و المدة الزمانية متمايضة بمشخصاتها فى النفس التى هى الصدر اى صدر القلب و مقدّمه و مركبه بفتح الميم و سكون الراء فرقان و المروى انّ القرءان كل الكلام المعجز و الفرقان ما كان فارقاً منه بين الحق و الباطل فالكلام قرءان فى القلب و فرقان فى الصدر فاذا تنزل بمعنييه الى اللفظ و النقش كان كتابا و الحق انّ الكلام منه ما يقرأ و يتكلّم به فى النفس كما وجهنا ما اشار اليه الاشاعرة من حديث النفس و منه ما يقرأ بالالفاظ و الفرقان هو ما من ذلك فى المحلّين فارقاً بين الحق و الباطل فعموم القرءان فى الكلمات التامات كنبيّنا محمد صلى الله عليه و اله و خصوص الفرقان فى الكلمات التامات كما مينا امير المؤمنين على بن ابي طالب عليه السلام قال عليه السلام انا

كتاب الله الناطق فالناطق بالكلام والحافظ بالكتاب قال تعالى وعندنا كتاب حفيظ .

وقول المصنّف «و هو غير الكتاب» يعنى القراءان والفرقان او الكلام لانه اى الكتاب من عالم الخلق والخلق هو الكتاب المسطور فى رق منشور يعنى انه مبثوث باحرفه و كلماته التى هى اعيان الموجودات فى الكون فى الاعيان او فى جعله لها كذلك لانها قائمة بجعله قيام صدور فهمى فى قيامها الصدورى كتاب مسطور كل فى مكان حدوده ووقت وجوده وما منا الا له مقام معلوم ثم استشهد على كون الكتاب من عالم الخلق وانه مدرك للخلق بقوله وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك اذا لارتاب المبطلون بالكتاب الاشياء القائمة فى امكنة تحققها واوقات بقائها واعلم اننى مزجت بيان عبارته ببعض رأى والتميز بين الرأين يعرف من الكلامين .

وقوله «والكلام من عالم الامر» ويريد بعالم الخلق وعالم الامر المقتبسّين من قوله تعالى آلا له الخلق والامر ان عالم الخلق عالم المواد فكل الاشياء المادّية وصفاتها عنده من عالم الخلق وعالم الامر عنده هو الاشياء المجردة كالعقول والنفوس والطباع بل وجوهر الهباء من عالم الامر لان المجزّذات هى الفعّالة والماديّات هى المنفعلات وعندنا عالم الامر هو عالم الفعل بجميع اصنافه كالمشيّة والاختراع والارادة والابداع والجعل والتقدير والقضاء والامضاء والاذن وعالم الخلق سائر المفعولات من جميع الاشياء وقد يطلق عالم الامر على ما كان محلاً لفعل الله من سائر الاشياء وهى فى انفسها مختلفة باعتبار قربها من المبدء وعظمها فما كان لا يتحقق الفعل الا به صدق عليه الامر ويقال انه من عالم الامر لكونه محلاً للامر كالحقيقة المحمدية لانها محل مشيّة الله ولا تتقوم المشيّة الا بها وان كانت بالمشيّة كانت فيتحقّق فيهما التساوق والتضائف كالكسر والانكسار فالفعل عالم الامر الذى قام كل شىء من الممكنات قيام صدور والنور المحمدى صلى الله على محمد واله عالم الامر الذى قام به كل شىء من الممكنات قيام تحقّق فالفعل كحركة يد الكاتب

قامت بها سائر الكتابة قيام صدور و النور المحمدى صلى الله عليه و اله كالمداد قامت به سائر الكتابة قيام تحقق لكن لتعلم ان الذى قامت به الاشياء كلها من الحقيقة المحمدية هو شعاعها لا ذاتها هذا ما نذهب اليه تبعاً لائمتنا عليهم السلام و اما المصنف و اتباعه و الاكثر يذهبون الى ان الاشياء حصص من ذاتها و ما كان وجهها كالعقل الكلى اعنى عقل الكلى فهو بها اى بواسطتها يكون محلاً للفعل و قول امير المؤمنين عليه السلام فى شأن الملائكة العلى و القى فى هويتها مثاله فاطهر عنها افعاله صريح فى ان الله سبحانه لما كان لا تدركه الابصار و لا تحويه خواطر الافكار و حيث كان لا تقدر الاشياء على التلقى منه تعالى جعل بعضها اسباباً لبعض ففعل بها ما شاء من مسبباتها .

وقوله «و منزله القلوب و الصدور لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك باذن الله و قوله بل هو آيات بينات فى صدور الذين اوتوا العلم» يشير بهذا الى ما ذهب اليه من ان الكلام من عالم الامر و هو على قسمين قسم منزله القلوب و هو ما كان من الكلمات التامات لان القلوب اعلى من الصدور التى هى منزل الايات المحكمات و المتشابهات لانها انزل من الكلمات التامات و ليس هذا امراً مقررراً لا يتبدل لانه ذكر فى الكتاب الكبير فى القاب القراء ان الله الذكر و الله سبحانه يقول ان الذين كفروا بالذكر لما جاءهم و انه لكتاب عزيز فسمى القراء كتاباً فتفصيل المصنف بان القراء ان غير الكتاب انما هو لمناسبة لبعض الايات و ما ذكر فى الايات من تسمية القراء و الكتاب ليس لان القراء من عالم الامر و الكتاب من عالم الخلق كما توهمه بل باعتبار القراءة و التلاوة يسمى قراءاً و باعتبار نقشه فى القراطيس و فى القلوب و فى الصدور يسمى كتاباً و هو شىء واحد تختلف تسميته باختلاف اعتبار احواله اما نقشه فى القراطيس و الصدور فظاهر فكونه كتاباً فيها ظاهر و اما كونه فى القلوب كتاباً فى القلوب باعتبار كونه فيها فهو أيضاً كذلك لان القلوب لا تحلها الصور و انما تحلها المعانى و كونها فيها هو نقشها لان المعانى مجردة و تمايزها بتمييزات معنوية توجد بملاحظة العقل لها من غير تحديد وجوداً محققاً لا

اعتبارياً كما توهمه بعضهم فالحق أنّ الكلام عبارة عن كلماتٍ صادرة عن المتكلم بإخْدَائِهِ لها أو تِلَاوَتِهِ لها سواء كانت ذوات أم صفاتٍ أم ألفاظٍ إذا لَوِحَتْ قائمة بالمتكلم أى المحدث لها قيامٌ صُدُورٌ فليس بين الحقائق النورية التى هى الكلمات الثامات وبين الالفاظ التى هى أسماءُ اسمائها فرق فى قرب الله سبحانه بفعله اليها وإن كانت الكلمات الثامات فى انفسها اقرب الى الله سبحانه وإلى فعله من اسمائها التى هى النذر والرسل عليهم السلام وهم اقرب اليه تعالى وإلى فعله من اسمائهم التى هى المؤمنون وهم اقرب الى الله سبحانه وإلى فعله من أسماءهم التى يُعْرَفُونَ بِهَا اعنى سيماهم وَالْحَانُ حقائقهم و احوالهم وهى اقرب اليه تعالى وإلى فعله من أسماءهم اللفظية فذاته عز وجل نسبتها الى كل شىء فى كل شىء سواء لانه عز وجل لا يَنْتَظِرُ ولا يَسْتَقْبِلُ ولا يستكمل والاشياء مختلفة فى انفسها فى القرب اليه والبعد منه فالكلمات الثامات كلامه الذى احدثه واقامه فى مقامه من الكون منها فى السرد والعمق الاكبر الراجح ومنها فى الدهر والممكن والامكان المتساوى والالفاظ كلامه الذى احدثه فى بعض خلقه حيث كان هو مقامه من الكون كالكلام الذى ظهر لموسى عليه السلام فى الشجرة ومنه القراءان الذى نطق به نبيّنا محمد صلى الله عليه واله مما يترجم به ما اوجده الحق عز وجل فى قلبه وعلى لسانه بواسطة جبريل عليه السلام فانّ جبرئيل عليه السلام يتلقّى من ميكائيل وميكائيل (ع) من اسرافيل (ع) واسرافيل (ع) من اللوح واللوح عليه السلام من القلم والقلم عليه السلام من الدواة والدواة صلى الله عليه واله من اللّٰه عز وجل بواسطة مشيته واختراعه وارادته وابداعه وقدره وقضائه واذنه واجله وامضائه فالملائكة النازلة عليه بالوحي هى منه صلى الله عليه واله بمنزلة الخواطر الواردة عليك من قلبك فانّك ربّما تُسْئَلُ عن الشىء ثم تنساه او لاتعرفه ثم تعرفه فتقول جاء على خاطرى او وَرَدَ على قلبى وبالى كذا وكذا فان هذا الوارد على قلبك و بالِكَ خاطراً ورد من قلبك اى من المعانى المخزونة فيه على قلبك اى على وجه قلبك الذى هو صدره وهو نفسك وخيالك بصورة ذلك المخزون فجبريل

الامين عليه السلام نزل على قلبه صلى الله عليه واله من قلبه اى نزل بما تلقى من صورة معنى قلبه الذى هو القلم يعنى تلقى صورة ذلك المعنى من نفسه الكلية التى هى اللوح المحفوظ على علمه الذى هو روح المشتري الى خياله الذى هو روح الزهرة والتلقى بالوسائط الاتى ذكرها على رواية فالملائكة النازلة بكل شىء من الوحي من قبل الله عز وجل كلهم بمنزلة الخواطر الواردة من القلب على الخيال والقرءان قبل الكتاب من جهة ان ما يقرأ يكتب و بالاعتبار قد يكون الكتاب قبل القرءان بمعنى ان ما قرئ كان مكتوباً قبل قراءته كما اذا اعتبرت ان القلم الذى هو اللوح الكلى استمد من النور الذى تنورث منه الانوار وهو الدواة وهو عندهم عليهم السلام هو الحقيقة المحمدية فان الوحي وسائر الفيوضات الكونية الالهية تكلم بها فعل الله لها وقرأها عليها فكانت اى الحقيقة المحمدية (ص) هى الكتاب الثانى لانها اول الكتب الكونية وقبلها كتاب الامكانات فالقلم استمد منها فكان كتاباً ثالثاً وقرأه قرءاناً على اللوح المحفوظ فكان اللوح هو الكتاب الرابع وقرأ ما استحفظ قرءاناً على اسرافيل عليه السلام فكان اسرافيل كتاباً خامساً وقرأ اسرافيل ما بلغه قرءاناً على ميكائيل عليه السلام فكان ميكائيل كتاباً سادساً وقرأ ميكائيل ما بلغه قرءاناً على جبرئيل عليه السلام فكان جبرئيل كتاباً سابعاً وقرأ ما بلغه جبرئيل عليه السلام قرءاناً على محمد صلى الله عليه واله فكان صلى الله عليه واله بظاهره كتاباً و كان بباطنه ام الكتاب و ائماً كان بظاهره هو الكتاب لان ما وقع فى صدره هو الكتاب قال تعالى وما كنت تتلو من قبله اى من قبل الكتاب الذى فى صدرك و لا تخطه بيمينك يعنى ان هذا الكتاب الذى تتلوه قرءانا عليهم ما كنت تخطه بيمينك بل نحن كتبناه فى صدرك بوحينا اذا لارتاب المبطلون بل هو ايات بيتات فى صدور الذين اتوا العلم وهى صدره وما فى صدور اهل بيته الطاهرين صلى الله عليه واله عليهم اجمعين مما كان تلاه عليهم فكان الابداع كلاماً والقرءان هو المتلو من الموجود فى الكتب والثابت فى اللوح سواء كان اللوح ماء ام عقلاً ام روحاً ام نفساً ام طبيعة ام شبحاً ام جسماً ام جسمانيا

جوهرًا أو عرضاً فإذا عرفت ما اشرنا اليه ظهر لك بطلان تقسيم المصنف من ان الكتاب من عالم الخلق وانه يدركه كل أحد كيف يدركه كل أحد والعلم بجميع انواعه من الكتاب لان العلم ليس هو انشاء للمعلوم والله سبحانه يقول ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء ولا جائز أن يكون هذا العلم الذي لا يحيطون بشيء منه قديماً لأن قوله الا بما شاء معناه انهم يحيطون بما شاء من علمه ولا يجوز ان يكون ما لا يحيطون بشيء منه قديماً لأن القديم هو ذاته فيلزم اذا كان الذي لا يحيطون بشيء منه ذاته ان يكون المستثنى الذي يحيطون به جزء ذاته ولا يجوز ان يكون شيء من ذاته مُحاطاً به ومدركاً لغيره سبحانه فاذا ثبت ان العلم من الكتاب لا من القراء كما قال تعالى قال علمها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى ولا ينسى وقال تعالى قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ لم يصح قوله والكتاب يُدركه كل أحد وهذا ظاهر لا يحتاج بعد ما سمعت من آيات القراء الى ذكر برهان وقوله وكتبنا له فى الالواح لا يصلح دليلاً على كون الكتاب يدركه كل أحد وانه من عالم الخلق وانت تعلم ان اللوح المحفوظ كتاب ولا يمسه الا المطهرون ونفوس الكروبيين ونفوس من فوقهم من العالمين كما اشرنا اليه سابقاً كُتِبَ ولا يدركها كل أحد بل قد يكون القراء والكلام متأخراً عن الكتاب رتبة كما سمعت وكذا قوله «والكلام لا يمسه الا المطهرون» فانا قد اشرنا الى ان من الكلام ما يسمعه المشركون كما قال تعالى وان احد من المشركين استجارك فآجزه حتى يسمع كلام الله فقد أخبر انه عز وجل بجواز سماع كلامه تعالى للمشرك المنغمس فى ظلمات أدناس عالم البشرية فلا يصلح استشهاد المصنف بهذه الآية على تعريف مطلق الكلام بانه لا يدركه كل أحد والله سبحانه يقول فى شأن المشرك حتى يسمع كلام الله .

قال : والقراء ان كان خلق النبى صلى الله عليه واله دون الكتاب والفرق بينهما كالفرق بين ادم وعيسى عليهما السلام ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون وادم كتاب الله المكتوب بيدى قدرته

وانت الكتاب المبين الذى

بأحرّفه يظهر المضمّر

وعيسى قوله الحاصل بامرٍه وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه والمخلوق باليدَيْنِ فى باب التّشريف ليس كالموجود بحرفين ومن زعم خلاف ذلك اخطأ.

اقول يريد أنّ القرءان احده الله سبحانه شرح طبيعة النّبي صلى الله عليه واله وخلقّه بضم الخاء واللام وهو الطبيعة وهى ما ركّب فى الشىء من أحدٍ ركنيه مادّته او صورته او منهما او من متّماتٍ قابليّته كالكم والكيف والوقت والمكان والرتبة والجهة والوضع او من الكل كما قال فى شأنه صلى الله عليه واله المشار اليه فى قوله تعالى وَاِنَّكَ لَعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ وذلك من صفاء جوهرية مادّته واخذها من اعلى مراتب الامكان وحسن تصويره وكمال تعديل مزاجه على حدٍّ لا يحتمل الامكان فوقه فى تقدير الاجزاء والاركان وفى غاية نضجها (نضجها ظ) وعدل وزنها وكمال وضعها فى أحسن تقويم يحتمله الامكان فخلقّه عز وجل بمبلغ علمه الكونى وادّخر له بمبلغ علمه الامكانى من الامداد المعدّلة فى المراتب المعتدلة المستقيمة ممّا لا يحتمل الامكان ابداع منه حتّى ظهر صلى الله عليه واله بكسوة من الوجود لو لم يرد عليه امر ولا نهى من الله لكان بجوهرية ذلك المكمل واستقامة ذلك التصوير المعدّل لا يقع منه الا ما هو عين مراد الله عز وجل وذلك مقتضى طبيعته وتعديل فطرته المشار اليه فى قوله تعالى يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار اى يكاد يكون قبل التكوين يكاد يعلم قبل التعليم يكاد ينطق بالوحى قبل أن يوحى اليه وهكذا سائر جهات الكمالات الكونية والقرءان الشريف شرح ما اشرنا اليه على جهة الاجمال لان الروح الذى هو من امر الله هو القلم الذى كتب فى اللوح باذن الله كل ما كان وما يكون وما هو كائن وهو عقله صلى الله عليه واله وهو القرءان قال تعالى مشيراً الى ذلك لاهل التعرّف منه وكذلك اوحينا اليك رُوحاً من امرنا ما كنت

تدرى ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا و
انك لتهدى الى صراطٍ مستقيم فاخبر سبحانه انه اوحى الى نبيه صلى الله عليه و
اله روحاً من امره وهو القلم وهو الملك اى العقل الكلّى وما كان يعلم ما
الكتاب ولا الايمان قبله اى قبل القراء كما قال تعالى ما كنت تعلمها انت ولا
قومك من قبل هذا اى القراء وهو الملك اى الروح من امر الله يعنى العقل
فالعقل هو الروح الذى هو من امر الله وهو عقل النبي صلى الله عليه واله وهو
القراءان فالقراءان طبعه و خلقه لانه نور واحد يسمّى بكلّ ما ذكرنا وبغير ما
ذكرنا ويظهر بكل طورٍ من أطواره فالقراءان شرح خلقه وطبيعته عليه السلام .

وقوله : «دَوْنُ الْكِتَابِ» ليس بصحيح لان الكتاب هو القراءان واما يفرق
بينهما بالاعتبار فمن حيث كون الكلمات محدثة هو كلام ومن حيث كون
المحدث متلوّاً هو قراءانٌ ومن حيث كونه محفوظاً فى شيء هو كتاب كما قال
تعالى انه لقراءان كريم فى كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون .

وقوله : «والفرق بينهما اى بين القراءان والكتاب كالفرق بين ادم و
عيسى عليهما السلام» يريد انّ القراءان لا يتعيّن ولا يتشخّص بخلاف الكتاب فانه
متشخّص ظاهر يدر كه كل احد وقد قدّمنا انّ الحقّ انهما شيء واحد تختلف
اسماؤه باختلاف احواله ويريد ان الفرق بينهما كالفرق بين ادم وعيسى عليهما
السلام والتشبيه فى الفرق يقتضى ان يكون ادم اشرف من عيسى عليهما السلام
على فرض ارادته من ضمير خلقه يعود الى عيسى عليه السلام لكون خلق ادم
عليه السلام من ترابٍ معلوماً ولقوله تعالى فى حق عيسى عليه السلام اذا قضى
امراً فأتّما يقول له كن فيكون ويعلمه الكتاب والحكمة الاية ، ويشهد لهذا
ظاهر قوله «والمخلوق باليدين» يعنى يدى قدرته فى باب التشرىف بمعنى انه
شرفه اى ادم حتى انه خلقه بيديّه ليس كالموجود بحرفين اللّذَيْن هما بمنزلة
اصبعين اقلّ من اليدين فيستفاد من هذا ونحوه انّ ادم كالقراءان وعيسى
كالكتاب وقد ذكر اشرفيّة القراءان على الكتاب فيكون ادم اشرف من عيسى و
يؤيد هذا قوله ومن زعم خلاف ذلك اى خلاف انّ المخلوق باليدين كادم

اشرف من الموجود بحرفين كعيسى فقد اخطأ لأن المسلمين متفقون على ان عيسى افضل من ادم بلا خلاف بين احد من الفريقين و لم يوجد لاحد من المسلمين و لا غيرهم قول بان ادم افضل لتصرف قوله فقد اخطأ اليه و اذا نظرنا الى قوله و ادم كتاب الله المكتوب بيدى قدرته و استشهاده بما ينسب لامير المؤمنين عليه السلام من قوله :

وانت الكتاب المبين الذى

باحرففه يظهر المضمّر

و الى قوله فى عيسى عليه السلام «و عيسى قوله الحاصل بامرّه و كلمته القاها الى مريم و روح منه» دلّ على عكس المعنى السابق فانّ القول و القراء ان اشرف من الكتاب فيكون عيسى اشرف من ادم الاّ أنّ فهم هذا المعنى من كلامه مرجوح لان احداً لم يقل بانّ آدم اشرف من عيسى ليصح قوله «و من زعم خلاف ذلك فقد اخطأ» و يؤيد الثانى قوله فى حق ادم المخلوق باليدين فان ما ينسب اليه الخلق خصوصاً على طريقة المصنف فانه مفضول مرجوح و قوله فى حق عيسى عليه السلام الموجود بحرفين فانه فاضل راجح لانه نسب اليه الوجود فعبارته و ان كانت ظاهرة فى المعنى الاول الاّ انها محتملة للثانى فيكون كلامه مضطرباً و مأخذ دليله على الاحتمالين مدخول فانّ توهم الشمول فى ادم لا يستلزم الاشرفيّة و معارض بمحمد صلّى الله عليه و اله و عيسى من اولى العزم و فى ادم نزلت و لم نجد له عزماً و لارادة الكاف و النون من اليدين و ضمير خلقه عائد الى ادم الذى هو اقرب فيكون هو الموجود بالامر فكما يجوز ان يكون بالحرفين عيسى يجوز ان يكون ادم و كما يحتمل الحرفان كن يحتمل اليدان كن .

قال : قاعدة مشرقيّة المتكلّم من قام به الكلام و الكاتب من اوجد الكلام اى الكتاب و لكل منهما مراتب فكلّ كتاب كلام من وجه و كل كلام ايضاً كتاب من وجه آخر اذ كل متكلم كاتب بوجه و كل كاتب متكلم ايضاً بوجه

مثال ذلك في الشاهد الانسان اذا تكلم بكلام في المعهود وقد صدرت عن نفسه في الواح صدره و منازل اصواته و مخارج حروفه صوراً و اشكال حرفية و هيئات فنفسه ممن اوجد الكلام فيكون كاتباً بقلم قدرته في لوح نفسه بفتح الفاء ثم في منازل اصواته و شخصه ممن قام به الكلام فيكون متكلماً فاجعل ذلك مقياساً لما فوقه و كن من الناصحين المصلحين و لاتكن من المتخاصمين .
اقول : قوله المتكلم «من قام به الكلام» ما يريد به فان القيام يراد به اذا أُطلق احد معاني اربعة :

احدها قيام الصدور كقيام نور الشمس بالشمس و معناه قيام الشيء بايجاد موجد به بحيث لا يتحقق في مدة اكثر من مدة ايجاده و ذلك كنور الشمس و كالصورة في المرآة .

و ثانيها قيام الظهور كقيام الكسر بالانكسار فان الكسر سابق بالذات و لكنه لا يمكن ظهوره في الاعدان الا بالانكسار لان الانكسار هو قبول الكسر للايجاد و لهذا قيل الكسر وجد اولاً و بالذات و الانكسار وجد ثانياً و بالعرض .
و ثالثها قيام التحقق كقيام الانكسار بالكسر بمعنى انه لا يتحقق لا في الخارج و لا في الذهن الا مسبقاً بالكسر لانه انفعال الكسر لفعل الفاعل اذ لاتعقل الصفة قبل الموصوف و قد نطلق على هذا اَعْنَى الْقِيَامِ الثَّالِثِ الْقِيَامَ الرُّكْنِيَّ بِمَعْنَى أَنَّ الْانْكَسَارَ فِي الْحَقِيقَةِ مَادَّةٌ مِنْ نَفْسِ الْكَسْرِ مِنْ حَيْثُ هُوَ هُوَ لَا مِنْ حَيْثُ فَعَلَ الْكَاسِرَ وَ ذَلِكَ كَقِيَامِ السَّرِيرِ بِالْخَشْبِ قِيَاماً رُكْنِيّاً لِأَنَّ الْخَشْبَ هُوَ رُكْنُهُ الْأَعْظَمُ الَّذِي تَقَوَّمُ بِهِ وَ الرُّكْنُ الثَّانِي الْأَسْفَلُ الْآيسِرُ هُوَ الصُّورَةُ فَلَيْسَ أَنْ تَقُولَ أَنَّهُ تَقَوَّمُ بِالْخَشْبِ التَّقَوُّمَ الرُّكْنِيَّ وَ أَنْ تَقُولَ أَنَّهُ تَقَوَّمُ بِالْخَشْبِ تَقَوُّمَ التَّحَقُّقِ .

و رابعها تقوّم عروض كتقوّم الصبغ بالثوب فهذا التقوّم الذي ذكره المصنّف ايّها و الظاهر من سياق كلامه حيث جعل الكاتب من اوجد الكلام ان مراده بهذا التقوّم في قوله المتكلم من قام به الكلام هو قيام العروض المسمّى بالحلول في قولهم العرض هو الحال في المتحيّز لانه لو اراد ان المتكلم من قام

به الكلام قيام صدور لكان معناه مَنْ اوجد الكلام فلا يكون فرق بين المتكلم والكاتب فعلى تفسيره يكون الله قد قام به كلامه اى حلّ فى ذاته فيكون محلاً لغيره لان كلامه غيره اذ لا يريد انّ المتكلم مَنْ حلّ به المتكلم على ان المسلمين اجمعوا على انّه متكلم عزّ وجل من قوله تعالى و كلم الله موسى تكليماً فسُمي متكلماً بما اوجد من كلامه لموسى فى الشجرة اى بما انطقها به من كلامه و يلزم على مراده ان يكون الله سبحانه كتاباً لانّ الكتاب هو الذى يقوم به الكلام والمعانى والنقوش كما تقدم ولو اراد هو او غيره ان الله سبحانه هو الذى احدث الكلام بالشجرة لموسى عليه السلام كانت الشجرة كتاباً لما اقام فيها من كلامه فالمُكَلِّم موسى من الشجرة من هو فان كان المتكلم من قام به الكلام فالشجرة هى المتكلم وان كان المتكلم هو مَنْ احدث الكلام فالتكلم هو الله سبحانه لانه خلق ما نطقت به الشجرة وانطقها بما خلق فيها من كلامه وبذلك وصف نفسه بكونه متكلماً لانه احدث الكلام وعن ابى بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لم يزل الله جل اسمه عالماً بذاته ولا معلوم ولم يزل قادراً بذاته ولا مقدور قلتُ جعلتُ فداك فلم يزل متكلماً قال الكلام حدث كان الله عز وجل وليس بمتكلم ثم احدث الكلام هـ. اقول سمّاهُ متكلماً بما احدث من الكلام وهذا ظاهر.

وقوله «و الكاتب من اوجد الكلام» اى الكتاب يرد عليه مثل ما ورد على ما قبله فان الكاتب مَنْ اثبت شيئاً فى شىء فيصدق على من اثبت المعانى فى العقول والرقائق فى الارواح والصُّور الجوهرية فى النفوس والصور الشَّبَحِيَّة فى الاجسام والاجسام فى المكان والزمان والالفاظ فى الهواء والنقوش فى الاجسام والجسمانيات فاذا اردنا تصحيح كلامه فلا بدّ اِمّا من تقدير مضافٍ مثل الكاتب مَنْ اوجد صور الكلام فى شىء مع تضمين اوجد معنى وضع ونقش او ارادة المتكلم من الكاتب وهذا لا يصح فى مقام التقسيم واما اذا قال مَنْ اوجد الكلام فهو المتكلم فكلامه اذا عكس صحّ فى المتكلم فانه هو من اوجد الكلام و اذا من قام به الكلام لا يصح ان يكون متكلماً ولا كاتباً واما يصحّ ان يكون

كِتَاباً لَانِ الْكِتَابُ هُوَ الَّذِي قَامَ بِهِ الْكَلَامُ أَمَّا بِصُورَتِهِ كَالْهَوَاءِ وَالْقُوَّةِ السَّامِعَةِ وَ
 أَمَّا بِصُورَتِهِ وَنَقْشِهِ كَالْقَرَّاطِيسِ وَالْأَلْوَاكِ وَقَوْلِهِ وَلِكُلِّ مِنْهُمَا مَرَاتِبٌ أَيْ لِكُلِّ
 وَاحِدٍ مِنَ الْكَلَامِ وَالْكِتَابِ مَرَاتِبٌ يُسَمَّى كُلُّ وَاحِدٍ بِاعْتِبَارِ مَرْتَبَتِهِ بِاسْمٍ مَعَ اتِّحَادِ
 أَصْلِهِمَا فَلِحَازِ الْفَيْضَانِ يُسَمَّى كَلَاماً وَبِلِحَازِ قِيَامِ الْفَائِضِ بِشَيْءٍ يُسَمَّى كِتَاباً
 فَكُلُّ كِتَابٍ بِاعْتِبَارِ تَقْوَمِهِ بِإِفَاضَةٍ فَاعِلُهُ تَقْوَمٌ صَدُورِ كَلَامٍ وَكُلُّ كَلَامٍ بِاعْتِبَارِ
 تَقْوَمِهِ فِي مَكَانِهِ تَقْوَمٌ عَرُوضِ كِتَابٍ فَيَكُونُ كُلُّ مُحَدِّثٍ مِنْ حَيْثُ هُوَ مُفِيضٌ
 مُتَكَلِّماً وَمِنْ حَيْثُ هُوَ وَاضِعٌ ذَلِكَ الْمَفَاضِ فِي مُحَلٍّ كَاتِباً وَهَذَا عَلَى مَا اعْتَبَرْنَاهُ
 لَا عَلَى مَا اعْتَبَرَهُ الْمُصَنِّفُ كَمَا يَبِينُ قَبْلَ وَيَأْتِي فِي مِثَالِهِ مَنْ أَنَّ الْكَاتِبَ هُوَ مَنْ
 أَوْجَدَ الْكَلَامَ وَقَدْ يَبِينُ لَكَ أَنَّ مَنْ قَامَ بِهِ الْكَلَامُ قِيَامَ صَدُورِ هُوَ الْمُتَكَلِّمُ وَهُوَ الَّذِي
 أَوْجَدَ الْكَلَامَ وَلِهَذَا وَرَدَ فِي شَأْنِ الْقَلَمِ أَنَّهُ كَتَبَ فِي اللَّوْحِ مَا كَانَ وَمَا يَكُونُ
 فَسُمِّيَ كَاتِباً بِاعْتِبَارِ مَا اثْبَتَ فِي اللَّوْحِ وَوَرَدَ ثُمَّ خَتَمَ عَلَى فَمِهِ فَلَا يَنْطِقُ أَبَدًا وَ
 الْخَتَمُ عَلَى الْفَمِ وَعَدَمُ النَّطْقِ لِلْمُتَكَلِّمِ لَا لِلْكَاتِبِ وَذَلِكَ بِاعْتِبَارِ إِفَاضَتِهِ لِمَا كَتَبَ
 فِي اللَّوْحِ وَقَدْ قَالَ فِي حَقِّ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا
 وَحْيٌ يُوحَى فَنَسَبَ إِلَيْهِ لَوَازِمَ التَّكَلُّمِ دُونَ الْكِتَابَةِ وَمَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ تَمَثِيلَ
 يُوجِّهُهُ عَلَى اعْتِبَارِهِ وَمَعَ ذَلِكَ لَا يَنَافِي مَا ذَكَرْنَاهُ.

فَقَوْلُهُ «وَقَدْ صَدَرَتْ عَنْ نَفْسِهِ، إِلَى آخِرِهِ» بِاعْتِبَارِ كَوْنِ الصَّادِرِ وَاقِعاً
 بِصُورِهِ فِي الْوَاكِ صَدْرُهُ تَكُونُ تِلْكَ الْأَوَاكِ كِتَاباً وَاثْبَاتُ تِلْكَ الصُّوَرِ فِيهَا كِتَابَةٌ
 وَكَذَلِكَ تِلْكَ الْأَصْوَاتُ الْمُقَطَّعَةُ فِي مَرَاتِبِ أَصْوَاتِهِ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهَا مَنْقُوشَةً فِيهَا
 كَالَّتِي فِي الْحَلْقِ وَالْفَمِ وَالْخَارِجِ الْقَائِمِ فِي الْهَوَاءِ عَلَى نَحْوِ مَا ذَكَرَ نَفْسُهُ
 بِسُكُونِ الْفَاءِ مِمَّنْ أَوْجَدَ الْكَلَامَ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ فَائِضاً يَكُونُ مُتَكَلِّماً لَا يَجَادُهُ
 الْكَلَامُ وَنَطْقُهُ بِهِ وَبِعَتِبَارِ اثْبَاتِهِ فِي لَوْحِ نَفْسِهِ بِفَتْحِ الْفَاءِ أَيْ الْهَوَاءِ الْمَمْتَدِّ مِنْ
 جَوْفِهِ إِلَى الْهَوَاءِ الْخَارِجِيِّ فِي مَنَازِلِ صَوْتِهِ يَكُونُ كَاتِباً.

وَقَوْلُهُ «وَشَخْصُهُ مِمَّنْ قَامَ بِهِ الْكَلَامُ، الْخ» فِيهِ مَا قُلْنَا مِنْ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْقِيَامِ
 هُوَ الْحُلُولُ فَيَكُونُ الشَّخْصُ كِتَاباً لَا كَاتِباً وَلَا مُتَكَلِّماً.

وَقَوْلُهُ «فَاجْعَلْ ذَلِكَ مَقْيَاساً لِمَا فَوْقَهُ» فِيهِ مَا قُلْنَا مِنْ أَنَّهُ إِذَا قَسْنَا عَلَيْهِ

الواجب لزوم مع التشبيه بالخلق أنّه انما سُمّي سبحانه بمتكلم لانه ممن قام به الكلام والكلام عند هؤلاء الجماعة اصحاب وحدة الوجود هو ذاته كما ذكره الملا محسن في انوار الحكمة ويسمى ايضاً كاتباً لانه اوجد الكلام واما عندنا فقد عافانا الله سبحانه وله الحمد ممّا ابتلى به هؤلاء فنقول لا يكون شيء من الخلق مقياساً لشيء من الحق تعالى وما يوجد في خلقه فهو آية معرفته والكلام حادث والمتكلم من اوجد الكلام وهو تعالى متكلم لانه احدث كلامه في ما شاء وكلم به من شاء كيف شاء فلا تجعل للشاهد مقياساً للواجب في شيء واما ما ارى الخلق من آياته في الافاق وفي انفسهم فهو آيات معرفته ولا كذلك قياس المصنّف لانه يقيس ذات العبد فيما ينسب اليها ويطلب نظيره فيما ينسبه الى ذات الرب سبحانه عما يشركون .

قال : قاعدة عرشية كل معقول الوجود فهو عاقل ايضاً بل كل صورة ادراكية سواء كانت معقولة او محسوسة فهي متحدة الوجود مع مدركها وبرهانه الفاضل من عند الله هو ان كل صورة ادراكية لها ضرب من التجرد عن المادة وان كانت حسية مثلاً فوجودها في نفسه وكونها محسوسة شيء واحد لا تغاير فيه اصلاً ولا يمكن أن يفرض لتلك الصورة المخصوصة نحو من الوجود لم تكن هي بحسبه محسوسة .

اقول : يريد في هذه القاعدة يقرر مسئلة قد ملأ كتبه منها وهي اتحاد العاقل بالمعقول وتجرى في اتحاد الحاس بالمحسوس والفاعل التام بالمفعول وهي مسئلة عويصة على اذهانهم والشبهة دخلت عليهم من دعوى أنّ وجودها ادراكي ولهذه اذا سلّمت انما يلزم منها اتحاد العقل بالمعقول على توجيه نذكره والباب الذي دخلت عليهم منه الشبهة توهم أنّ العاقل يعقل غيره بنفس ذاته كما يسمع بذاته ويرى بذاته وقد بيّنا فيما تقدّم ان الادراك معنى فعلى لان السمع الذي هو الذات وكذا البصر والعلم المعبر عنه بالعقل هو الذات فسمّه باسمه الحق وهو الذات ثم انظر هل تقدر ان تنسب اليه ادراك مسموع او مرئى او معلوم لانه تعالى انما هو هو فلا مسموع ولا مبصر ولا مدرك فاذا وجد

المسموع والمبصر والمُدْرَك حَصَلَ الإِشْرَاقُ بِهَا وَهُوَ الوجودُ الإدْرَاقِيّ التَّسْبِيّ وَهُوَ ظُهُورُ المَدْرَكِ بِكسرِ الرَاءِ بِالمَدْرَكِ بفتحِ الرَاءِ وَالظُّهُورُ اثْرُ الظَّاهِرِ فَالِاتِّحَادُ فِي الظُّهُورِ إِذْ لَيْسَ لِلْمَدْرَكِ بفتحِ الرَاءِ حَقِيقَةُ غَيْرِ الظُّهُورِ إِذْ هُوَ الظُّهُورُ بِهِ لَأنَّ مَادَّتَهُ ذَلِكَ الطَّائِرُ الْمُتَجَدِّدُ الَّذِي هُوَ تَأْكِيدُ الفِعْلِ وَصُورَتُهُ ظِلُّ هَيْئَةِ الفِعْلِ كَمَا أَنَّ صُورَةَ الْكِتَابَةِ ظِلُّ هَيْئَةِ حَرَكَةِ يَدِ الْكَاتِبِ لَيْسَتْ هِيَ يَدُ الْكَاتِبِ وَلَا ذَاتُ الْكَاتِبِ وَإِنَّمَا يُحْدِثُهَا الْكَاتِبُ عِنْدَ ارَادَةِ الْكِتَابَةِ بِنَفْسِهَا كَذَلِكَ الوجودُ الإدْرَاقِيّ لَيْسَ هُوَ نَفْسُ الفِعْلِ وَلَا ذَاتُ الْفَاعِلِ وَكَلَامُ الْمُصَنِّفِ يُلْزَمُ مِنْهُ أَنَّ تَكُونَ هَيْئَةُ الْكِتَابَةِ الْقَائِمَةُ فِي الْقُرْطَاسِ الَّتِي هِيَ بِمَنْزِلَةِ الصُّورَةِ الْمَعْقُولَةِ هِيَ نَفْسُ حَرَكَةِ يَدِ الْكَاتِبِ وَنَفْسُ يَدِ الْكَاتِبِ بَلْ نَفْسُ الْكَاتِبِ وَمَعَ هَذَا كُلِّهِ يَدَّعِي أَنَّ بَرَهَانَ مَا ذَكَرَهُ فَائِضٌ عَنِ اللَّهِ سَبْحَانَهُ اخْذَهُ مِنَ الْآيَاتِ الْإِفَاقِيَّةِ وَالْإِنْفِيسِيَّةِ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى .

وَقَوْلُهُ «كُلُّ مَعْقُولٍ الوجودُ فَهُوَ عَاقِلٌ أَيْضاً» يَدْخُلُ فِيهِ كُلُّ مَعْلُومٍ لِيَصِحَّ لِلْمُصَنِّفِ قَوْلُهُ بِسَيْطِ الْحَقِيقَةِ كُلِّ الْأَشْيَاءِ لِأَنَّهُ إِذَا خَصَّصَ الْمَعْقُولَ بِالْمَجْرَدِ عَنِ الْمَوَادِّ لَمْ يَبْقَ عِنْدَهُ شَيْءٌ إِذْ كُلُّ مَخْلُوقٍ مِنْ مَادَّةٍ خَلَقَهُ خَالِقُهُ تَعَالَى وَإِنَّمَا مَعْنَى أَنَّهُ خَلَقَهَا لَا مِنْ شَيْءٍ أَيْ لَا مِنْ شَيْءٍ مَعَهُ قَدِيمٍ لِأَنَّ مَعْنَاهُ أَنَّهُ خَلَقَهُ لَا مِنْ مَادَّةٍ وَلَوْ سَكَنَّا عَنْ هَذَا لَزِمَهُ أَنَّ بِسَيْطِ الْحَقِيقَةِ بَعْضُ الْأَشْيَاءِ لِأَنَّ الْمَادِّيَّاتِ مِنَ الْأَشْيَاءِ مَعَ أَنَّهُ آخِرُجَهَا مِنَ الْإِتِّحَادِ وَلَوْ سَكَنَّا عَنْهُ أَيْضاً لَزِمَهُ أَنَّ الْأَشْيَاءَ الْمَجْرَدَةَ هِيَ الَّتِي مَعَهُ فِي صَقْعِهِ فِي أَزْلِهِ فَهُوَ كُلُّهَا لِبَسَاطَتِهَا وَلَا يُلْزَمُ التَّرْكِيبُ وَالتَّغْيِيرُ بِالْمَتَبَايِنَاتِ لِأَنَّهُمَا فِي أَنْفُسِهَا مَجْرَدَةٌ وَأَمَّا الْمَادِّيَّاتُ فَلِكُونُهَا خَارِجَةً عَنِ صَقْعِهِ وَوَاقِعَةً فِي الْإِمْكَانِ لَمْ يَصِحَّ اتِّحَادُهَا بِهِ فَلَا تَكُونُ مَعْلُومَةً لَهُ لِأَنَّ الْمَعْلُومَ الْحَادِثَ بِجَمِيعِ أَقْسَامِهِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ وَجُودُهُ إِدْرَاقِيّاً لِأَنَّهُ غَايَةُ الفِعْلِ فَلَا يَنْقُصُ فِي تَحَقُّقِهِ بِالْفِعْلِ عَنْ كَوْنِ تَحَقُّقِهِ إِدْرَاقِيّاً فَإِذَا لَمْ تَكُنْ بِذَاتِهَا مَعْلُومَةً لَهُ لَمْ تَكُنْ مَفْعُولَةً لَهُ قَالَ الْمَلَّا مُحْسِنٌ فِي رِسَالَةِ الْعِلْمِ الَّتِي وَضَعَهَا لِابْنِهِ عِلْمَ الْهُدَى أَعْلَمُ أَنَّ الْعَالَمِيَّةَ وَالْمَعْلُومِيَّةَ هُمَا عَيْنُ الْفَاعِلِيَّةِ وَالْمَفْعُولِيَّةِ أَوْ لَا زَمَتَانِ لَهُمَا لِأَنَّ الْعِلْمَ عِبَارَةٌ عَنِ حَصُولِ الْمَعْلُومِ لِلْعَالَمِ وَلَيْسَتْ الْفَاعِلِيَّةُ أَيْضاً إِلَّا حَصُولُ الْمَفْعُولِ

للفاعل او تحصيل الفاعل للمفعول فانك اذا تصورت صورة فى نفسك فعين
تصورك اياها عين حصولها لك و عين علمك بها و تصوّرُك اياها ليس الا انشاؤك
لها فى ذاتك و ابداءها اياها مع اّتك لست مستقلاًّ لها فى هذا الانشاء و الابداء بل
انت محلّ لها و اّما يفيض عليك مما فوقك حين حصول شرائطها فيك و
استعدادك لها فلو كان الانشاء منك بالاستقلال لكان اولى بان يكون علماً لك بها
انتهى ، فاذا كان عندهم ان العالمية عين الفاعلية و المعلومية عين المفعولية
دارت المعلومية مدار المفعولية و جوداً و عدماً فيلزم اّما معقولية الماديات او
عدم مفعوليتها و اعتبار الوسائط فى الماديات فى المعلومية و المفعولية دون
المجردات يلزم منه اختلاف نسبة الذات الحق تعالى الى بعض الاشياء و هذه
صفة الخلق على ان المصنّف لا يفرق بين الوجودات فكيف جعل هنا بعضها
معقولاً كالمجردات و بعضها غير معقول كالماديات فيلزمه ان يكون بعض
الوجودات مجردة و بعضها مادّية فلا يصح قوله بكون الوجود صادقاً على جميع
افراده بالاشتراك المعنوى فمرة قال هكذا و مرة قال انّ الحقّ و جودات الاشياء
مما شابهها من النقائص و الاعدام ليس لذاتها و اّما هى عوارض مراتب تنزلاته و
ذاته بريئة من هذه الاعدام و النقائص و مرة قال انّ ما كان منها معقول الوجود
فهو متحد بالعقل المعبود تعالى و ما كان مادياً فلا و مرة قال تفريعاً على هذه
القواعد القاعدات انّ بسيط الحقيقة كلّ الاشياء و الاّ لزم تركبها من وجود و عدم
و مرة قال الاّ ما كان من النقائص و الاعدام يعنى ان بسيط الحقيقة لا يسلب عنه
شئ الاّ ما كان من نحو النقائص و الاعدام و كلّ هذه المناقضات و
الاضطرابات منشأها القول بوحدة الوجود و انا اقول للمصنّف لا يتعب نفسه
فانه ان صعد السماء او نزل الارض او قتل نفسه او غير ذلك لا يكون ربّاً و
لا يكون قديماً و لا اصل له فى الازل ابدأ و لا يقبل منه الاّ من كان يريد هذه
المرتبة و هم معه مثل ما قيل فى ذم ابى الحسين الجزّار :

إنّ تاه جزّارُكم عليكم بفطنةٍ فى الورى و كئيسٍ

فليس يرجوه غير كلبٍ وليس يخشاه غير تيسٍ

و ايضاً قوله «فهو عاقل ايضاً» يشير به الى دليل الاتحاد من انا اذا لم نقل بالاتحاد
لزم امر محال فقال في بيان لزوم المحال في كتابه المشاعر لانا اذا نظرنا الى
الصورة العقلية ولاحظناها وقطعنا النظر فهل هي في تلك الملاحظة معقولة و الا
لم يكن نحو وجودها بعينها معقوليتها بل كانت معقولة بالقوة لا بالفعل والمقدّر
خلاف هذا وهو ان وجودها بعينه معقوليتها وان كانت تلك الملاحظة اياها التي
هي تكون مع قطع النظر الى ما سواه معقولة فهي لا محالة في تلك الملاحظة
عاقلة ايضاً اذ المعقولة لا يتصور حصولها بدون العاقلية كما هو شأن المتضائفين
و حيث فرضنا وجودها مجردة عما عداها فتكون معقولة لذاتها ثم المفروض
اولاً ان هنا ذاتاً تعقل الاشياء المعقولة له و لزم من البرهان ان معقولاتها متحدة
مع من يعقلها وليس الا الذي فرضناه انتهى، ويريد انا اذا نظرنا الى الصورة
المعقولة لم نجد منها الا كونها معقولة لعاقلها لانها هي حظها من التحقق فتكون
هي بذلك عاقلة اذ كونها معقولة لا ينفك عن عاقل لها كما هو شأن سائر
المتضائفات وهذا في حال قطع النظر عن عاقلها وانما فهمنا العاقلية من
المعقولة فلولا تحقق الاتحاد لمفهمنا العاقلية من المعقولة مع قطع النظر عن
عاقلة عاقلها و اقول اذا تأملت هذا الكلام وجدته مغالطة خفي التخلص منها
على المصنّف وعلى اهل الاتحاد و بيان التخلص منها هو ان فهمك العاقلة انما
هو لاجل مأخذ الاشتقاق بمعنى ان تحقق المعقولة مأخوذ فيه لحاظ العاقلة
كالابوة والبنوة فان تحقق كل منهما مأخوذ فيه لحاظ الاخر ولكن كما لا تتحد
الابوة بالبنوة مع اخذ لحاظ احدهما في تسمية الاخر بل الابوة منسوبة للاب و
البنوة منسوبة للابن ليس بينهما اتحاد وانما اعتبر لحاظ الجهة الملازمة يعنى ان
جهة الاب الى الابن دون غيرها من جهات الاب جعلت صفة لجهة الابن الى
الاب في اخذها لجهة الابن و جعلت جهة الابن الى الاب صفة لجهة الاب في
اخذها لجهة الاب فالابوة صفة الاب الموصوفة بجهة الابن والبنوة صفة الابن

الموصوفة بجهة الاب كالضارب صفة لزيد باعتبار فعله الموصوف بالضرب و ليس صفة لذات زيد فالابوة مركبة من صفة هي جهة الابن و موصوف هي جهة الاب و البتوة مركبة من صفة هي جهة الاب و موصوف هو جهة الابن و ليس بينهما اتحاد بل الابوة غير البتوة كذلك المعقولة و العاقلة فان المعقولة التي هي صفة الصورة المعقولة لحظ في الاتصاف بها تعقل عاقلها و هو فعل العاقل و العاقلة التي هي صفة فعلية للعاقل كذلك فالصورة في نفسها هيئة المحدث و المتصور لها اما بان انتزعها من صاحبها او اخترعها لصاحبها و على كل حال هي صفة غير العاقل لها اما في التسمية فاخذ فيها هيئة تعقل عاقلها كما قلنا في المتضايين بل هذان متضايان و اما في الذات فلان الصورة لم يكن لها تحقق في التقدير الا هيئة تعقل عاقلها لانها عبارة عن ظهوره بها اي عبارة عن تعقله لها فحيث قام الدليل القطعي على انها ممكنة و كل ممكن زوج تركيبي و جب ان تكون الصورة المعقولة مركبة من مادة هي هيئة صاحبها سواء كانت منتزعة من موجود ام مخترعة لما يوجد و من صورة هي هيئة محلها الذي هو الخيال او النفس او ما يشابه ذلك لان الصورة المعقولة لا بد لها من محل تقوم فيه كالصورة في المرأة فان محلها زوجة المرأة بما هي عليه من بياض و صفاء و كبر و استقامة و اضدادها فالمصنف فيما هو فيه لا بد له ان يجعل للصورة التي فرض ان عاقلها هو الحق سبحانه محلاً اما ذاته او علمه ان فرضه غير ذاته او شيئاً خارج ذاته و الحاصل لا بد للصورة المعقولة من محل تقوم به و هيئته كما قلنا في زوجة المرأة هي صورتها فلا بد للصورة المعقولة ان كانت ممكنة من مادة و صورة فمادتها نفس ظهوره بها و هو تعقله لها و صورتها محلها منه و كل هذه المراتب لم تكن نفس العاقل اذ غاية ما يسامح فيه ان يقال هي ظهوره بها و ليس ظهوره بها ذاته لانه كان قبل ان يتعقلها فلما تعقلها اتحدت به كيف يكون و قبل ذلك تكون حاله مغايرة لحال الاتحاد و ايضا اذا تعددت الصور المعقولات و هي لا شك انها لمتعددة من الحوادث متغايرة و جب ان تكون كل صورة معقولة بما هي به هي من التعدد و التمايز و اعتبار التعدد و التغير ينافي

الاتحاد واعتبار الاتحاد ينافى ما هي عليه اذ لا يتعقل المختلف بغير الاختلاف و
 الا كان المتعقل غيره ألا ترى ان نور الشمس الواقع على الزجاجات المختلفة
 الالوان لا يكون ما في الزجاجات وما انعكس عن كل منها متحداً بنور الشمس
 الواقع عليها لافي لونه ولا وحدته ولا في اوضاع ما فيها ولا المنعكس عنها وان
 كان نور الشمس واحداً و باشراق واحد بل وجب التعدد والاختلاف لاختلاف
 القوابل والاوضاع على ان نور الشمس الذي هو بمنزلة تعقل العاقل للصورة و
 ان جوّزنا كونه في ظاهر النظر متحداً بالواقع على الزجاجات او بالمنعكس عنه
 لا يكون متحداً بالشمس وكيف يتحد ما في السماء الرابعة بما في الأرض وإن
 عوّل الى مفاهيم الالفاظ الاشتقاقية فليس في معرفتها معرفة الحق ولا صفاته
 لانه عز وجل هو و صفاته ليس من الالفاظ ولا مفاهيمها وإنما نتكلم في
 الموجود في الخارج المتحقق في نفسه قبل ان نتكلم وقبل أن نفهم الاترى
 المصنّف كيف استدلل على كون الصورة المعقولة عاقلة أنك اذا لحظتها مع قطع
 النظر عن عاقلها انها تكون عاقلة اذ لا يتصور معقول بدون تصوّر عاقل له فلاجل
 انّ ملاحظتها من حيث هي معقولة تستلزم حضور عاقل لها في ذهن ملاحظها
 تكون عاقلة لحضور عاقل لها ولاجل فهم كونها عاقلة يكون وجود عاقلها
 وجودها والآ لمافهم من نفس وجودها العاقلية فانظر كيف هذا الاستدلال الذي
 يزعم انه فائض من الله تعالى ولادرى هل يريد انه فائض من الذات البحت ام
 من فعله وهذا البرهان الذي ذكره هو قوله «ان كل صورة ادراكية لها ضرب من
 التجرد عن المادّة وان كانت حسية مثلاً فوجودها في نفسه و كونها محسوسة
 شيء واحد لا تغاير فيه اصلاً» اقول: امّا كون وجودها من حيث هي مدرّكة و
 كونها معقولة وكذلك المحسوسة من حيث الاحساس شيئاً واحداً فظاهر من
 حيث ان وجودها ظهور المدرك لها بها و أمّا ان ظهور الشيء بشيء هو نفس
 ذلك الظاهر فشيء لا يوجد في الاذهان ولا في نفس الامر ولا في الخارج بل
 الموجود فيها خلاف ذلك والله الحق سبحانه لا يفيض عنه الا الحق والله يقول
 الحق وهو يهدى السبيل .

و قوله «و لا يمكن ان يفرض لتلك الصورة المخصوصة نحو من الوجود لم تكن هي بحسبه محسوسة فيه» انه لا يقول به الا فيما فيه نحو من التجرد و اما الماديات فانه يقول ان لها نحواً من الوجود لم تكن هي به محسوسة و نحن نمنع التفاوت في خلق الرحمن فان الماديات ان كان لها نحو من الوجود غير ما هي به معلومة كان للمجردات و الا فلا لان الصانع واحد و الصنع واحد و المصنوع واحد و هذا الكلام محكم قطعي كل من له معرفة بدليل الحكمة يقطع به و لا يخفى الا على اهل الظواهر و قد دلّ على هذا ادلة العقل و ادلة النقل بان الاشياء اتما تختلف في نسبها الى انفسها فتقرب منه تعالى بنسبة قوابلها و تبعد بنسبة قوابلها و كل ذلك نسبها الى ذاتها و اما هو تعالى فليس عنده قريب و لا بعيد لا في علمه بها و لا في ايجادها و لا في قيوميته لها و لا غير ذلك على انه ذكر في قاعدة حدوث العالم ان الوجود كما جاز ان يكون كيفاً او غيره من الاعراض فجاز ان يكون جوهرأً صورياً مادياً متجدد الذات و الهويّة انتهى، و نقول كما جاز ان يكون الوجود جوهرأً صورياً مادياً متجدد الذات و الهويّة جاز ان يكون للصورة المعقولة و المحسوسة نحو من الوجود مادى لم تكن به مدركة لان التعقل عنده لا يجريه في الماديات و اتما يجريه في المجردات و المعقولة و المحسوسة لا بد لها من نحو وجود مادى اما في محلها او في شيء من اركان ما تقوم به اذ لا يمكن ان تعقل الصورة لا في محل ولا لمتصور ولا على نوع التأليف لان الممكن المصنوع لا يكون الا هكذا خصوصاً الصور التي لا تتقوم بدون الحدود و الهندسة و الى هذا النحو قلنا اننا نمنع التفاوت في خلق الرحمن فارجع البصر هل ترى من فطور.

قال: لان وجودها وجود ادراكى لا كوجود السماء و الارض و غيرها في الخارج فان وجودها ليس وجوداً ادراكياً و لا ينالها الحس و لا العقل الا بالعرض و تبعيّة صورة ادراكية مطابقة لها فاذا كان الامر كذلك فنقول تلك الصورة المحسوسة التي وجودها نفس محسوسيتها لا يمكن ان يكون وجودها مبايناً لوجود الجوهر الحاس بها حتى يكون لها وجود و للجوهر الحاس وجود

آخر قد لحقتهما اضافة الحاسية و المحسوسية كما للاب و الابن اللذين هما ذاتان و وجوب كل منهما غير عارض الاضافة و قد يعقلان لا من جهة الابوة و النبوة لان ذلك ممتنع مثله فيما نحن فيه لان هذه الصورة الحسية ليست ممّا يتصوّر ان يكون لها وجود لا تكون هي بحسبه محسوسة فتكون ذاتها بذاتها غير محسوسة كالانسان الذى ليس فى وجود ذاته بذاته أباً و لكن صار بالعرض حالة اضافية تعرض لوجود ذاته بل ذات الصورة الحسية بذاتها محسوسة .

اقول : قوله «لان وجودها ادراكى» هو ما ذكرناه من أنّ وجود الصورة المعقولة ليس شيئاً غير ما هي به مدركة و معناه ان نفس وجودها ظهور عاقلها بها و ظهور عاقلها بها هو نفس تعقله لها و هذا ظاهر .

و قوله «لا كوجود السماء و الارض و غيرهما» يعنى به ان وجود الماديات بمادياتها و يرد على هذا انه يلزمه ان تكون وجودات الاشياء قديمة غير مخلوقة و انما صنعه تعالى لها كصنع البناء للجدار فان الحجارة و الطين لم تكن من صنعه و انما احدث الهيئة و المصنف هو و اتباعه قائلون بذلك كما ذكره فى سائر كتبه من ان وجودات الاشياء و ماهياتها ليست محدثة و انما الحادث افاضة الوجود عليها و قد تقدّم ما نقلنا عن صهره الملا محسن من الكلمات المكنونة و منه قوله : و سرّ السرّ القدر أنّ هذه الاعيان الناشئة ليست اموراً خارجيّة عن الحق بل هي نسب و شؤون ذاتية فلا يمكن ان تتغير عن حقائقها فانها حقائق ذاتيات و ذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل و التغير و التبديل و المزيد و النقصان فبهذا علم ان الحق لا يعين من نفسه شيئاً لشيء اصلاً صفة كان او فعلاً او حالاً او غير ذلك لان امره واحد كما انه واحد و امره الواحد عبارة عن تأثيره الذاتى الواحدانى بافاضة الوجود الواحد المنبسط على الممكنات القابلة له الظاهرة به المظهرة اياه متعدداً و متنوعاً مختلف الاحوال و الصفات بحسب ما اقتضته حقائقها الغير المجعولة المعينة فى عالم الازل انتهى ، و انما اكرّر كلماتهم لتأمل ايها الناظر فيها فى كل موضع و ان استلزم التطويل فاذا كانت حقائق كل شىء ذاتياته تعالى و هي غير مجعولة لا تقبل التغير و التبديل و هو تعالى لميعين

من نفسه شيئاً لشيء أصلاً بل هي متعينة في نفسها بنفسها ووجوداتها من وجوده وهي غير مجعولة بل هي باقية على تقدسها في ذواتها عن رذائل النقائص والاعدام والطبائع فما الذي صنع سبحانه وإي شيء أحدث إلا إفاضة الوجود وإرساله على تلك الأعيان الثابتة فإذا كان حاله تعالى عندهم هكذا فالسموات والأرضون وغيرهما لم يحدث منها شيئاً إلا كما يحدث البناء فلا تكون وجوداتها ادراكية فلا تتحد بوجود مدر كها وينبغي أن تكون الصور المعقولة أيضاً كذلك لأنها أيضاً بموجب كلامهم ليست وجوداتها ادراكية فلا تتحد وجودها بوجود مدر كها لا تسمع كلام الملا محسن أن الحق لا يعين من نفسه شيئاً لشيء أصلاً صفة كان أو فعلاً أو حالاً أو غير ذلك لأنهم إذا حكموا بكون ماهيات الأشياء وحقائقها كلها ذاتيات له غير مجعولة ولا فرق بين الذوات والصفات والأفعال والأحوال ووجوداتها من وجوده وهي غير مجعولة فالصور المعقولة من الأشياء لأنها ذات أو صفات أو أفعال أو أحوال فإن قالوا بان وجوداتها ادراكية كان قولهم أنه لا يعين من نفسه شيئاً لشيء أصلاً باطلاً لأنه أن لم يعين لها شيئاً كان لها نحو بل انحاء من الوجود لم تكن بها معقولة وإن كانت بها معقولة لأن تلك الأعيان والحقائق صور علمية له تعالى كما قاله في الوافي في باب السعادة والشقاوة فلا فرق بينها وبين السماء والأرض فعليه أن يجعل وجودها متحداً بوجود عاقلها العالم بها على أن الذي قام عليه الدليل القطعي من العقل والنقل والاجماع من المسلمين أن كل ما سوى الله حادث وكل حادث فهو بجميع أجزائه وما ينسب إليه أو يتقوم به فهو حادث ليس فيه شيء لم يكن بمخترع لا من شيء وكل شيء منها فهو قائم بامر الله الفعلي قيام صدور بامر المفعولي قيام تحقق فإي شيء من السواء مستثنى وإي شيء ليس بسوى الله تعالى لا يكون معقولاً له فنحو السماء والأرض إذا جعله غير ادراكي لزمه أنه غير مصنوع له وكونه غير مصنوع له تعالى يلتزمه ولا يبالى ولكن حكم الصور المعقولة حكمه في التفي والاثبات كما ذكرنا وقوله «ولا ينالها الحس ولا العقل إلا بالعرض وتبعية صورة إدراكية

مطابقة لها» قد ذكرنا سابقاً اتحاد العلم والمعلوم واشترنا الى دليله ولكن المصنف ذهب فيه الى رأى المشائين من حصر العلم فى الصور وجعل الذوات معلومةً بالعرض وهو قوله وتبعية صورة ادراكية مطابقة لها وقد يتنا العلم اذا كان هو الصورة فالصورة العلمية معلومة للعالم بنفسها ام بصورة اخرى فان كانت بصورة اخرى لزم التسلسل او الدور وان كانت معلومةً بنفسها فما الفرق بينها وبين زيد الذى هو ذو الصورة مع انهم يفسرون علمه تعالى بالاشياء انه عبارة عن حضور الاشياء وانكشافها فلا درى هل يرون ان الصور المعقولة حاضرة لديه دون الذوات الماديات ام الماديات غائبة عنه الا بصورة ادراكية مطابقة لها فكيف قال تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ام جميع الاشياء المجردة والمادية كلها لديه على حد واحد فى الحضور فان رأوا الوجه الاول جهلوه تعالى باكثر الاشياء لجعلهم المجردات حاضرة لديه دون غيرها وما علمه بالاشياء الا حضورها لديه وان رأوا الوجه الثانى جعلوه تعالى فى علمه بالماديات محتاجاً الى الصور الادراكية المطابقة لها وإن رأوا الوجه الثالث وهو ان جميع الاشياء مجردة وماديتها حاضرة لديه على حد واحد كل فى مكان حدوده وزمان وجوده وجب عليهم التسوية بينها كما ذكره سبحانه فى قوله وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء وقوله ألا يعلم من خلق لان الجميع حاضر لديه وعندنا انما نعلم بصورة زيد التى فى خيالنا حالة حضوره لانه حالة حضوره لم تكن عندنا صورة خيالية الا نفس حضوره فانه علمنا به فاذا غاب عنا انتزع خيالنا صورة حضوره المنفصلة كما فى المرأة ولا نعلم منه شيئاً فى غيبته الا صورة الحضور فلو تحرك فى غيبته عنا او سكن او قام او قعد او مات لم نعلم به ولو كانت الصورة التى فى خيالنا هى علمنا به مطلقاً كما جهلنا فى غيبته حالاً من احواله فلما لم نعلم من احواله شيئاً غير حالة حضوره عندنا دلّ بان الصورة لا نعلم بها احوال زيد اماً فى غيبته فلانعلم بها الا هيئة حضوره لانها هى هيئة حضوره واما فى حضوره فلا صورة عندنا غير حضوره المدرك ببصارتنا والواجب عز وجل لم يرغب عنه شىء ولم

تكن عنده صورة في ذاته ولا خيال له كما في خلقه وكل شيء يعلمه بنفس حضوره فالصور التي في سائر كتبه كالكتب العقلية والروحية والنفسية والطبيعية والمادية والمثالية والجسمانية والجسمية معلومة بانفسها وهي علمه تعالى بتلك الاعيان لان تلك الاعيان لا تغيب عنه ولكن لما كانت تغيب عنا وقال الكافر ائذا كنا ترابا ذلك رجع بعيد قال سبحانه في جوابهم قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ فخطبهم بنمط ما يعرفون من ان الشيء اذا غاب عنهم من مكان وطور و كان في موضع اخر محفوظاً يكون معلوماً بحكم الحاضر والآفاق الاشياء اذا تغيرت عن اماكنها و اوقاتها و اطوارها لم تتغير عنده تعالى عما هي عليه اذ لا تغيب عنه تعالى حالتها عما هي عليه قبل التغير ليكون انما يعلمها بما في كتب اطوارها بل اذا تغيرت عندنا وعند انفسها لم تتغير عنده اذ كل شيء عنده فيما اقامه فيه لان كل ما دخل في ملكه و سلطانه لا يخرج عنه بل هو فيما اقامه عنده والآلفاته شيء او حال .

وقوله «فاذا كان الامر كذلك فنقول تلك الصورة المحسوسة التي وجودها نفس محسوسيتها لا يمكن ان يكون وجودها مابيناً لوجود الجوهر الحاس بها» .

فيه ما قلنا من انّا انما ثبت ان ادراكه لها هو نفس وجودها بناء على ان الادراك لها هو ظهور الحاس بها و تجليه صفة فعلية و ظهوره بها نفس تجليه لها وذلك على تسامح منا و لو سلطنا الحقيقة قلنا للمصنف هذه الصورة الادراكية و المحسوسة هي نفس فعل المدرك و الحاس الذي هو الحركة الابدائية ام هي اثر الحركة فان قلت انها هي الحركة نفسها كابرت عقلك ان كنت تفهم و ان قلت هي اثر الحركة فمرحباً بالوافق ثم اسألك الاثر عين المؤثر ام غيره فان قلت الاثر عين المؤثر كابرت مقتضى عقلك و ان قلت الاثر غير المؤثر فهو حق ولكن الادراك فعل المدرك وهو غير الفاعل و الصورة اثر الفعل وهو غير المؤثر فمن اين طُفرت الصورة حتى اتحدت بالفاعل بل لا شك ان لها وجوداً و للحاس وجوداً آخر و لو كان وجوده وجودها لما فقدتها و لكانت موجودة

قديمة بقدمه والمصنف لما جعل الصورة المحسوسة علماً للحاس والعلم عين العالم قال بقدمها وانه تعالى ما فقدناها مع انه لم يحصر هذا الحكم فى القديم لقوله الجوهر الحاس فنقول انت بعد أن مضى من عمرك خمسين سنة تخيلت صورة فلما تخيلتها كانت موجودة بوجودك لم تفقدها من أول كونك ام كانت كامنة فى ذاتك ثم تولدت منك فكانت لك حالتان فانت اذا اختلفت احوالك فانت مختلف الاحوال واما اذا قست هذا فى شأن الحق كان مختلف الاحوال تعالى عن اختلاف الاحوال وعن هذه الاقوال .

وقوله «قد لحقتهما اضافة الحاسية والمحسوسية الى قوله من جهة الابوة والبنوة» يريد به ان ما يدعيه لا يكون بينهما الاضافة المشار اليها مدركة بل يكون فيهما الاتحاد الذاتى بمعنى انه شىء واحد لا تعدد فيه الا بحسب المفهوم لان الصورة هى العلم والعلم هو العالم على قاعدته وقد يتا بطلان ما ذكر بان الصورة الادراكية يراد منهما صورة موجود محدث او صورة لما يوجد وهى بعينها هى العلم وهى المعلوم لانها حقيقة هى هيئة حضور صاحبها عند العالم وهو علم اشراقى يوجد بوجود المعلوم وينتفى بانتفائه فكيف تكون هيئة حضور زيد عندك التى هى الصورة نفسك ووجودها وجودك ونحن قلنا لك ان هذه الصورة حقيقتها ظهور فاعلها ونعنى بالظهور الاثرى اى الذى هو اثر فعل الفاعل وهذا الاثر ظل الفعل المنفصل ونعنى بالمنفصل انه هو الهيئة المشرقة من المتجلى على القابل وليس نريد بالمنفصل انه مقطوع عنه ومثاله الصورة الموجودة فى المرءة فانها هيئة الشخص المنفصلة المشرقة على المرءة لا الهيئة المتصلة التى هى القائمة بالشخص العارضة فيه وانما نعنى بالمنفصلة التى فى المرءة وهى قائمة بالشخص قيام صدور هذه المنفصلة المشرقة على المرءة وهى مادة الصورة التى فى المرءة وصورتها هيئة المرءة من صفاء وبياض وكبر واستقامة واضدادها وقد ذكرنا هذا مراراً ونذكره كما يذكر الله سبحانه قصة موسى عليه السلام مثلاً فى القرآن فى مواضع متعددة واعلم اننا قد نقول ظهور الشىء ونريد به فعله اعنى الحركة الابدائية وقد نقول ظهور

الشيء و (يريد كذا) به اثر فعله وهو الذى احدثه بفعله والصورة الادراكية من الظهور الثانى فكما ان القيام الذى هو اثر زيد القائم لا يكون وجوده وجود زيد ولا يتحد به بل فعل زيد الذى حدث القيام به لا يكون وجوده وجود زيد كذلك الصورة الادراكية التى هى اثر فعل المدرك لا يكون وجودها وجود فعله فضلاً عن ان يكون وجودها وجود الفاعل و اين وجودها من وجوده و قولنا سابقاً أنّ الصورة هى ظهور الظاهر بها بعينه نريد بالظهور الظهور الثانى الذى هو اثر فعله فراجع حتى لا يلتبس عليك المراد .

وقوله «لان ذلك ممتنع فيما نحن فيه» يريد ان كون الصورة المحسوسة هى وجود الحاس لها متغايرين انما يكون لو كانا شيئين متغايرين فى ذاتيهما و انما لحقتهما الاضافة كما فى الاب والابن لكن الصورة ليس كذلك اذ ليس لها وجود تحسّ به غير ما هى به محسوسة فلذا قلنا أنّ المغايرة ممتنعة و اقول قد بيّنا فى نقض كلامه ما سمعت من ان الصورة انما يمكن فرض اتّحادها بنفسها اذ لا يتحد شيء بغيره والحاسّ غيرها قطعاً و انما تتحد بظهورها الثانى اعنى الاثر الذى ظهر به الحاسّ لانه فى الحقيقة هو الصورة و اما المصوّر فهو غير الصورة لان الشيء لا يُصوّر نفسه و لا ما يكون نفسه و كذلك المتصوّر فلا تتوهم فرقاً اذ الصورة فى العبارتين محدثة بهما والشيء لا يحدث نفسه و باقى كلامه كآوله لا يحتاج الى كلام اكثر مما ذكرنا بل بعض ما ذكرنا كافٍ فى بيان فساد و أنّما اكّرر للبيان .

قال : فاذا كانت نفس وجودها محسوسة الذات سواء وجد فى العالم جوهر حاس مباين لها ام لا حتى أنّه لو قطع النظر عن غيرها او فرض ليس فى العالم جوهر حسّاسّ مباين كانت هى فى تلك الحالة وفى ذلك الفرض محسوسة الذات فتكون ذاتها محسوسة لذاتها فتكون ذاتها بذاتها حسّاً وحاسّة و محسوسة لان احد المتضايقيّن بما هو مضاف لا ينفك عن صاحبه فى الوجود و لافى مرتبة من مراتب ذلك الوجود و على قياس حكم الصورة المتخيّلة و المعقولة فى كونهما عين المتخيّل والعقل .

اقول قوله «فاذا كانت نفس وجودها محسوسة، الى اخره» تفريع على ما ذكر قبل والمعنى فى الكلّ واحدٌ فانّ ملاحظة الصورة مع قطع النظر عن ملاحظة الحاسّ انما يلزم منه حضور الحاس فى الذهن لانّ الصورة حاسة كما توهمه كما اذا تصورت البصر حضر العمى واذا تصورت الاب حضر الابن و بالعكس ولا يلزم من حضور اللازم فى الذهن من ملاحظة ملزومه او ذكره كونه اياه وما اشبه هذا الوهم بما نقل عن بعض الاشاعرة حيث قال القراءان قديم و جلده قديم لانه تعلّق به و كيسه قديم لاحاطته به و خيطه قديم لانه يربط الكيس عليه فقوله فتكون ذاتها محسوسة لذاتها غلط بل انما يلزم من كون المحسوس له حاس وهو مقتضى للمغايرة و اما انه يلزم من كونها محسوسة كونها حاسة فانما يلزم عند من ليس له حاسة ولا شعور و تعليله عليل فانّ احد المتضايقين بما هو مضاف لا ينفك عن صاحبه فى التضاييف والتلازم وفى الوجود الذى هو التحقق و الثبوت لكن لا مع الاتحاد فى الذات بل مع المغايرة فى الذات.

وقوله «ولا فى مرتبة من مراتب الوجود» غير صحيح لانه لو اريد بالمراتب اطوار الملزوم لم يلزم وجود اللازم فى جميع ذلك الا اذا لازم الماهية بان يكون جزءها اذ قد يكون لازما خارجاً عنها فيكون من المعقولات الثانية كالزوجة للاربعة وهى مع هذا التلازم الشديد لم تتحد مع الاربعة بل جزؤ الماهية كالحيوان و الناطق اللذين منهما يكون انسان واحد لا يكونان متّحدَيْن لانّ الاتحاد الذى يريده المصنّف وان صحّ فى شىء من الخلق لم يصح فى الخالق تعالى وما يدّعون انه اصحاب وحدة الوجود لا يصحّ لهم ولا يوصلهم الى شىء من العلم الا نفى التوحيد و انكار الصانع لانهم يقولون مثلاً هو واحد باعتبار و كثير باعتبار و لذا يقولون هو واحد فى كثرة وهو الكل فى وحدته فيا سبحن الله كيف طاوعتهم انفسهم حتّى جعلوه من مفاهيم متعدّدة وهو واحد لان هذه بوجود واحد و قد قبلوا هذا التوحيد و جعلوه غير منافٍ للبساطة الحقيقية مع ان المفاهيم انما تتعدّد و تختلف ليس لان الاختلاف اعتبارى فلا يضرّ بل اذا

كانت مفاهيم متعددة ووجودها واحد بيان هذا ان مادتها واحدة كالباب و السرير و الصندوق فان وجودها الذى هو الخشب واحد ولكن صورها متعددة و لولا تعدد الصور و اختلافها لما اختلفت كذلك ما ذهبوا اليه حرف بحرف .

قال : و قول بعض المتقدمين من الحكماء باتحاد العاقل و المعقول لعله رام بذلك ما قررناه و من قدح على مذهبه و طعن فيه من الاتحاد بين العاقل و المعقول و هم اكثر المتأخرين فلم يدرك غوره و لم ينل طوره و لم يصل الى شأوه و الذى أقيم البرهان على نفيه من الاتحاد بين امرين هو ان يكون هناك امران موجودان بالفعل متعددان ثم صار موجوداً واحداً و هذا ممّا لا شبهة فى استحالته و اما صيرورة ذات واحدة بحيث يستكمل و تقوى فى ذاتها و تشتد فى طورها الى ان تصير بذاتها مصداقاً له من قبل و تنشأ منها امور لم تنشأ منها سابقا فذلك غير مستحيل لسعة دائرة وجودها .

اقول : انتصاره لمن اقتدى به من الحكماء حيث وافق رأيه زعماً منه انه من البرهان الفاضل عن الله تعالى و قد اشرنا و نشير الى ان كلّ برهان لله تعالى اظهره من كتم الامكان لعباده من الانبياء و المرسلين و الاولياء الصالحين و الحكماء المتقنين و العارفين من المؤمنين و العلماء الراسخين و سائر عباد الله اجمعين فقد اظهره على اكمل وجه و اتم بيان لا يمكن ازيد منه فى الاحكام و الاتقان فى ما اراه من اياته فى الافاق و فى النفس و يتّفى عدة مواضع و نبين ان ما ذكره المصنف مخالف لما اراه الله عباده من اياته فى الافاق و فى انفسهم الا انه جعل ما فاض من نفسه فائضاً عن الله و تعالى و تقدّس عن نسبة ما صدر عن الظنون و التخمينات و ما تهوى النفس الا ان انتصاره على نحو ما ذكر و يذكر هنا و فى سائر كتبه ، فكلّ اناء بالذى فيه ينضح ، و اعلم ايها الناظر انى ما فرطت فى ردّى عليه فانى والله ليس بينى و بينه شىء الا ائى والله ما رأيت له اعتقاداً و لا دليلاً يوافق ما عليه ائمة الهدى عليهم السلام و لا يطابق دليل عقلى لان عقلى يحكى عنهم عليهم السلام و كلّ ما اقول فقليل فى حق من لا يقول كلمة على ما ينبغى مع ما هو عليه من العلم و دقة النظر و حصر همه فى علم

واحد وافتتان الناس بكتبه .

و اما قوله « واما صيرورة ذاتٍ واحدة بحيث تستكمل وتقوى في ذاتها ، الى اخره » فان صحَّ في الجملة في الظاهر في الذات الحادثة كالشاة الضعيفة ترعى وتسمن واجرينا له على ظاهره لم يصح في شأن الحق تبارك وتعالى لانه عز وجل لا تختلف احوال ذاته لا في الذهن ولا في الخارج ولا في نفس الامر .

وقوله «السعة دائرة وجودها» يعنى به أنّها بسعته تتناول اشياء تحيلها اليها و هذا في الذوات الناقصة التى تستكمل تدريجا واما في الذات الكاملة التى لا تحتمل الزيادة والنقصان فدون اثباته خرط القتاد .

قال : و ليس اتحاد النفس بالعقل الفعّال الا صيرورتها في ذاتها عقلا فعّالاً للصّور (وحدة ظ) العقل ليس يمكن تكثّرهما بالعدد بل له وحدة اخرى جمعيّة لا كوحدّة عدديّة لشخص من اشخاص نوع واحد بالعموم فالعقل الفعّال مع كونه فاعلاً لهذه النفوس المتعلقة بالابدان فهو ايضاً غايةً كماليّة مترتبة عليها و صورة عقلية لها محيطَةٌ بها هذه النفوس كأنها دقائق منشعبة عنه الى الابدان ثم راجعة اليه عند استكمالها و تجردها و تحقيق هذه المباحث تستدعى كلاما مبسوطا لا تسعه هذه الرسالة .

اقول : ذكر هنا العقل وانه يتّحد بالنفوس المنشعبة عنه استشهاداً للصورة العلميّة بالعالم و الحسيّة بالحاس بأنّ العقل الفعّال و هو العقل الكلّي اعنى عقل الكل و تسميته بالفعّال غير ما يقصدون اصحاب العقول العشرة فان العقل الفعّال هو العقل العاشر عقل العناصر لان مطمح نظرهم الاجسام و طبائعها و عقل الكل هو الاول من العشرة و هو عقل الفلك الاطلس و اما غيرهم فينكرون العشرة و يثبتون واحدا و هو عقل الكل و هو اول ما خلق الله من الوجود المقيّد و الحق في هذه المسئلة مع هؤلاء بدليل ان الانسان يوجد فيه جميع ما يوجد في العالم الكبير لانه انموذج منه و آية له و ليس للانسان الا عقل واحد و هؤلاء يقولون هذا الفعّال امره الله سبحانه فقال له اذبر فادبر فنزل فكوّن باذن الله ما شاء

تكوينه ثم قال له اقبل فاقبل الى مقامه من الكون فكان ممّا كوّن النفوس قال المصنّف في الاستدلال على مطلبه ان العقل الفعّال كوّن النفس فلمّا كملت بنظره كانت عقلاً فعّالاً للصور واستدلاله غير مسلّم اما أولاً فلان العقل الكلّي الفعّال هو المشار اليه بالالف القائم كنايةً عن بساطته وعدم تعدده بالصور الجوهرية والمثالية واثما هو معنّى ولا يكون فيه الا ما كان معنى مجرّداً عن المادة العنصريّة والمدة الزمانية والصور الجوهريّة والمثاليّة فلا تكون ذاته صورة ولا محلاً للصور فتنزّل من رتبته المعنويّة بفعله لا بذاته فاحدث باذن الله النفس وهي الجوهر المجرد عن المادة العنصريّة والمدة الزمانية وعن الصور المثالية بذاته وهي الالف المبسوط لانها الكتاب المسطور ولا يكون فيها الا ما كان صورة مجردة مثلها وبه تكون متخيّلة للصور فالعقل هو الطور والالف القائم فليس فيه كثرة صوريّة وانما كثرته معنوية لا تعدّد فيها بالتمايز المقداري الهندسي والنفس هي الكتاب المسطور في رقي منشور وهي الالف المبسوط كناية عن الكثرة والتعدّد ففيها كثرة صوريّة وتمايز هندسي لانها كتاب مجموع من الصور المختلفة حسّاً كالكتاب المجموع من الخطوط والحروف والكلمات المختلفة حسّاً ولا يكون المتكثر في ذاته بسيطاً وبالعكس واما ثانياً فلان النفس انما هي تصوّر الصور المقداريّة الهندسيّة فاذا كملت في فعلها فانما يصدر عنها ذلك او ما يرتبط به ولهذا تسمّعهم يقولون العقل مفارق لا تعلق له بالاجسام والجسمانيات لا في ذاته ولا في فعله واما النفس فهي في ذاتها مفارقة كالعقل لا في فعلها بل فعلها مقترن بالاجسام والجسمانيات فبكون احداثها للصور بامداد العقل واذنه لا تكون عقلاً كما ان العقل بكونه محدثاً باذن الله تعالى لا يكون هو الله تعالى واثما تشبهه في مطلق الفعل لانها تكون مفارقة في افعالها كما ان العقل مفارق في افعاله واين هذا من ذاك وكما قال ايضا وحدة العقل ليس يمكن تكثرها بالعدد يعني الصوري بل له وحدة اخرى بسيطة جمعيّة يعني لا تعدّد فيها الا بالمعنى لا كوحدّة عدديّة يكون لها تعدّد صوريّ مثل ما لشخص من اشخاص نوع واحد كزيد وعمر فان لهما تعدّد

صورى و تمايز بالهيئات الحسية و ان جمعهما الانسان و العقل اذا اعتبر السكنى من معنى البيت و الزينة من معنى الخاتم لم يكن فيه بين السكنى و بين الزينة تمايز حسى صورى بل تمايز معنوى و اما النفس اذا اعتبرت صورة البيت و الخاتم كان فيها بينهما تمايز حسى صورى لان صورة البيت تنتقش فيها بهيئته بما فيه من الصور و الحجر و المنازل و صورة الخاتم تنتقش فيها بهيئته من كونه ذا حلقة واسعة او ضيقة و ذا فصّ ياقوتٍ او عقيق كبير او صغير فتمايزهما صورى و العقل لا يكون نفساً صورية و الا لما كان معنواً مفارقاً و النفس لا تكون عقلاً معنوياً و الا لما كانت صورية مقارنة فى افعالها .

و قوله « فالعقل الفعّال مع كونه فاعلاً لهذه النفوس المتعلقة بالابدان ، الخ » يريد ان كونه فاعلاً لها غاية كمالية له تترتب على فعلها و هذا كمال اكتسابى استكمالى اذا صلح للحادث لا يصلح للقديم .

و قوله « و صورة عقلية » فيه تناقض فان الصورة لا تكون عقلية اذ ليس فى العقل الا معانٍ لانها من نوعه و الصورة نفسية فلا تكون العقلية التى هى مجردة عن الصورة مطلقاً صورة و لاحظ ما ذكرنا قبل هذا من المعنى من العقل و النفس و ادلة امثال هذه الامور يطول ذكرها خصوصاً عند من ليس له انس بطريقتنا .

و قوله « مُحِيطَةٌ بها هذه النفوس » يعنى به كما تحيط الاشعة بالمنير و قد بيّنا نحن فيما سبق و فى سائر كتبنا و بُيّن ان الاشعة لا تحيط بنفس النار التى هى الفاعلة و هى مثال العقل الذى هو الفاعل و انما تحيط بما تستمد منه و هى الشعلة و قد بيّنا انها دخان احالته النار بحرارة فعلها من الدهن فاستنار الدخان بمس النار و فعلها و الاشعة خلقت منه و تستمد منه اى من هذه الشعلة المريئة و لا تعلق لها بغير الشعلة التى هى الدخان المستنير بمس النار كما قال ابن سينا فى الاشارات قال : اعلم ان استضاءة النار السائرة لما وراءها انما تكون اذا عُلِفَت شيئاً أرضياً ينفعل بالضوء عنها انتهى ، فالعلف المشار اليه فى السراج هو الدهن فانه بمس النار يكون دخاناً ينفعل بالضوء عن النار و هذا مما لا اشكال فيه و

الاشعة التي هي مثل النفوس المتعلقة بالابدان محيطة بالاشعة التي هي من الدهن استنار من فعل النار فالاشعة لم تحط بالفاعل الذي هو النار التي هي مثال العقل الذي هو فاعل النفوس فالنفوس محيطة باثر فعل العقل لانها انما تستمد منه لا من النار فكما لا تكون الاشعة باستكمالها واستمدادها من الشعلة هي الشعلة فضلاً عن ان تكون هي النار الفاعلة كذلك لا تكون النفوس التي هي متقومة باثر فعل العقل باستكمالها واستمدادها هي ذلك الاثر فضلاً عن ان تكون هي العقل ولكن اكثرهم لا يعقلون وكونها كأنها دقائق منشعبة عنه الى الابدان ثم هي راجعة اليه عند استكمالها لا يكون ما اراد بل هي مثل الاشعة فانها منشعبة عن اثر فعل النار كما يبتأ الى الجدار مثلاً فاذا استكملت فانما استكمالها بصفاء قابليتها كالجدار اذا صقل حتى كان كالزجاج فان الاشعة تستنير كمال استنارتها ولا تخرج عن كونها اشعة وان حكت صورة السراج كالمرءة لا تكون هي السراج المحرق والمنير وليس رجوعها اليه الا الى حيث بدئت و ما بدئت من ذاته وانما بدئت وصنعت بفعله من اثر فعله فافهم ان كنت تفهم والا فأمسك .

قال : قاعدة في اسمائه تعالى قال و علم ادم الاسماء كلها الآية ، وقال الله و لله الاسماء الحسنى فادعوه بها الآية ، اعلم ان عالم الاسماء الالهية عالم عظيم الفسحة فيه جميع الحقائق متصلة و هي مفاتيح الغيب و مناط علمه تعالى التفصيلي بجميع الموجودات لقوله و عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو اذ ما من شيء الا و يوجد في اسمائه تعالى الموجودات اعيانها بوجود ذاته على وجه اشرف و اعلى الواجبة بوجود ذاته .

اقول لما فرغ من ذكر الذات و ذكر الصفات شرع في ذكر الاسماء و هي على اقسام فعلية و صورية و لفظية و الفعلية عين افعاله و اثارها معاني افعاله و هي اسماء افعاله اى اسماء اسمائه و الصورية هيئات افعاله منها هيئات متصلة و هي هيئاته في تقلباته في تأثيراته و هيئات منفصلة و هي ما تتصور آثارها به كتصور الحروف بهيئات حركة يد الكاتب و اللفظية اسماء للنوعين من الاسماء

الفعلية والصورية ثم ذكر ان عالم الاسماء عالم عظيم الفسحة وذلك لانه طبق
الامكان الراجح الوجود اعنى العمق الاكبر وما ينط به من فعله الذى هو المشية
والاختراع والارادة والابداع لصدق الاسماء على كل ما يصدق عليه اسم
الشيء من الذوات والصفات والافعال والاقوال والاحوال والاعمال الامكانية
والكونية مما تسمى بها عز وجل صريحا وضمنا فى قوله تعالى وله كل شيء
منها اسماء حيث يحب واسماء حيث يكره فاسماؤه التى حيث يحب فروع
اوليائه واهل طاعته وصفاتهم واسماؤه التى حيث يكره فروع اعدائه واهل
معصيته وصفاتهم ومرجع النوعين الى افعاله اما الاولى الحسنى العليا فبامثال
او امره واجتناب نواهيه على وفق محبته تكون ولا غاية لها ولا نهاية واما الثانية
السوءى السفلى فبمخالفة او امره ونواهيه على وفق كراهته تكون ولا غاية لها ولا
نهاية والكل من الامكان الراجح الغير المتناهى فلذا كان اهل الجنة خالدين و
نعيمهم دائما واصحاب النار خالدين وتألمهم دائما والكل قسمان اسماء و
تجليات اسماء والمكونات منها تخرج من باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من
قبله العذاب وذلك الباب معانى افعاله وهو صفة الرحمن التى تجلّى بها
الرحمن على عرشه باركان الوجود الاربعة وهى الخلق والرزق والممات و
الحياة التى ذكرها تعالى فى كتابه فقال الله الذى خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم
ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء سبحانه وتعالى عما
يشركون فاعطى كل ذي حق حقه وساق الى كل مخلوق رزقه وقول المصنّف
وعلم ادم كلها فى هذا المقام غلط عند اهل البيت عليهم السلام لان الاسماء
التى علّمها آدم هى اسماء الكائنات فى رتبته حين التعليم وهى رتبة اسماء
الاسماء سواء اريد منها المعنوية ام اللفظية اذ ليس كل اسم له سبحانه علّمه ادم
وليس كل مسمّى عرضه على الملائكة واثما علّمه ما كان منها رتبة كونه تحت
جوهر الهباء مما فى عالم المثال فما دونه مما كان فى وقت التعليم لا مطلقاً فانه
لم يعرض ما فى اللوح عليه ولا يعلم كل ما فى اللوح الذى هو النفس الالهية
التى قال فيها عيسى عليه السلام تعلم ما فى نفسى ولا اعلم ما فى نفسك وعيسى

اعْلَمُ من آدَمَ واذا كان عيسى من اولى العزم واعترف بعدم علمه بما فى النفس الكليّة فادَمُ لا يعلم ذلك بالطريق الأوّلَى فكيف بما فى الروح الكلية وكيف بما فى العقل الكلىّ وهو غَضَن من نور الانوار والحقيقة المحمديّة والى ما ذكرنا يشير قوله تعالى مَا وَسَعَنى ارضى ولا سماءى ووسعنى قلبُ عَبْدِى المؤمن هـ. يعنى ان الارض والسماء وهو كناية عن الكلّ مَا وَسَعَتْ ما أريدُ من أحكام تكاليف عبادى وأسرار افعالى وما يتعلّق باركان الوجود الاربعة الخلق والرزق والممات والحيوة وأتما يسعه قلب محمد وقلوب اهل بيته الطاهرين صلّى الله عليه واله اجمعين واين ادم ممّا ذكر المصنف من مراده نعم هو تعالى علّم ادم ما يحتمله وقلنا اى كل ما يحتمله مما هو قد كان حين التعليم والكليّة عرفيّة.

وامّا قوله «والله الاسماء الحسنى فادعوه بها» فلها اطلاقان اطلاق عام يصلح لاستشهاده لانها ح فى مقابلة السوءى الآ ان مراد المصنّف كلّ اسم وربّما انه لا يعلم ان الاسماء السوءى له من حيث يكره لانّ المراد بالاسماء الفعلية اذ الذات ليس لها اسم ولا يكون بازائها شىء غيرها فاذا كان المراد بالاسماء الفعلية صحّ نسبتها اليه كما فى الحديث القدسى المشير الى ذلك قوله تعالى اِنّى انا الله لا اله الا انا خلقت الخير فطوبى لمن اجرّيته على يديه وانا الله لا اله الا انا خلقتُ الشرّ فويل لمن اجرّيته على يديه واحاديث انه تعالى خلق الايمان والكفر وخلق الخير والشر لانّ الشر والسوء وكل شىء فالله خالقه الا ان الشرّ غير محبّ له ولا راضٍ به ولكنه خلقه بمقتضى فعل العاصى ما يوجبّه فانه لا يحب ان يضع الزانى نطفته فى رحم الاجنيّة وقد نهاه فاذا خالف الزانى امره تعالى وزنى والقى نطفته فى رحم الاجنيّة خلق الله منها ولد الزنا وان كان لا يحبّه واذا غضب الظالم الذى نهاه الله عن الظلم حنطه زيد المؤمن عدوانا وزرعها فى ارض عمرو ظلما وسقاها بالماء المغصوب ايضا فان الله يزرعه وينبت ما زرع لانه تعالى اعطى الحنطة والارض والماء ذلك الموجب والمقتضى تفضّلا ولا يكون تعالى مانعا لما اعطى من فضله وليس معينا للزانى وللظالم ولكنه تكرّم على خلقه فجعل لما خلق مقتضيات وجعل بعضها اسباباً

فاذا فعل العاصي ما يقتضى شرا واتى بسببه وان كان منهيا عنه وجب فى الحكمة ان يحدث ما اوجبه ذلك السبب وذلك المقتضى كما قال تعالى وقالوا قلوبنا غلف يعنى انه تعالى خلقها فرد عليهم فقال بل طبع الله عليها بكفرهم وما ظلمهم ولكنهم فعلوا ما يقتضى الطبع بعد ما نهاهم عنه وبيّن لهم كما قال تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون فتّمت كلمته وبلغت حجّته وما ربك بظلام للعبيد فحيث خلق الشر بمقتضى فعل العاصي نسب اسمه الى فعله من حيث يكره فجعل الاسماء الحسنى اسماء لاهل محبّته وطاعته ونسبها اليه وسمّى نفسه بها ترغيبا لاهل طاعته لمحّبته وكونها بامرّه وجعل الاسماء السوءى اسماء لاهل كراهته ومعصيته ونسبها اليهم لعدم محبّتها ولكراهته لها ونسبها الى فاعلى موجبها قال تعالى للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء ولله المثل الأعلى وقال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذرّوا الذين يلحدون فى اسمائه بأنّ يسمّوا غيره بأسمائه ظاهراً وباطناً اما ظاهراً فتسمية اللات والعزى الهة واما بأنّ يتوالوا غير ما امر الله بولايته واسماء الولى هى الحسنى واسماء اعدائه هى السوءى روى الطبرسى باسناده الى داود بن كثير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام انتم الصلوة فى كتاب الله عز وجل و انتم الزكوة و انتم الحج فقال يا داود نحن الصلوة فى كتاب الله عز وجل ونحن الزكوة ونحن الصيام ونحن الحج ونحن الشهر الحرام ونحن البلد الحرام ونحن كعبة الله ونحن قبلة الله ونحن وجه الله قال الله تعالى فايما تولوا فثم وجه الله ونحن الايات ونحن البيّنات وعدونا فى كتاب الله عز وجل الفحشاء والمنكر والبغى والخمر والميسر والانصاب والازلام والاصنام والاثوان والجبت والطاغوت والميتة والدم ولحم الخنزير يا داود ان الله خلقنا فاكرم خلقنا وفضلنا وجعلنا امناؤه وحفظته وخزّانه على ما فى السموات وما فى الارض وجعل لنا اصدقاء واعداء فسمّانا فى كتابه وكتّى عن اسمائنا باحسن الاسماء واحبّها اليه تكيئة عن العدو وسمّى اصدقاءنا واعداءنا فى كتابه وكتّى عن اسمائهم وضرب لهم الامثال فى كتابه فى ابغض الاسماء اليه والى عباده

المتقين هـ.

واعلم ان اسماءهم مشتقة من اسماء الله وهى اسماء الله الحسنى و اسماء اعدائهم الاسماء السوءى كما سمعت فى هذا الحديث الشريف وامثاله وهى من عكس الاسماء الحسنى اى اسماء المعانى المعاكسة لمعانى الاسماء الحسنى كالنور عكسه الظلمة والخير عكسه الشر والشجاعة عكسها الجبن والعقل عكسه الجهل وهكذا فاذا لاحظت ما ذكرنا ظهر لك ان مراده من الاسماء كل ما فى علم الله وما فى علم الله سبحانه حقائق الحسنى وحقائق السوءى وما يريده المصنف من الاسماء هى الحسنى فاستشهاده على الكل بالبعض كما ترى لانه لا يرى الاسماء السوءى مع انها فى العلم نعم اذا اراد المصنف من العام ما نسبته الى نفسه تعالى منها وهى الاسماء الحسنى بالمعنى العام صح له كون المراد من قوله ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها جميع الاسماء الحسنى خاصة والاطلاق الثانى الخاص والمراد منها التسعة والتسعون الاسم وعليه لا يكون فيه له شاهد فالتفضيل فى الاطلاق الاول صورى بلحاظ الاسماء السوءى وان لم يكن فيها حسن فيكون التفضيل صوريا ومعناه الاسماء الحسنة وفى الثانى التفصيل يكون حقيقيا وفى قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى والمراد ان هذين الاسمين جامعان للاسماء ولذا كانا اخص بالله لعمومها والله اخص من الرحمن ويكون ازيد من الرحمن بالرحمن فانه يقع صفة لله ولا عكس لما قلنا من ان الله هو المتصف بصفات القدس وصفات الاضافة وصفات الخلق والرحمن متصف بصفات الاضافة وصفات الخلق فيكون لله من الاسماء ثمانية وتسعون وللرحمن منها سبعة وتسعون وهذان الاسمان باعتبار صفتيهما على التفسير الباطن هما الاسمان الاعليان اللذان اذا وصفا اجتماعا فليل نبى ولى واذا سميا افتراقا فليل محمد على فصفة الله فى الباطن محمد والالف القائم بعد اللام الثانية عقله وصفة الرحمن فى الباطن على والالف المبسوط بعد الميم نفسه قال صلى الله عليه واله يا على نفسك اوسع من الدنيا وقال الصادق عليه السلام فى قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى

فادعوه بها نحن الاسماء الحسنى التى امر الله ان يُدعى بها فان اريد بها التسعة و التسعون فظاهر وان اريد بها ما فى قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اَيَا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى فالاسماء الحسنى فاطمة عليها السلام والحسن والحسين والتسعة من ذرية الحسين عليهم السلام فانهم لمحمد نبيهم ولا مير المؤمنين سيدهم وليهم صلى الله على محمد وعليهم اجمعين هذا بعض التلويح فيما يليق بالاسماء الحسنى فى الباطن واما ما يناسب كلام المصتف فهو يريد بها الاعيان الثابتة فى علمه تعالى وهى شئون ذاتيات للذات غير مجعولة لا مغايرة بينها وبين ذاته الا بالمفاهيم وباستعدادها الغير المجعول للقبول لتنزّل صورها منها واشباحها التى هى حقائقه عند توجّه امر كن اليها .

قال الملا محسن فى الكلمات المكنونة : ولما أمر تعلقت ارادة الموجد بذلك واتصل فى رأى العين امره به ظهر الكون الكامن فيه بالقوة الى الفعل فالمظهر لكونه الحق والكائن ذاته القابل للكون فلولاً لقبوله واستعداده للكون لما كان فما كونه الا عينه الثابتة فى العلم لاستعداده الذاتى الغير المجعول و قابليته للكون و صلاحيته لسماع قول كن و اهليته لقبول الامثال فما وجدته الا هو ولكن بالحق وفيه ، انتهى كلامه الذى اردت نقله وهو يعنى العالم كله وهو الشئون الذاتية المشار اليها ولادرى اذا كان الشئ كامناً بالقوة ثم ظهر بالفعل و قابلاً للكون ومستعداً للكون و صلوحه لسماع قول كن و اهليته لقبول الامثال للامر وما اشبه ذلك كيف يكون فى القديم ويكون غير مجعول ولا يضرّ كونه فى الذات وفى العلم الذى هو الذات ولا يقال له حادث و مجعول مع ما فيه من اختلاف الاحوال مادرى ما يعنون بالحادث وبالذى يضرّ كونه فى ذاته تعالى هل يريدون به اذا كان جداراً خاصة مبني من الطين والحجارة الكثيفة اما لو كانت الحجارة لطيفة صافية ربما يقولون لا يضر كونها فى الذات بل هذا المراد فان من تلك الشئون الكائنة فى العلم الذى هو الذات الحق تعالى الجدار مع ما هو عليه من التأليف والتركيب والكثافة الا انه بنحو اشرف واعلى ومادرى اى شئ يعنون من القدم ومن الوحدة البسيطة حتى فى العقول من هذا المعجون

المركب من اشیاء متمایزة والآلم تصلح ان تكون صوراً علمية لانها غير مطابقة للمعلوم فاذا كان معجوناً من اجزاء لا تتناهی كثرة واختلافاً و تمايزاً كيف مثل هذا يكون بسيطاً واحداً و حقّ معبودی الواحد الذی لا كثرة فيه كما اقول تبعاً لساداتی و موالی ائمة الهدی علیهم السلام اتی ابسط و اقل اختلافاً من هذا الذی یشیرون الیه و انه الكل فی وحدة و یعبدونه فانی ابرأ الی معبودی من معبودهم الذی یصفونه بمثل ما سمعت و اعظم و الحاصل ان المصنف یعنی بالاسماء حقائق کلّ شیء و هی التي فی ذات الحق تعالی ربی موجودة بوجوده یعنون تبعية وجوده الذاتی بمعنی انه وجود واحد الكل و الاختلاف و الكثرة فی المفاهیم و تلك الشؤون عند هؤلاء هی مفاتيح الغیب و لهذا قال و عنده و یعنون فی علمه الذی هو ذاته و قد یعبرون عنها بالصور العلمية و شاهد ما قلنا علیهم قول المصنف فی تعليله بانها هی مفاتيح الغیب .

قال «اذ ما من شیء الا و یوجد فی اسمائه تعالی الموجودة اعیانها بوجود ذاته علی وجه اشرف و اعلى الواجبة بوجود ذاته ، الخ» فاذا كان کل شیء یوجد فی اسمائه و اسماءه اعیانها موجودة بوجود ذاته ای مع وجوب وجود ذاته فلا فرق بینها و بینة بل ظاهر كلامه انها هی ماهية الحق تعالی او بمنزلة ماهيته لانه عند المصنف لا ماهية له و هو فی قوله : كما انّ ماهية الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن الخ ، فاذا كان كذلك مع تعددها و اختلافها و تأليفها و ترکیبها فقد انتفی التوحید و انتفت البساطة الحقیة التي هی الوجوب و لكنی ایها الناظر انصحك لله فلا تتبع اهواء قوم قد ضلّوا من قبل و اضلّوا کثیراً و ضلّوا عن سواء السبیل و انا ارشدك علی طريقة ائمة الهدی علیهم السلام و هی انّ الله عز و جل كان واحداً فی ذاته لا كثرة فيه بكل فرض و اعتبار ثم خلق المشیة بنفسها و هی فعله و امکن به الامکانات و الممكنات علی وجه کلی و هذه هی المشیة الامکانیة و محلها و متعلقها الامکانات و وقتها السرمد و هذه الثلاثة هی الوجود الراجح ثم کون من الامکانات بمشیته ما شاء و هذه المشیة هی الاولى الا انها تسمی بالمشیة الكونية كما ان الاولى تسمی بالمشیة

الامكانية لان التسمية باعتبار المتعلق و خلق من المشية و المشاء مثاله المسمى عند اهل البيت عليهم السلام بالمقامات كما قال الحجة عليه السلام فى دعاء شهر رجب و مقاماتك التى لا تعطيل لها فى كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك و بينها الا انهم عبادك و خلقك الدعاء ، و يسمونه الحكماء بالعنوان هو الذى يعرف الله به لانه عبارة عن وصف نفسه لمحمد و اله صلى الله عليه و اله و اظهر هيئة هياكله للانبياء عليهم السلام و اظهر اثار تلك الهيئات على هيئتها للعارفين من المؤمنين و هكذا فيه عرف الله من عرفه لا غير ذلك و هو بمنزلة قائم من زيد و كما ان قائم يدل على فاعل القيام لانه اسمه مع انه مركب من فعله و اثر فعله كذلك المثال فانه يدل على الصانع لانه الاسم الاكبر الذى استقر فى ظله فلا يخرج منه الى غيره و هو من الفعل اعنى المشية و اثره اعنى الحقيقة المحمدية و كل ما صدر عن مشيته من ذات او صفة جوهر او عرض عين او معنى فعل او اثر لفظ او معنى مفهوم او مصداق ذهنى او خارجى فى الغيب او الشهادة او نفس الامر فهو اسم من اسمائه عز و جل الا ان اعلاها و اقربها الاسم الاكبر و هو المثال اى المثل الاعلى ثم ابدال الاسم الاكبر و هى منه بمنزلة القيام من القائم و هو التوحيد و هى المعانى اربعة عشر معنى ثم الابواب و اعلاها العقل الكلى و هكذا و كل اثر اسم لمؤثره الى الالفاظ و هى عالم برأسه مطابق لعالم الاعيان و فيه جميع ما يوجد فى عالم الاعيان و افراده مختلفة فى المراتب و الشرف بحسب مسمياتها و الاسماء رتبها من المسميات رتبة الصفات من الموصوفات و الظواهر من البواطن و كل الاسماء من جميع ما ذكرنا من المعنوية و اللفظية اعلاها و ادناها حادثة مخلوقة بفعله تعالى و فعله مخلوق بنفسه و وجوداتها كلها لم تكن شيئاً ثم اخترعها اى وجوداتها لا من شىء لا اله الا هو خالق كل شىء .

و قول المصنف «على وجه اشرف و اعلى» يشير به الى ان كل شىء فحقيقته فى ذات الله تعالى ربي بنحو اشرف و اعلى من نفس الشىء و تلك الحقائق موجودة بوجوده اى مع وجوده و ليست مجعولة و الاشياء الظاهرة

نزلت كنزول الاشعة من المنير و كنزول الاظلة من الشواخص و قد صرّح به فى هذا الكتاب و فى المشاعر و فى سائر كتبه و الملا محسن ذكر كما نقلنا عنه فلاحظه ان المكوّن لهذه الظاهرة تلك الحقائق الغير المجعولة و لكن بالله و فيه و هذا فى الكلمات المكنونة و قد تقدم ذكره و انما قالوا هذا لانهم يرون انهم متّحدون بذاته و صفاتهم عين صفاته الذاتية و ذلك انهم يعتقدون ان شيئاً واحداً اذا نسب اليهم كان عبداً حادثاً و اذا نسب اليه كان ربّاً قديماً قال الملا محسن فى الكلمات المكنونة : كما انّ وجودنا بعينه هو وجوده تعالى الا انه بالنسبة الينا محدث و بالنسبة اليه عز و جل قديم كذلك صفاتنا من الحيوة و العلم و القدرة و الارادة و غيرها فانها بعينها صفاته سبحانه الا انها بالنسبة الينا محدثة و بالنسبة اليه قديمة لانها بالنسبة اليها صفة لنا ملحقة بنا و الحدوث اللازم لنا لازم لوصفنا و بالنسبة اليه سبحانه قديمة لان صفاته لازمة لذاته القديمة و ان شئت ان تتعقل ذلك فانظر الى حياتك و تقيدها بك فانك لاتجد الا روحاً تختصّ بك و ذلك هو المحدث و متى رفعت النظر من اختصاصها بك و ذقت من حيث الشهود انّ كل حيّ فى حياته كما انت فيها و شهدت سريان تلك الحيوة فى جميع الموجودات علمت انها بعينها هى الحيوة التى قامت بالحيّ الذى قام به العالم و هى الحيوة الالهية و كذلك سائر الصفات الا ان الخلائق متفاوتون فيها بحسب تفاوت قابلياتها كما تبّهنا عليه غير مرّة و هذا احد معانى قول امير المؤمنين عليه السلام حيث قال كل شىء خاضع له و كل شىء قائم به غنى كل فقير و عز كل ذليل و قوّة كل ضعيف و مفزع كل ملهوف انتهى ، فتأمل فى كلام هذا الذى يصفونه بالفوضى هل هو من كلام اهل ملّة الاسلام و قال فى الوافى : فان قيل الاعيان و استعداداتها فائضة من الحق سبحانه فهو جعلها كذلك قلت الاعيان ليست مجعولة بل هى صور علمية للاسماء الالهية لا تأخّر لها عن الحق سبحانه الا بالذات لا بالزمان فهى ازلية ابدية غير متغيّرة و لا متبدّلة و المراد بالافاضة التأخر بحسب الذات لا غير انتهى .

و قوله : «و المراد بالافاضة» ، جواب عن سؤال مقدر و هو اذا كانت

فائضة عن الحق كانت حادثة اجاب بان المراد بالافاضة التأخر بحسب الذات لا بالزمان فهي ازلية ابدية الخ ، ولا يفهم ان المتأخر عن الذات لا يكون هو الذات اذ الذات لا تتأخر عن نفسها ولا نعني بالحادث الا المسبوق بالغير مع انه يلزمه انها اذا تأخرت غايرت الذات فاذا كانت قديمة تعددت القدماء ثم يكون هو منها فكيف مات القديم وان جعل حياته باقية لانها هي حيوة الله تعالى وانما نسبت اليه بالتخصيص الذي هو الحدود الموهومة او المتحققة في الامكان فقد جعل القديم يتجزأ و تتحدّد ابعاضه او كله لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم .

قال : كما انّ ماهية الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن مجعولة بجعل الوجود بالعرض الا ان الواجب بالذات لا ماهية له لانه محض حقيقة الوجود بلا شوب مرتبة لم يكن هو بحسبها غير موجود وهذا من الحكمة المضمونة بها على غير اهلها المختص بدركها الكمل من اهل الكشف والعرفان وهذه الاسماء ليست الفاظا و حروفا مسموعة وهذه المسموعات اللفظية هي اسماء الاسماء .

اقول : يريد انّ هذه الاسماء التي هي حقائق الاشياء والصور العلمية في الذات المقدسة بمنزلة الماهية للممكن فكما ان ماهية الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن و مجعولة بجعل الوجود بالعرض لان الوجود موجود بنفسه و الماهية موجودة بالوجود الا ان الوجود مجعول اولاً وبالذات و الماهية غير مجعولة بنفسها وانما انجعلت بجعل الوجود كذلك هذه الحقائق موجودة بوجود الواجب تعالى و حصلت بتبعية حصوله الواجب لكن الواجب لا ماهية له والا لكانت هذه الحقائق ماهية لكنه محض حقيقة الوجود و كلامه كما تقدم محض حقيقة الغلط والبطلان كما ذكرنا اما اولاً فلان الماهية هي الاتية و الهوية التي بها يكون الشيء شيئاً و ما لا ماهية له لا شيئية له والله سبحانه شيء بحقيقة الشئية فلا ماهية لشيء الا آية لماهيته تعالى الا ان ماهيته هي وجوده بلا مغايرة بحال من الاحوال و اما ثانياً فلان هذه الحقائق اذا كانت موجودة بوجوده و لاجل انها موجودة بتبعية وجوده كانت متأخرة عنه بالذات و ما هو موجود

بالتبعية غير ما هو موجود بالذات فلا يكون هو ذاته بل هو مغاير له واما ثالثا فلان قوله بجعل الوجود يدل بظاهره على انه مصنوع وهو لا يرضى به الا ان يكون اراد بالجعل تعليقه بماهيته فيلزمه مع ما بيّنا من حدوثه ان يكون قوله بان الماهية مجعولة بجعل الوجود بالعرض انّ تعليقها بالعرض فتكون خارجة عن الذات وليس خارج الذات الا الامكان واما رابعاً فانا قد بيّنا ان الوجود الممكن لا يكون الا حادثا لانه مشوب بغيره والمشوب لا يكون قديما ولو قالوا انه تنزل من الذات لكان التنزل ولادة وهو تعالى لم يلد و لكان المتنزل حادثا لتغير احواله وامكنته و اوقاته ولو قالوا هو لم يتنزل و انما تنزلت اشباحه قلنا بينه وبين اشباحه افتراق او اجتماع فيكون حادثا و لو قالوا ليس بينهما افتراق ولا اجتماع قلنا اقتران و اثنيّة فيكون حادثاً فان قالوا ليس ذلك قلنا يقولون هو ام يقولون هما فان قلتم هما لزم ما قلنا و ان قلتم هو قلنا فانتم تلك الحقائق التي في الذات بلا مغايرة فانتم باعراضكم في الذات و ان اعترفتم بحدوث الممكن وجب حدوث ماهيته التي هي العين الثابتة في الذات عندكم فيكون محلاً للحوادث و اما خامساً فاذا قلتم ان ماهية الممكن مجعولة بجعل الوجود ليس لها جعل بنفسها وهو باطل ايضا لانها مخالفة للوجود بل ضد له ولا يمكن ان يكون جعل خاص بشيء ان يكون جعلاً لغيره كما لا تكون الحركة الخاصة باحداث الالف صالحة لاحداث الباء فلا بد لها من جعل غير جعل الوجود الا انه مترتب عليه بل ما كان الوجود و الماهية الا باربعة جَعَلَاتٍ جعل الوجود و جعل الماهية من جعل الوجود جزؤ من سبعين جزءاً و جعل التلازم بينهما و جعل الالتزام بينهما فهذه اربعة جَعَلَاتٍ مترتبة على ترتيب الذكر كل لاحق جزء من سبعين جزءاً من سابقه و بين كل واحدٍ و بين الاخر سبعون سنة في الدهر و تظهر الاربعة في الزمان دفعة و اما المجردات فبين كلّ واحد من الاربعة سبعون سنة مقدرة من السرمد في الجعلات و تظهر المجردات في الدهر دفعة فمعنى قولهم انّ الوجود جعل اولاً و بالذات و الماهية جعلت ثانياً و بالعرض انّ الوجود هو المقصود بالايجاد اذ به التدوّت لكنه لما لم يمكن تحقيقه و ظهوره بنفسه

لانه بسيط وما سوى الله سبحانه لا يكون بسيطاً كما قال الرضا عليه السلام ان الله عز وجل لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته للذى اراد من الدلالة على نفسه واثبات وجوده ثم قرأ عليه السلام ومن كل شيء خلقنا زوجين فلما تعذر خروج الوجود بدون الماهية خلق تعالى الماهية لاجل الوجود فلذا قيل جعلت ثانياً والعرض لانها غير مقصودة لذاتها لانها ليست مجعولة بل مجعولة بجعل خاص بها غير جعل الوجود ومثال ذلك انت تشتري فرساً لك فاذا اشتريت الفرس احتجت لشراء جُلٍّ لها فتشترى الجُلَّ لاجل الفرس فالفرسُ شراؤها لك اولاً وبالذات والجُلُّ شراؤه ثانياً والعرض فهو مقصود بالشراء الثانى الا انه مترتب على شراء الفرس فافهم فقله ان الماهية انجعلت بجعل الوجود ولا جعل لها وربما قالوا انها ماشمت رائحة الوجود فما ادري ما معنى كلامهم شيء من جملة الاشياء وضع له اسم لفظي بازائه ولا شَمَّ رائحة الوجود فان ارادوا تلك الاعيان الثابتة فقد قالوا انها ليست اموراً خارجة عن الحق تعالى بل هي ذاتيات الحق تعالى وان ارادوا انها اذا اخذت من حيث مغايرتها للوجود فهي غير موجودة فان لم تكن مغايرة للوجود فمن اين جاءت سيئات المكلف وهذه المعاصي اشياء كيف تكون من لاشيء والحاصل ان كلامهم طويل عريض ولا اقدر على ذكره كله واذا ذكرت منه شيئاً لو استقصيت في الرد خرج عن الحد ولكن قد اذكر شيئاً من كلامهم واذكر قليلاً على قليل منه تنبيهاً للغافلين و

من له فى الكون حظٌ لم يمت حتى يناله

وقوله «لانه محض حقيقة الوجود بلا شوب مرتبة لم يكن هو بحسبها غير موجود» نقول عليه اذا قال تلك الاعيان فى علمه الذى هو ذاته وقال الاعيان الثابتة فى ذاته وقال صهره فى الكلمات المكنونة فى كلمة يجمع بها بين نسبة المجعولة الى الماهية ونسبتها الى الوجود ونفيها عنها الى ان قال: فالوجود وجود ازلاً وابدأً والماهية ماهية ازلاً وابدأً غير موجودة ولا معدومة ازلاً وابدأً وليست هي فى منزلة بين الوجود والعدم بل انما وجوداتها بالعرض وتبعية الوجود لا بالذات ولهذا لا يسمى وجوداً بل ثبوتاً ومن هنا يعلم ان الماهيات

عين الوجود والحقيقة وان كانت غيره بالاعتبار انتهى ، فهذه الماهيات التى يشيرون اليها مرة أنّها عين الوجود ومرة ليست موجودة ولا معدومة وانها ثابتة لا موجودة هل هى فى الذات لانها فى العلم الذى هو الذات فقد حصل فى الذات شوب مرتبة لم يكن هو بحسبها موجوداً بمحض الوجود لانها ليست موجودة ام هى خارجة عن الذات وقد تقرر ان كل خارج عن الذات فهو ممكن لان القديم هو الازل والازل ذاته تعالى وليس كما يتوهمه الجهال من ان الازل ظرف مكانى او زمانى والواجب تعالى فى بعضه ولهذا يفرضون تعدد القدماء وعندهم ليس المانع من التعدد الا دليل التمانع او دليل الحكماء المستلزم للتركيب او دليل الفرجة المروى عن الصادق عليه السلام حيث خاطبهم بما يفهمون والآفلايشكون فى انه لولا مثل دليل التمانع المستلزم لفساد العالم و دليل الحكماء المستلزم للتركيب ممّا به الاشتراك وممّا به الامتياز و دليل الفرجة المستلزم للكثرة لا الى نهاية لجاز التعدد فى القدماء لان الازل عندهم واسع لا يتناهى فيسع كل ما يفرض كونه فيه بلا نهاية ويتوهمونه مكاناً مرةً و تارة وقتاً فيقولون هو فى الازل ويريدون المكان وربما يستدلّ من قرأ خطبة النبى صلى الله عليه واله يوم الغدير فى قوله عليه السلام واحاط بكل شىء علما وهو فى مكانه وقد يقولون الازل سابق للدهر وهو الازلى يعنون قبل كل شىء والابدى يعنون بعد كل شىء وكل ذلك لعدم معرفتهم بالازل وبما يقولون وما يلزمهم من قولهم فانه اذا كان فى الازل والازل ظرف له وقتى او مكانى تعددت القدماء لانه تعالى قديم والازل قديم وربما ذهب بعضهم ومنهم المصنف الى انه اعتبارى لا تحقق له ولا ثبوت له فى الخارج كما قالوا فى القدم والوجوب والامكان محتجين بانه لو كان القدم والازل موجودين لكان القدم قديما فيكون له قدم ويكون للازل ازل وللماكان امكان وما اشبهها من الامور الاعتبارية عندهم ويلزم الدور او التسلسل وكل ذلك لعدم معرفتهم وعدم معرفتهم نشأ من اخذهم معارفهم وعلومهم من غير اهل الحق ائمة الهدى عليهم السلام لان النبى واهل بيته صلى الله عليه واله اقروا الناس على ظاهر

المعرفة و وعدوا من امن منهم وعمل من الصالحات بالجنة كما قال تعالى فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه وانا له كاتبون فاصابة الحق لا يكون الا لرجلين رجل نظر و روى اخبارهم عليهم السلام و عرف الحق من عندهم بالتسليم لهم و الرد اليهم فعرفوه بالالهام حقهم و معانى اخبارهم و مراداتهم صلى الله عليهم و رجل لم يخرج فى معرفته عما عليه ظاهر المؤمنين و ترك كل ما خالفه من كلام الحكماء و الصوفية و رموزاتهم و ترك توغلاتهم مما يخالف ما عليه عامة المؤمنين و المسلمين و اما من اتبع اولئك و دخل معهم فى توغلاتهم و تلوناتهم فانه لا يصيب الحق و لقد رويت بطرقى المتصلة الى هرون بن موسى التلعكبرى عن محمد بن يعقوب الكليني عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن ابن ابي عمير عن زيد الزرّاد قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اطلبوا العلم من معدن العلم و اياكم و الولايج فهم الصادقون عن الله ثم قال عليه السلام ذهب العلم و بقيت غبرات العلم فى اوعية سوء و احذروا باطنها فان فى باطنها الهلاك و عليكم بظاهرها فان فى ظاهرها النجاة هـ. و المراد باوعية السوء الناس غير الشيعة كما قال عليه السلام ان لنا اوعية نملؤها علما و حكما و ليست لها باهل و مانملؤها الا لتنقل الى شيعتنا فانظروا الى ما فى الاوعية فخذوها ثم صقوها من الكدورة تأخذونها بيضاء نقيّة صافية و اياكم و الاوعية فانها و عاء سوء فتنگبوها هـ. رويته بالطريق المذكور الى زيد قال حدثنا جابر بن يزيد الجعفى قال سمعت ابا جعفر عليهما السلام يقول الحديث ، و العجب العجيب كيف يتركون مذهب ائمتهم عليهم السلام و يتبعون مذهب مخالفينهم و يأولون ما ورد عن ائمتهم عليهم السلام الموافق لما عليه عامة المسلمين الى مراد مخالفينهم المخالف لما عليه عامة المسلمين و يقولون مع ذلك كله هذا مراد الائمة عليهم السلام حتى انهم يقولون ليس لله تعالى ان شاء فعل و ان شاء ترك و ليس لله لو شاء ان يهدى الناس هدايتهم و ليس له فى جميع افعاله الا وجه واحد كما ذكره الملا محسن فى الوافى : و من ذلك اتفاق ائمتنا عليهم السلام على ان مشيئة الله و ارادته حادثة

لم يرد عنهم خبر يوهم خلاف ذلك وهؤلاء اتفقوا على ان ارادة الله تعالى
 قديمة وانها عين ذاته تعالى وان هذا مذهب الائمة عليهم السلام حتى ان
 المصنف ذكر الارادة في كتابه الكبير الاسفار وانها قديمة وهي عين ذاته و
 اطال في ذلك الكلام جداً وهو استدلل على قدمها من العقل والنقل الى ان قال
 فعلم من هذه الايات ونظائرها ان ارادته تعالى للاشياء علمه بها وهما عين ذاته
 تعالى واما الحديث فمن الاحاديث المروية عن ائمتنا وساداتنا عليهم السلام
 في الكافي وغيره في باب الارادة ما ذكر في الصحيح عن صفوان بن يحيى قال
 قلت لابي الحسن عليه السلام اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق فقال
 الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل واما من الله فارادته
 احداثه لا غير ذلك لانه لا يروى ولا يهيم ولا يفكر وهذه الصفات منفية عنه و
 هي صفات الخلق فارادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا
 نطق بلسان ولا همّة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له. ولعل
 المراد من الضمير تصوّر الفعل وما يبدو بعد ذلك واعتقاد النفع فيه ثم انبعث
 الشوق من القوة الشوقية ثم تأكده واشتداده الى حيث يحصل الاجماع المسمى
 بالارادة فتلك مبادئ الافعال الارادية القصديّة فينا والله سبحانه مقدّس عن
 ذلك كله انتهى ما اردت نقله من كلامه وهو طويل فبالله عليك تأمل حال هذا
 هو واتباعه في زعمهم ان الارادة قديمة وهي عين ذات الله سبحانه ويستدلون
 على دعويهم بمثل هذا الحديث الصحيح الصريح في خلاف دعويهم فانه عليه
 السلام قال واما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك وقال فارادة الله الفعل لا غير
 ذلك يقول له كن فيكون والمصنف يقول مراد الامام عليه السلام انها قديمة و
 انها عين ذاته تعالى تأويلاً لكلامه عليه السلام على كلام ائمتنا الصوفيّة الذين
 هم واتباعهم الولاّج الصّادّون عن الله والامام عليه السلام ايّاهمّ عني وانت ايّها
 الناظر اذا كشف الله لك عن بصيرتك ونظرت في كتبهم وجدت انهم ما دركوا
 من الاقبال معشار عشير من الادبار وقوله «وهذا من الحكمة المضمونة بها على
 غير اهلها» المضمونة قياسه ان يقول المضمون لان الوصف جارٍ على غير من هو

له وهو بالضاد المعجمة بمعنى المبخول بها كما فى قوله تعالى وما هو على الغيب بضنين اى ببخيل على قراءة الضاد وعلى قراءة الظاء المؤلفة بمعنى مُتَّهِم ويريد به المصتف انّ ما ذكره من الاسرار التى بخل بها كبار الصوفيّة واتباعهم من الحكماء عن غير امثالهم لانّ غيرهم لا يقبلها وهو كما قال وذلك لان غيرهم احد الرجلين اما رجل وفقه الله لاقتفاء اثر ائمة الهدى عليهم السلام فبصره الله ببركة اتباعهم الهدى والضلالة فلم يقبل كلام المصنف والصوفيّة هداية من الله سبحانه واما رجل اخذ بظاهر ما عليه عامّة المسلمين وترك ما خالفه فلم يقبل كلامهم لانه مخالف لما عليه عامّة المسلمين ومراده من الكمل كبار الصوفيّة ومن وافقهم كابن عربى والغزاليّ والبسطامى وابن عطاء الله وعبدالكريم الجيلانى وامثالهم وابى نصر الفارابى .

وقوله «وهذه الاسماء ليست الفاظاً» قد تقدّم الكلام عليه .

قال : والمعتنون بهذا العلم حقّقوا ودوّنوا مسائل كثيرة فيه على النظم الحكمى على ترتيب الحكمة الرسمية المبتنى على مبادئ وموضوعات و اقسام اصلية و فرعية و مطالب و غايات لانقسام اسمائه العظام الى جواهر و اعراض و اعراضها الى مقولات تسعة من كمّ و كيف و اين و وضع و متى و اضافة و جدّة و فعل و انفعال على انّ الجميع بسائط عقلية موجودة بوجود واحد واجب لذاته وهذا من عجائب اسرار عظمة الله .

اقول قوله بهذا العلم الظاهر ان المراد من هذا العلم علم الحكمة النظرية التى هى علم باحوال اعيان الموجودات على ما هى عليه بحسب الطاقة البشرية و يحتمل ان يراد منه العلم الجفرى المتعلق باحوال الاسماء اللفظية للتصرف فى الاسماء المعنوية و على الاول لا يشار به الى كل ما يتضمنه حدّ الحكمة بل الى ما يتعلّق بالصفات لانها هى الاسماء و يبحثون فيها فيما يتعلق بموضوعاتها و علل اكوانها و مبادئها و غاياتها و ما يتبع ذلك من كونها اصلية او فرعية لانها تنقسم الى جواهر و اعراض و الجواهر الى مفارقات و برازخ و مادّيات و الى علويات و سفليات و الى ثابتة و متغيرة و الاعراض الى لازمة و غير لازمة و الى قارة و

غير قارة والى صدورية وظهورية وتحقيقية وعروضية وكلها الى المقولات التسع كم وكيف واين ومتى ووضع واضافة ومُلك وفعل وانفعال عند الحكماء او الى اثنين وعشرين عند المتكلمين عشرة مشروطة بالحيوة وهى القدرة والاعتقاد والظن والنظر والارادة والكراهة والنفرة والشهوة والالم والادراك واثناعشر غير مشروطة بها وهى الحيوة والاكون والالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاصوات والاعتماد والتأليف وزاد بعضهم البقاء وزاد بعض الفناء عرضاً لافى محلّ فهذه اربعة وعشرون عرضاً على اختلاف الحكماء والمتكلمين فى الاعراض والمتكفل به علم المبدء لان كل ما يتضمّن حدّ الحكمة يبحثون فيه ايضا عن المسمى بل عن ذاته تعالى عن ذلك والصوفية قد يطلقون الاسم على الذات المتّصفة بالصفات كمُسَمّى الله ونحن نقول اعلى ما يصدق عليه الاسم العنوان الذى يسمونه الائمة عليهم السلام بالمقامات والعلامات ثم الفعل ثم المعانى ثم الابواب وهكذا وقد يتّنا سابقاً أن المقامات مثل القائم لزيد وهو الفعل ومحله الحامل له كالحديدة المحمية بالنار وانّ الفعل كالحركة التى بها أخذت زيدا القيام والفعل تعدد اسماءه باعتبار متعلقه كالمشية والاختراع وكالارادة والابداع كالقدر والقضاء والامضاء والاذن وانّ المعانى اثر فعله كالقيام وهى معانى افعاله كالحقيقة المحمدية وانّ الابواب هم الملائكة العالون كعقل الكل وروح الكل ونفس الكل وطبيعة الكل وعلى الثانى ما يبحثون فيها على حسب مطالبهم ويقولون ان اللفظية محلّ المعنوية ومتعلّقتها وصفتها وظاهرها كما قال امير المؤمنين عليه السلام الروح فى الجسد كالمعنى فى اللفظ هـ. فكما ان الجسد محلّ الروح ومتعلّقتها وصفتها وظاهرها وكل ما يراد أن يتوصّل به الى الروح فانما هو بواسطة الجسد فكذلك اللفظ الذى هو للمعنى بمنزلة الجسد للروح ويتصرفون فيها بحسب مطالبهم عند ارادة اتّصال الطالب بالمطلوب بمزج اسم الطالب باسم المطلوب ويوسّطون بين الاسمين اسم المالك المطلوب منه الحاجة وهو الله سبحانه وتعالى ويمزجون بين حروفها بالتكسير

الكبير او المتوسط او الصغير او بالتبديل الحار بالبارد والرطب باليابس او العكس او بالتعديل بزيادة الحروف المعدلة او بالتبديل كبسط الطبيعي و بسط الغريزي و بسط الترفعي بالترقي بالاحاد الى العشرات و بها الى المآت و هكذا او بالتوليد كالتضارب و اخذ المناسب او المواخي او المعادى او المحابب او المباغض او بالظلمانية بالنورانية او بالعكس او بتعديل القوى بالتكسير المتوسط او بالوفق او بمراجعة المسرودة و الملفوظة و المكتوبة و ما اشبه ذلك ممّا هو مذکور فی علم الهيمياء و يجذبون بها معانيها اى الاسماء المعنوية و ينزلونها الى مطالبهم فيسخرّون بها الملائكة و الجن و الخلق و الكواكب و العناصر و المعادن و النباتات و سائر الحيوانات و كلّ ذلك بما اودع في اسمائه تعالى من ازمة امور الاشياء كلها ذلك تقدير العزيز العليم .

و قول المصنّف «على ان الجميع بسائط عقلية» يشير به الى ان كلّ الاسماء مجردات و ليس كما قال بل منها مجردات كالتى عنها من الصور العلمية و منها مادّيات و منها اعراض جسمانية و منها برازخ و منها الفاظ و كيف لا تكون أسماء الأسماء أسماء و تكون اعراض الاعراض اعراضاً فان صفة الصفة صفة كما هو مقرّر مما لا اشتباه فيه و الفقهاء من علمائنا رضوان الله عليهم اجمعوا على تحريم مسّ نقش اسم الله للمحدث مع انه ظرف للفظي و يطلقون على النقش الاسم حقيقة و لكن جعل اللفظي او النقش الدال عليه ليس باسمٍ لله تعالى جهلٌ و غباوة .

و قوله «موجودة بوجود واحدٍ واجبٍ لذاته» يشير به الى انها موجودة بوجود الله تعالى و قد قلنا سابقاً هل هي في ذاته ام خارج ذاته و على الاول هل هي غيره بان يعلم بان في ذاته شيئاً غيرها ام لا و على الفرض الاول من الاول هل هو محيط بها ام هي محيطة به ام متماز جانٍ و على الثانى من الاول هل مفهومه مغاير لمفهومها ام لا فعلى كونه في ذاته مغايرة له ان كان محيطا بها كان ظرفاً لغيره و ان كانت محيطة به كان محصوراً و ان كانا متمازجين لم يكن صمداً لانه ايضا ظرف و للغير فيه مدخل و على كونها عين ذاته و غيرها

بالمفهوم كما يقوله هؤلاء يكون بسيطاً باعتبارٍ ومركباً باعتبارٍ وهم يقولون آية ذلك أَنَّ الصُّورَ المتعددة في المرايا لشخصٍ واحدٍ وُجُودُهَا نَفْسٌ وُجُودٌ ذلك الشَّخْصِ ولهذا اذا تحرَّكَ تحرَّكَتْ بحركته لان وجودها نفس وجوده وليس الأمر كما يُظَنُّ لِأَنَّ الصُّورَ في المرايا لَيْسَ وجودها نفس وجود المقابل والآلَمَ فَقَدْ تَها ذَاتُهُ فِي حَالٍ وَإِذَا وُجُودُهَا هَيْئَةُ صُورَتِهِ الْمُنْفَصِلَةُ لَان صُورَتِهِ الْمُتَّصِلَةُ لَيْسَتْ هِيَ الَّتِي فِي الْمِرْءَةِ وَإِنَّمَا الَّتِي فِي الْمِرْءَةِ هَيْئَتُهَا الْإِشْرَاقِيَّةُ وَهِيَ كَالشَّعَاعِ الْوَاقِعِ عَلَى الْجِدَارِ مِنَ الشَّمْسِ وَالشَّعَاعِ وَجُودُهُ مِنْ إِشْرَاقِ الشَّمْسِ وَكَثَافَةُ الْجِدَارِ مَا هَيْئَتُهُ يَتَوَقَّفُ ظُهُورُهُ عَلَيْهَا وَكَذَا الصُّورُ الَّتِي فِي الْمِرْءَةِ فَإِنَّهَا هَيْئَاتُ صُورَةِ الْمَقَابِلِ وَهِيَ الْهَيْئَاتُ الْمُنْفَصِلَةُ بِمَعْنَى أَنَّهَا لَيْسَتْ هِيَ الْعَارِضَةُ عَلَى الشَّخْصِ لَا بِمَعْنَى أَنَّهَا مُنْقَطِعَةٌ عَنِ الْهَيْئَةِ الْعَارِضَةِ بَلْ تَسْتَمِدُّ مِنْهَا وَجُودُهَا مَدَدًا سَيَّالًا وَهَذَا الْمَدَدُ هُوَ وَجُودُهَا وَمَاهِيَّتُهَا هَيْئَةُ الْمِرْءَةِ كَمَا تَقَدَّمَ فَوْجُودُ هَذِهِ الصُّورِ مِنْ إِشْرَاقِ الْهَيْئَةِ الْعَارِضَةِ وَهُوَ فِي قَبْضِهِ وَاحِدٌ مِنَ الْهَيْئَةِ الْعَارِضَةِ وَلَكِنَّهُ مُنْبَسِطٌ عَلَى الْمِرْءَةِ فَهُوَ مُتَكَثِّرٌ فِي الْمِرْءَةِ وَلَيْسَ هُوَ وَجُودُ الْعَارِضَةِ عَلَى الشَّخْصِ لِأَنَّهُ مِنْ إِشْرَاقِهَا فَضلاً عَنْ أَنَّ يَكُونُ هُوَ وَجُودُ الشَّخْصِ وَابْنُ هَذَا مِنْ ذَلِكَ وَإِنَّمَا كَرَّرَ هَذَا وَمِثْلَهُ لِيَسْتَقَرَّ فِي أَذْهَانِ النَّازِلِينَ إِذَا بَدُونَ التَّرْدِيدِ وَالتَّكْرِيرِ لَا يَكَادُ يَسْتَقَرُّ لِعَدَمِ انْسِهَامِ بِمِثْلِ هَذِهِ الْحِكْمَةِ.

قال: قاعدة فاعلية كل فاعلٍ أَمَّا بِالطَّبْعِ أَوْ بِالْقَسْرِ أَوْ بِالتَّسْخِيرِ أَوْ بِالْقَصْدِ أَوْ بِالرِّضَا أَوْ بِالْعِنَايَةِ أَوْ بِالتَّجَلِّيِّ وَمَا سِوَى الثَّلَاثَةِ الْأَوَّلِ إِزَادَةُ الْبَتَّةِ وَالْقِسْمَانِ الْأَوَّلَانِ خَالِيَانِ عَنِ الْإِرَادَةِ الْبَتَّةِ وَأَمَّا الثَّالِثُ فَيَحْتَمِلُ الْأَمْرَيْنِ وَصَانِعُ الْعَالَمِ فَاعِلٌ بِالطَّبْعِ عِنْدَ الدَّهْرِيَّةِ وَالطَّبَاعِيَّةِ وَبِالْقَصْدِ مَعَ الدَّاعِي عِنْدَ بَعْضِ الْمُتَكَلِّمِينَ وَبِالْقَصْدِ الْخَالِي عَنْهُ عِنْدَ الْأَكْثَرِ مِنْهُمْ وَبِالرِّضَا عِنْدَ الْإِشْرَاقِيِّينَ وَبِالْعِنَايَةِ عِنْدَ الْمَشَائِيْنِ وَبِالتَّجَلِّيِّ عِنْدَ الصُّوفِيِّينَ وَلِكُلِّ وَجْهٍ هُوَ مُؤَلِّيُهَا فَاسْتَبَقُوا الْخَيْرَاتِ.

أَقُولُ: قال المصنِّفُ فِي الْكِتَابِ الْكَبِيرِ: وَإِذَا عَلِمْتَ أَقْسَامَ الْفَاعِلِ فَاعْلَمْ أَنَّهُ ذَهَبَ جَمْعٌ مِنَ الطَّبَاعِيَّةِ وَالدَّهْرِيَّةِ خَذَلَهُمُ اللَّهُ إِلَى أَنْ مَبْدَأُ الْكُلِّ فَاعِلٌ بِالطَّبْعِ وَجَمْهُورُ الْمُتَكَلِّمِينَ إِلَى أَنَّهُ فَاعِلٌ بِالْقَصْدِ وَالشَّيْخُ الرَّئِيسُ وَفَاقاً لْجَمْهُورِ

المشائين الى ان فاعليته للاشياء الخارجية بالعناية والصور العلمية الحاصلة في ذاته على رأيهم بالرضا وصاحب الاشراف تبعاً لحكماء الفرس والرواقيين الى انه فاعل الكل بالمعنى الاخير و سنحقق لك في مستأنف الكلام في الاصول الاتية ان شاء الله تعالى ان فاعل الكل لايجوز اتصافه بالفاعلية باحد الوجوه الثلاثة الأول وان ذاته ارفع من ان تكون فاعلاً بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضرار التكثر بل التجسم ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً فهو اما فاعل بالعناية او بالرضا وعلى اى الوجهين فهو فاعل بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا بالايجاب كما توهمه الجماهير من الناس فان صحة الشرطية غير متعلقة بصدق شىء من مقدمها وتاليها بل وجوبه او كذبه بل امتناعه الا ان الحق هو الاول منهما فان فاعل الكل كما سيجىء يعلم الكل قبل الوجود بعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالاشياء الذى هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكون فاعلاً بالعناية ، انتهى كلامه ، وقد فسروا الفاعل بالطبع فقالوا الفاعل بالطبع من يصدر عنه الفعل بمقتضى طبيعته بلا شعور منه بما فعل ولا ارادة ويكون فعله ملائماً لطبعه والفاعل بالقسر هو الذى يصدر عنه الفعل بغير ارادته سواء كان عن شعور ام لا ويكون على خلاف محبته والفاعل بالتسخير هو الذى يصدر عنه الفعل بمقتضى ارادة المسخر وداعيه ويكون ذلك منه اعم من شعوره و ارادته ورضاه والفاعل بالجبر هو ان يفعل المختار بغير اختياره بل بارادة مجبره والفاعل بالقصد هو الذى يفعل بارادته لغرضه المقصود بفعله سواء كان بسبب معونة حصول اللواعى وانتفاء الموانع ام بنفس ارادته والفاعل بالرضا وهو الذى يكون علمه الذاتى علّة لوجود مفاعيله وعين معلوميتها له عين وجودها عنه وعلمه بها عين فعله لها بلا اختلاف في شىء من ذلك والفاعل بالعناية وهو الذى يكون فعله تابعاً لعلمه بوجه الخبر في ذلك الفعل في نفس الامر فيفعل عن ذلك العلم من غير قصد زائد على ذلك العلم والفاعل بالتجلى هو ان يلقي مثاله في هويات الاشياء بحسب قوابلها اقول وهذه التعاريف لهذه المعانى وكل من قال بواحد من هذه الثمانية اراد منه ما ذكرنا وفيها كلها مناقشات منهم

فكل واحد من اهل هذه الاقوال يناقش فيما سوى ما اختاره والمصنف هنا وفي سائر كتبه قال ما سوى الثلاثة الأول ارادى البتة والقسمان الأولان خاليان عن الارادة البتة واما الثالث فيحتمل الامرين، واقول اما ما كان بالطبع فلا ينافى الارادة بل قد يكون مع الارادة اذ قد يريد مقتضى طبيعته فيقع الفعل بالداعيين و ما قيل من انه ما لا يكون له داع غير ميل الطبيعة لا ينافى مشاركة الارادة لما قررنا في كثير مما كتبنا من ان كل حادث فهو من الوجود وليس بعد الله عز وجل غير الوجود وهو شعور واختيار و ارادة وتميز وفهم و حيوة فكل شىء فيه هذه الصفات بحسبه فما كان قريباً من المبدء كانت فيه هذه الاوصاف اقوى وما بعد كانت اضعف فالاقوى كنوع الانسان والاضعف كالجمادات وما بينهما بنسبة مرتبة من الوجود فالحجر ينزل بطبعه هذا فى الظاهر واما فى الواقع فكما قررنا فى الفوائد و شرحها ان الحجر خلقه الله من اسفل مراتب الوجود وفيه ما فى الانسان بنسبة وجوده ولهذا يستح الله فقال تعالى وان من شىء الا يستح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم وقال تعالى و خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل فى فلك يسبحون فقال تسبيحهم ويسبحون ولم يقل تسبيحها ويسبحن بل ذكرهم تعالى بضمير العقلاء وكذلك قوله تعالى فقال لها اى للسماء وللارض اثني طوعاً او كرهاً قالتا اتينا طائعين ولم يقل طائعات والخبار الدالة على تكليف الجماد والتبات اكثر من ان تذكر وكل ذلك لا يكون الا مع الشعور والاختيار والارادة واما الحجر فى نزوله بطبعه فهو مختار ومريد للنزول لان الله سبحانه وكل به ملكا ينزل به الى ما يريد سبحانه وركز فى طبيعته شهوة طاعة الملك فهو ينزل ظاهراً بطبعه وباطناً باختياره و ارادته واذا دفعه دافع الى الهواء صعد حتى تنتهى قوة الدافع و حقيقته ان عضو الدافع وكل الله به ملكا اقوى من الملك المنزل للحجر وركز فى الملك المنزل محبة طاعة الملك المصعد و شهوتها فيرفع الحجر بشهوته و ارادته تبعاً لشهوة الملك المنزل و ارادته حتى تنتهى قوة الدافع التى هى طبق قوة الملك المصعد فينزل بالحجر كذلك فهو فى نزوله بطبعه ومختار ومريد وكذا فى صعوده بالدفع الا ان ارادته للصعود لذاته

ناقصة والدافع متمم لها واعلم ان ما ذكرته وان كان بعيداً عن افهام الناس الا انه مذهب ائمة الهدى عليهم السلام وما ذكرته لك فهو معقوله والكتاب والسنة ناطقان بذلك وبادته ولكن يطول الكلام بذكرها فقول المصنف بان ما كان بالطبع فهو خال عن الارادة البتة جارٍ على مذاق العوام واما الخواص فعندهم ان ليس في العالم شيء بالقسر بل كله اختيار ولكن هذه الثمانية التي ذكر كلها مختارة مريدة الا ان الاختيار في سبعة منها ناقص وهي ما سوى ما بالقصد فانه يقع بارادة واختيار تامين اما الثلاثة الأول فهو يوافقنا على عدم وجود اختيار تام فيها فلا تصلح لفاعلية المختار واما ما كان بالرضا فانه اذا قال علمه الذاتى علّة لوجود مفاعيله فان اراد بالعلة علّة الكون فالعلم من حيث هو علم لا يكون علّة الكون وانما علّة الكون الذات اذ العلم من حيث هو لا يكون مؤثراً وان اراد علّة التكوين فلا تكون الا للفعل لان العلم ليس هو المكوّن به ولا المكوّن فلا يصلح الفعل بالرضا خاصة من القادر المختار الا كونه مصاحباً للفعل بالقصد واما الفاعل بالعناية فيلزم منه اما الجبر في الافعال الاختيارية واما كون الاشياء قديمة غير مجعولة والكل باطل لعدم القصد الزائد على العلم ولمساواته للايجاب لان الموجب هو الذى لا يتخلف عنه مفعوله والفاعل بالعناية اذا كان علمه الذى هو ذاته هو العلة لا غيره وهو علّة تامّة فقد كان فاعلاً بالايجاب وهذا ظاهر واما ما كان بالتجلى كما تقوله الصوفية وهو ان يلقي الفاعل مثاله فى هويّات الاشياء بحسب قوا بلها فاذا ارادوا به ان الهويّات هي الصور العلمية الغير المجعولة سواء قيل انها فى علمه الذى هو ذاته ام مُعلّقة به كالظلّ بذى الظلّ فهذا باطل لاستلزامه اثبات اشياء غير الله سبحانه لم يكن محدثاً لها وان ارادوا به ان الهويّات الملقى فيها هي نفس القوابل وانما قيل بحسب قوا بلها ان الملقى وهو المثال قد تختلف جهاته وكميّاته وكيفياته ورُتبته وامكنّته واوقاته واوزاعه وما اشبه ذلك من المشخصات وهذه هي حدود القابلية والانفعال المسمى بالصورة وبالماهية بالمعنى الاول كما مرّ وهي من نفس المثال الملقى من حيث نفسه وهو متقدم بالذات مساوٍ لها فى الظهور كالكسر و

الانكسار وإن المراد بالالقاء تحقّق المثل و ظهوره بشرائط الظهور والتحقّق التي هي المذكورة وإن المراد بالمثل هو وصف الله نفسه الفّهوانيّ لعبده وهو الوصف المُحدث الذي ظهر به لعبده وهو حقيقة عبده منه تعالى وهو المسمى بنور الله في قوله عليه السلام فانه ينظر بنور الله وهو الفؤاد لعبده وهو المسمى بالوجود عندهم وهو المادّة عندنا فإن أرادوا هذا كما ذكرنا فهو حقّ وقد اشار أمير المؤمنين عليه السلام الى ما ذكرنا بقوله لا تحيط به الأوّهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها وكلّ جزئيّ مما ذكرنا ان ارادوا غيره فهو باطل وكل ما ذكرنا قد ذكرنا ما يدلّ عليه دلالة قطعيّة ونذكر فيما بعد وان ارادوا بالمثل شيئاً ليس بمجعولٍ فهو باطل لان الالقاء لا يتعلّق إلا بالحادث لانه انزاله من رتبته الى غيرها وان جعلوه حادثاً وجعلوا الهويّات الملقى فيها ليست مجعولة فهو باطل لأن الحادث مجعول ولا يحلّ مجعول في غير مجعول وان جعلوها مجعولة وهي لم تكن صورة المثل المجعول كان الحاصل منهما مركّباً وليس ذاتاً واحدة فهو باطل وان جعلوا المثل هو الفعل فهو باطل لان المثل هو الملقى والفعل هو الالقاء والحاصل انه تعالى اتّما خلق المادّة للمخلوق والمخلوق لا يقدر على الظهور بدون ضميّة هي هويّته وهي الماهيّة بالمعنى الأوّل كما تقدم والصورة فخلق له ثانياً وبالعرض الماهيّة على تفصيل ما مرّ فراجع.

وقول المصنّف في كتابه الكبير كما نقلنا: «وان ذاته ارفع من ان تكون فاعلاً بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضطرار التكثر بل التجسّم تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً» يريد بالرابع ان يكون فاعلاً بالقصد غلط دخل عليه من قواعده التي منها انه يفعل بذاته وتعالى عن ذلك علوّاً كبيراً لانه يلزم منه ما يذهب اليه من ان الخلق تنتهي الى ذاته ومعلوم أنّ من انتهى غيره اليه فهما حادثان لما يلزم بينهما من الاتصال او الانفصال والافتراق او الاجتماع ولذا قال أمير المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله وألجأه الطلب الى شكله هـ. وانما هو فاعل بفعله وفعله مشيئته و ارادته كما تقدم في حديث الكاظم عليه

السلام وفعله تعالى واحد الى كل شيء كما قال تعالى وما امرنا الا واحدة وقال ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة الا انه له رؤسٌ بعدد جميع الخلق كل رؤسٍ يتعلّق بممكنٍ يحدثه لا يصلح لاحداث غيره والفعل خلقه الله بنفسه اى نفس الفعل واقامه بنفسه قيام صدورٍ وتحقق ولا كيف له لانّ كيف انما حدث به فالقصد التخصيصى التشخصى منسوب الى خصوص الرأس المختص بالمقصود لما بينهما من التوافق وان كان بالله تعالى هذا وصفٌ فى الغائب و نظيره فى الشاهد انه اذا حلت الشمس برج الحمل سخن العالم السفلى بحرارة الشمس لقربها من أفقنا و كان موافقاً لوجود الرطوبة من فصل الشتاء فاجتمعت الحرارة والرطوبة اللتان جعلهما الله علة الكون فنبت النبات و كل شجرة بل كل ورقة لها حصّة من علة الكون لاتصلح لغيرها فتبسط علة الكون وهى واحدة على جميع الاشجار والنبات والورق والثمر وكل شيء له حصّة منها تختص به لاتصلح لغيره والمخصّص الذى عنه القصد ارادة الله تعالى وهى فعله فقال تعالى يسقى بماء واحدٍ وفضل بعضها على بعضٍ فى الاكل فالتفضيل لبعضٍ على بعضٍ لا يكون بالاهمال والاتفاق بدون قصدٍ كما تقوله الدهرية ولا بنفس الذات البحت تعالى لما يلزم من المفسدة فلم يبق الا برؤس الارادة واما الاضطرار فاتّما يلزم على القول بالرضا او بالعناية كما ينطق به تعريفهما لمن يطلب صريح الحق القول بالايجاب واما التكثر والتجسم فانما يلزم بانه تعالى فاعل بذاته وان الخلق ينتهى الى ذاته تعالى لاختلاف احوال ذاته فانه قبل الفعل وحده و بعد الفعل كان معه غيره وقبل الفعل غير فاعل و بعد الفعل فاعل فاذا نسبت الحالتان الى ذاته جاء المحذور ولايجىء شيء منه اذا قلنا انه تعالى قبل الفعل انما هو هو و بعد الفعل كان الفعل ليس فى الازل الذى هو الذات الحق تعالى بل هو فى رتبة الوجود الراجع وهو نفس الفعل والمشية والارادة الاسماء متعددة والمعنى واحدٌ كما قال الرضا عليه السلام لعمران الصابى المشية والارادة والابداع اسماؤها ثلاثة ومعناها واحد و كان الفعل دون الازل فى السرمذ الذى هو الوجود الراجع ومحلّه الامكان المسمّى بالغُمق الاكبر

كما فى دعاء السّمات و كان المفعول دون الفعل فى الدهر و عالم الكون فما
دونه فى الزمان فلم تتغير حالة ذات الحق تعالى بل كان ولم يكن معه غيره و
هو الآن على ما كان و تغيير الاحوال اّما هو فى الفعل باعتبار متعلّقه فالفعل و
الامكان و السّرم مد خلقها الله و هى الوجود الراجح لم يظهر شىء منها قبل الاخر
و هو عندنا هو الوجود المطلق و العقل الكلّى و الدهر و الممكن هى الوجود
المقيد بالقيود و الشرائط و ان كان بعضها أبسّط من بعضٍ بمعنى اقلّ تركيباً و
شرائط و محدّد الجهات و الزمان و المكان هى عالم الاجسام على تفصيل ربّما
نذكره و الحاصل القول الحقّ أنّ فاعل العالم فاعل بالقصد و الاختيار كما قاله
المتكلمون و ان كان على غير ما فهموا و قول المصنّف «و على اّى الوجهين فهو
فاعل بالاختيار، الى اخره» يعنى بالوجهين بالعناية او بالرضا لانه فى بعض كتبه
رجّح انه فاعل بالرضا و فى بعضها رجّح انه فاعل بالعناية و من عرف معنى ما
ارادوا منهما قطع بأنّ الفاعل باحدهما لا يكون مختاراً و لكن المصنّف لمّا نسب
الفعل الى نفس الذات و حكم بانتهاء الخلق الى الحق تعالى فحكم بربط
الحادث بالقديم لا يسعه تفريعاً على ذينك الاصلين الا القول بالوجهين و لم
يجسر على انكار الاختيار قال و على اّى الوجهين فهو فاعل بالاختيار و الاختيار
الذى فسّره صاحب الشريعة صلى الله عليه و اله و معناه أنّه ان شاء فعل و ان شاء
ترك لأنّ هذا هو المعنى الذى تفهمه سائر المكلفين و حيث امره الله عز و جل
بالتبليغ اوحى اليه و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبيّن لهم و قومه صلى الله
عليه و اله لم يفهموا من معنى الاختيار الاّ هذا فان كان معناه غير هذا فما بلّغ
رسالة ربه و انا و المؤمنون نشهد ان لا اله الاّ الله وحده لا شريك له و ان محمداً
صلى الله عليه و اله عبده و رسوله و انه قد بلّغ عن الله جميع ما امره كما امره
فصدق الله و صدق رسوله و بلّغ المرسلون ما امروا به و انّ اله الذين هم خلفاؤه
ادّوا ما ادّى اليهم كما امرهم و حفظوا ما استحفّظهم اللهم صل على محمد و اهل
بيته الطيبين و على جميع الانبياء و المرسلين و المصنّف لاجل التطبيق على
القول باحد الوجهين اى الرضا او العناية فسّر الاختيار بما يلزم منه الاضطرار فانّ

تفسيره أنّما يخفى على من لم يسلك طريق اهل العصمة عليهم السلام واما من اقتصر على سلوك طريقهم صلى الله عليهم فلا يكاد يخفى عليه شىء من الحق فقال فاعل بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا بالاجاب وانا اقول هذا التفسير عين الاجاب وذلك لان المشية عنده هي الذات فيكون معنى ان شاء فعل أنّ الذات فعلت و قوله «وان لم يشأ لم يفعل» معناه الذات مافعلت و يكون المعنى أنّه ليس كل ممكن فى العقل خلقه نعم لو قال كما نقول بان المشية هي الفعل صح له نصف كلامه وهو ان شاء فعل لأنّ هذا مما لا ريب فيه واما المغالطة فى التعبير فشىء لا يحتاج الى بيانه هنا لان المعنى ظاهر انه اذا اراد ان يفعل فعل واما النصف الاخر فانه وان قال بحدوث المشية لم يكن لقوله وان لم يشأ لم يفعل معنى غير أنّه اذا لم يفعل لم يفعل وان فرضها مغايرة للفعل صح له ظاهراً الثانى ولكن ليس هذا معنى الاختيار الكامل لان المختار الكامل يفعل بارادته ويترك بارادته لا أنّه اذا لم يرد لم يفعل لان هذا معلوم ضرورة ولو تنزّلنا قلنا ان قال بحدوث المشية والارادة صح ان قوله ينفى الاجاب ولكن الاشكال توجه عليه من جهة قوله بان المشية هي الذات تعالى فان المعنى يكون الذات فعل والذات لم يفعل فان هذا لا ينافى الاجاب فان القائلين بالاجاب لا يقولون بان كل ما يمكن كونه تكويناً متصلاً بالازل لانهم لا ينكرون تجدد ما تحت فلك القمر آناً فائاً وان قالوا بانه تعالى علّة تامّة و العلّة لا يتخلف عنها معلولها كما نقل عن ثالث الحكيم الملطى لانهم يريدون انه تعالى علّة تامّة فى الفاعلية و جملة العالم من حيث المجموع وجد بلا فصل ولكنهم لا ينكرون الشؤون المتجددة بأنّها لم تكن قبل هذا التجدد المحسوس ولا ينكرون امكان ايجاد شخص يمشى فى اصفهان فمن انكره بناء على ما يذهبون اليه من انه ليس له تعالى الا وجه واحد فى الاشياء فلا يعلم شخصا كذلك والا لوجب ايجاده فائاً به مؤمنون وبالجملة الفاعل المختار الذى يفعل بارادته ويترك الفعل بارادته لا أنّه هو الذى اذا لم يرد لم يفعل لان هذا معلوم عندنا وليس من معنى الاختيار واما هو من المضحكات .

وقوله «و لكل وجهه هو مولّياها فاستبقوا الخيرات» يريد به هو و اهل ملّته من كبار الصوفيّة ما اشرنا اليه فى شرح المشاعر من زعمهم انّ الله تعالى ربّى سلك بكلّ من طلب معرفته طريقا و الطرق و ان كانت متباينة مختلفة و ربّما استشهد بعضهم على ان جميع هذه المتناقضة تؤدّى الى الله تعالى بالسفن الجارية بريح واحدة سفينة تغرب و سفينة تشرق و سفينة تسير جنوباً و اخرى شمالاً و الريح واحدة فالاختلاف فى معارفهم من الله سبحانه و اقول: اما الصوفيّة فهذا ينطبق على مذهبهم من ان الهادى و المضل و فاعل الخير و فاعل الشر هو الله سبحانه و حده لا شريك له و ليس لشيء من خلقه من المكلفين و غيرهم فعل و انما الافعال افعاله لا يستل عما يفعل و هم يستلون و اما مثل المصنف الذى يثبت الاختيار للعبد فكيف يقول بهذا تبعاً لغيره كأنه له اهل ملّة.

قال: قاعدة مشرقيّة فى حدوث العالم، «العالم كلّ حادث زمانى» اذ كلّ ما فيه مسبوق الوجود بعدم زمانى متجدّد بمعنى الا هوية من الهويّات و لا شخص من الاشخاص فلکاً أو عنصراً بسيطاً كان او مركّباً جوهرًا كان او عرضاً الا و قد سبق عدمه و وجوده و وجوده عدمه سبقاً زمانياً و بالجملة كلّ جسم و جسمانى متعلق الوجود بالمادّة بوجه من الوجوه فهو متجدّد الهوية غير ثابت الوجود و الشخصية.

اقول قوله: العالم كلّ حادث زمانى ما يريد به من العالم ظاهر كلامه انّه يريد به كل ما سوى الله تعالى فانه صرّح فى الكتاب الكبير الاسفار انّ الزمان لم يسبقه شيء الا البارى عز و جلّ و كلامه هنا مشعر بذلك و كلامه فى ما يأتى يشعر بانكار المجردات الجزئية و ان الكلية ليست من ما سوى الله تعالى و يأتى كلامه و الكلام عليه و ايضا هو مصرّح بانّ الزمان سابق على العالم كله و الباري تعالى متقدم عليه فاذا كان الزمان ظرفاً ما جاز ان يكون سابقاً لانه ح ليس بظرف لانّ الظرف لا يكون بدون المظروف و هو مدّة و المدّة لا شيء هى اهى لنفسها ام لا لشيء لا جائز منهما شيء و الشيء الموجود لا يوجد الا بوجود

وماهيّة و مرادنا من الوجود المادّة وهى فى كلّ شىء بحسبه و من الماهيّة الصورة تتركّب من حدودٍ هندسيّةٍ يتشخّص بها الموجود و تمايز باختلافها الموجودات وهى الكم هو هنا مقدار حصّة المادة للموجود و كيف من بياض او سواد او غيرهما و المرتبة وهى مقام الموجود بالنسبة الى مبدئه فى القرب أو البعد و الجهة من كونه أمام شىء او خلفه او يمينا او شمالا او اعلى او اسفل و المكان الذى يحلّ فيه و الوقت الذى يوجد فيه و الوضع فى ترتيب بعض اجزائه بالنسبة الى البعض الاخر او الى الامور الخارجة و هذا الاخير هو السادس من الحدود الصوريّة ان جعلنا الكم نوعيًا فى الحصّة الماديّة و الّا فهو اعنى الوضع من اللواحق للسته لانها هى الايام التى يوجد فيها المحدث كالانسان مثلا اُحْدِثْ و خُلِقَ فى ستّة اَيّام يوم النطفة و يوم العلقة و يوم المضغة و يوم العظام و يوم يكسى لحما و يوم ينشأ خلقاً آخر يعنى تنفخ فيه الروح و كالستّة الايام للسموات و الارض يوم العقل و يوم النفس و يوم الطبيعة و يوم جوهر الهباء و يوم المثال و يوم الجسم او المادة و الصورة و الفصول الاربعة و قد ثبت بالدليل النقلى و الوجدانى انّ النفوس ليست زمنيّة اذ لو كانت زمنيّة لما نظرت ما مضى من الزمان و ما يأتى منه فى الزمان الحاضر فتجتمع ما بين امس و اليوم و غدٍ و لا يمكن للجسام العنصريّة ذلك فدلّ بانها ليست بزمنيّة نعم نحن لا نقول بما يذهبون اليه من انّ المراد بالتجرّد عدم المادة و الصورة اصلا اذ هذا التجرّد مختصّ بالحق عز و جل لانه محض التحقق و الثبوت الذاتى الذى لا يتناهى بذاته فى التحقق و الثبوت الذاتيين و انما نقول انها مجردة عن المادة العنصريّة و المدة الزمانيّة نعم هى اجسام غير عنصريّة و الاجسام التى وضع لها هذا اللفظ تصدق على اربعة اجسام جسم عنصرى و هو المعروف و جسم فلكى و هو اجسام الافلاك التسعة و ما فيها من اجرام الكواكب السيّارة و غيرها و جسم برزخى و هو جسم مقدارى له طول و عرض و عمق بلا مادة و هو الجسم المثالى الظلى الشّبحيّ و هو الذى يسمونه التّعليمى و هو الذى يسمون عالمه العلوى بهُورقليّا يعنى ملكا اخر و عالمه السفلى بجابلقا و جابرّسا الشّرقية

والغريبة وجسم مجرد عنها مفارق بذاته مقارنٌ بفعله وهو النفس وهى اعلى مراتب الاجسام والملائكة النفسانية كذلك وهى مرتبة اطراف الارض و نهاياتها حتى انه يصدق ان يقال ان النفس وما فيها من الصور العلمية اعلى الاجسام الارضية لقوله تعالى افلا يرون انا نأتى الارض ننقصها من أطرافها قال عليه السلام يعنى بموت العلماء والمراد ان الصور العلمية ومحالها وهى نفوس العلماء اطراف الارض والطرف النهاية والى هذا الاشارة بقوله تعالى والارض وضعها للانام فيها فاكهة اى نفس الامام عليه السلام وما انبت فيها من العلوم و قال تعالى فلينبظر الانسان الى طعامه اى الى علمه من اين يأخذه انا صبين الماء صبا اى العلم ثم شققنا الارض شقاً يعنى قلب الامام عليه السلام كما روى عنهم عليهم السلام فانبتنا فيها حباً اى الحب والعلم به وعنباً سكر المعرفة وقضباً ما ظهر من الاعتقادات والعوام الذين هم انعام العلماء وزيتوناً وهو الكرم الشرعى ونخلاً وهو الايمان الاية، فالنفس ارض والعقل سماء والسماء رفعها صلى الله عليه واله فالجسمان الاولان فى الزمان والثالث أسفله فى الزمان اعلاه فى الدهر لان الزمان لا يتجاوز الاجسام العنصرية والفلكية فاوّل الزمان مساوق لمحدّب محدّد الجهات و لمكانه فالثلاثة متساوقة فى الوجود اعنى الظهور والكون فى الاعيان والاول والثالث تُطلق عليهما الجسد فى اصطلاحنا كما ذكرناه فى اجوبة مسائل الشاه والرابع فى وسط الدهر كما ان السموات السبع فى وسط الزمان .

وقول المصنّف «اذ كلُّ ما فيه مسبوق الوجود بعدم زمانى» مصادرة على مراده من دخول النفوس فى الزمان بذواتها مع انه لا ينكر كونها مفارقةً بذواتها وان قارنت بافعالها بل هى اعلى رتبةً من الطبيعة وهى خارجة عن الزمان اعنى طبيعة الكل وما تناسل منها وان اقترنت بافعالها كالنفس والطبيعة اعلى رتبةً من جوهر الهباء وهو خارج عن الزمان بذاته وهو الحصص النوعية قبل تعلّق الفصول بها من عالم البرزخ الذى هو عالم المثال فانها آخر المجردات فاذا تعلّقت بها الفصول خرجت الانواع المادية لتنزّلها من عالم الغيب الى عالم

الشهادة وقد قال عز وجل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم، وعلى قول علماء العلم الطبيعي ان اول ما خلق الله طبيعة الحرارة واصلها من الحركة الكونية التي هي قدرة الله تعالى وعلة العلل في الاشياء المتحركات ثم خلق الله تعالى طبيعة البرودة واصلها من السكون الكوني الذي هو قدرة الله تعالى وعلة العلل في الاشياء الساكنات فهذا اول زوجين خلقهما الله تعالى مما قال الله تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون ثم تحرك الحار على البارد بسر ما اودع الله فيه من الحركة المذكورة فامتزجا فتولد من الحرارة اليبوسة وتولد من البرودة الرطوبة فكانت طبائع اربع مفردات في جسم واحد روحاني وهو اول مزاج بسيط ثم صعدت الحرارة بالرطوبة فخلق الله منها الحيوة والافلاك العلويات وهبطت البرودة مع اليبوسة الى اسفل فخلق الله منها طبيعة الموت والافلاك السفليات ثم افتقرت الاجسام الموات الى ارواحها التي صعدت عنها فادار الله سبحانه وتعالى الفلك الاعلى على الاسفل دورة ثانية فامتزجت الحرارة بالبرودة والرطوبة باليبوسة فتولدت العناصر الاربعة وذلك انه حصل من مزاج الحرارة مع اليبوسة عنصر النار وحصل من مزاج الحرارة مع الرطوبة عنصر الهواء وحصل من مزاج البرودة مع الرطوبة عنصر الماء وحصل من مزاج البرودة واليبوسة عنصر الارض فهذا مزاج العناصر وهو مركب لاذواج الطبائع مرتين فخلق الله منه العوالم العلوية الى آخر كلام الحكيم محمد بن ابراهيم الصنبري في كتاب الرحمة في الطب فصرح ان الاربع قبل ازدواج بعضها ببعض كانت في جسم واحد روحاني وذلك لان البسائط قبل تركيبها اجسام جوهرية مجردة فوق الزمان كما ذكرنا في جوهر الهباء وكذلك الحيوان الذي هو الجنس فانه قبل تعلق حصص الفصول بخصصه من عالم الغيب وهو جوهر مجرد عن العناصر والزمان فاذا تركبت الحصص بفصولها نزلت الى عالم الماديات بتركبها لان الحيوان قبل تعلق حصص الفصول بخصصه مؤلف من طبيعتين جوهريتين روحانيتين الحرارة والرطوبة كما اشار اليه الصنبري في الكلام السابق وبالجملة فالزمان ظرف للاجسام المركبة من

الطبائع العلوية منها البسائط المؤلفة من طبيعتين و السفلية المركبة من اربع طبائع و أما ما كان عالياً عن التركيب و التأليف فهو قبل الزمان لما اشرنا اليه من دليل الحكمة القاطع من ان النفس لو كانت فى الزمان لكانت مقارنة بذاتها و لما خرجت عنه حين جمعت بين ماضى الزمان و حاله و مستقبله لان الزمان غير قار الذات فلا تجتمع اجزاؤه فيه و انما تجتمع فى روحه و نفسه الذى هو الدهر لان الزمان نقطة فى الدهر فان النفس التى هى فى الدهر فى الجسد الذى هو فى الزمان كالدهر فى الزمان لانه نفس الزمان و روحه فافهم و لقد اشار ابن سينا فى اياته التى نظمها فى الروح الى ما قلنا فى قوله :

فكأنها برقٌ تألّق بالحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع

يشير الى قصر مدة تعلّقها بالجسد فانها كالبرق لمعت من عالمها من الدهر على الجسد ثم انطوت و رجعت الى عالمها فكأنها لقصر مدة تعلّقها لم تلمع فليس وجوها (وجودها ظ) بزمانى كما توهمه المصنّف بل هى فوق الزمان و فوقها العقل و فوق العقل الماء الذى جعل الله منه كلّ شىء حىّ حتّى العقل الذى اخرجه المصنّف مما سوى الله عز و جل لانه ان كان عنده هو الله تعالى و النصوص المتفق عليها بانّ الله اوّل ما خلق العقل يطرّحها فهذا شىء اخر و ان كان عنده انه غير الله و صدّق بالاحاديث المتفق عليها فهو شىء خلقه الله من الماء و الماء قبله و هو الوجود و هو اوّل فائض من فعل الله تعالى و هو الحقيقة المحمدية و كلّ هذه قبل الزمان و معنى اوّل ما خلق العقل انه ما خلق من الوجود المقيد لانّ ما يطلق عليه اسم الوجود ثلاثة الوجود الحقّ هو الله سبحانه و الوجود المطلق و هو فعله و هو ذات متحققة تدوّنت بهيئة تدوّنتها جميع الذوات لان جميع الذوات أغراض و آثار لها خلقه الله بنفسه اى نفس الفعل و اقامه به و الوجود المقيد هو سائر المفعولات اوّلها العقل و اما نور الانوار اعنى الحقيقة المحمدية ففى الحاقها بالمطلق لانها سابقة على العقل و العقل اوّل ما خلق الله فيكون العقل بمنزلة الباء من بسملة الفاتحة من القرءان لانه الكتاب

التدوينى و هو طبق الكتاب التكوينى الذى اَوّله العقل و يكون نور الانوار صلى الله عليه و اله بمنزلة المداد الذى كتب منه القراءان فانه كان مصنوعا قبل الكتابة أو الحاقها بالمقيّد لآنها من المفعولات لا من الفعل و يكون اوليّة العقل اضافيّة و جهان وقد ذكر الشيخ علاء الدّولة السّمنانى فى حواشيه المعلقة بالفتوحات على قول ابن عربى : ليس فى نفس الامر الا وجود الحق ، فكتب عليه بلى و لكن ظهر من فيض جوده بجوده مظاهره فللفيوض وجود مطلق و للمظاهر وجود مقيّد و للمفيوض وجود حقّ و قال ابن عربى فى موضع اخر منه : اذ الحق هو الوجود ليس الا ، فكتب المحشّى عليه بلى هو الوجود الحقّ و لفعله وجود مطلق و لآثره وجود مقيّد .

اقول : و لقد أصابَ الشيخ علاء الدّولة الحَقّ فى تقسيم ما يُطلقُ عليه الوجود الاّ أنّه عند قول ابن عربى بعد تحقيق الوجود المستفاد و عدميّة الماهيات الممكنة ، و لقد نبّهتْك على امرٍ عظيمٍ ان تنبّهتْ له و عَقَلْتَه فهو عين كلّ شىء فى الظهور ما هو عين الاشياء فى ذواتها سبحانه و تعالى بل هو هو و الاشياء اشياء كتب ، فى حاشيته على كلام ابن عربى هذا بل اصبّت فكن ثابتاً على هذا القول و اقول انّ هذا الشيخ انخدع بعبارة ابن عربى لانّ ابن عربى يريد بانه تعالى عينها فى الظهور انه تعالى هو وجودها و اما الاشياء من حيث هى هى فهى ماهيات معدومة و ليس مراده ما توهمه هذا الشيخ المحشّى و لو عرف مراده لما قال له بل اصبّت فكن ثابتاً على هذا القول و الحاصل ان الفعل اعنى الوجود المطلق و ما صدر عنه من نور الانوار صلى الله عليه و اله و العقل الكلّى و ما تناسل منه و الروح الكلّى و ما تناسل منه و النفس و الطبيعة الكلّيتان و ما تناسل منهما و جوهر الهباء او الطبائع الاربع كما فى العلم الطّبيعى كما مرّ قبل تراوجها كلّها قبل الزمان و المصنّف صرّح أنّه ليس قبل الزمان الاّ البارى عزّ و جلّ و اما المجردات كالعقل و الرّوح الكلّيين و عالم الامر فهذه اشياء ليست ممّا سوى الله تعالى عن ذلك فجوّز سبقها على الزّمان لكونها عنده غير مكوّنة و الزمان ليس من الوجود المطلق بل هو من المقيّد و صاحب الشّريعة صلى الله

عليه واله أخبر أنّ العقل أوّل مَخْلُوقٍ فهو قبل الزّمان فقلّوه «اذ كلّ ما فيه مسبوق بعدم زّمانى» لا اشكال فيه وانّما الاشكال فى مثل النفوس فان كونها فيه ليس بصحيح وقوله «مسبق بعدم» ليس بصحيح على مذهبه لانّ العدم عنده ليس بشىء وما ليس بشىء لا يكون سابقا نعم على مذهبنا من انّ العدم شىء مخلوق يصحّ لانّ المراد به عدم الكون وهو موجود بالوجود الامكانى بل الكونى ويؤيّد ما رواه فى البحار بسنده الى على بن يونس بن بهمن انه (ظ) قال للرضا عليه السلام جعلت فداءك ان اصحابنا اختلفوا فقال فى اى شىء اختلفوا فتدخلنى من ذلك شىء فلم يحضرنى الا ما قلت جعلت فداءك من ذلك ما اختلف فيه زرارة وهشام بن الحكم فقال زرارة النفسى ليس بشىء وليس بمخلوق وقال هشام شىء مخلوق فقال لى قل فى هذا بقول هشام ولا تغلّ بقول زرارة هـ. الا اذا أوّل المصنّف قوله على معنى ان كلّ شىء ليس موجوداً فى رتبة ما فوقه ويصحّ قوله الا فى اعلى الاشياء الزمانيّة فانه على قوله مسبوق بعدم ازلىّ سواء فرض الاعلى شيئا مساوفاً للزمان ام أوّل جزء من الزمان وان فرض الزمان المقدّر فهو مخلوق والا فلا شىء.

وقوله «الا وقد سبق عدمه وجوده وجوده عدمه» اما الفقرة الاولى و هى سبق عدمه وجوده مراده منها ظاهر من كلامه و اما الثانية فمراده انّ وجوده وجود الله تعالى ولكنه حين انحطّ فى رتبة ارتباطه بالماهية نسب اليه الكون الزمانى فبلحاظ المقتّر سبّقه عدمه اى عدم اقترانه وجوده اى وجوده مقتراً مربوطاً بالماهية التى ما شمت رائحة الوجود لذاتها وبلحاظ ذاته وتقدّسها سبق عدم اقترانه حين تنزل الى الزمان قبل الاقتران وكلّ هذه الامور التى يخطّون فيها خبط عشواء يكشف عنها قول امير المؤمنين عليه السلام ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرية يفرغ بعضها فى بعض وذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجرى بامر الله لا نفاد لها هـ.

وقوله «و بالجملة كل جسم أو جسمانى متعلّق الوجود بالمادة، الى آخره» فيه اشارة الى انّ المجردات لا مادّة لها كالعقل والروح من امر الله

الكلّيين والى كلّ مادّي او كان وجوده متعلّقاً بالمادة بوجه من الوجوه متجدّد الهويّة غير ثابت الوجود والشّخصيّة فهو ابداء في الثّمّو والدّبُول سواء كان جسماً ام جسمانيّاً في كلّ شيء بحسبه يشير به الى ان المجردات المذكورة ثابتة الوجود غير متجدّدة الهويّة وهذا اعنى ان المجردات لا مادّة لها شيء نقلوه عن اوائل الحكماء ولم يعرفوا مرادهم لانهم ارادوا الا مادّة لها عنصريّة و لا مدّة لها زمنيّة ولها مادّة جوهريّة ومُدّد دهرية وأن لها خلقاً ورزقاً وموتاً و حيوة وأن لها تجدّداً ونقصاً بنمّو وذبولٍ معنويّة من نوعها وكيف يريدون انها ثابتة لا تجدّد لها ولا تبدّل ولا تغيّر يعترّيها وهم يُشَرِّكونها مع الاجسام العنصرية فيقولون كلّ ممكنٍ زوجٌ تركيبى ويحكمون بانّها مخلوقة مفتقرة لذاتها الى المدد من فيض جود خالقها في تكوّنها وفي بقائها وان كلّ ما فاض عن امر الله الفعلى الذى يعبر عنه بكن فانه قائم به قيام صدور كقيام الكلام بحركة المتكلّم من حلقه ولهاته ولسانه واسنانه وشفاته من قلع او قرع او ضغطٍ والمحتاج فى بقائه الى المدد لا يكون الا متجدّد الهويّة غير ثابت الوجود والشّخصيّة بل هي اشدّ واسرع استدارة على علّتها الممدّة لها من الاجسام الماديّة بما لا يكاد ينضبط لكن لما كانت عظيمة واسعة عامة كانت لعظمتها كالسّاكنة على نحو ما قال تعالى وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ، نعم على رأى المصنّف انها ليست من الخلق ولا ممّا سوى الله تعالى بل هي موجودة بوجوده لكونها لوازم ذاته ليست متجدّدة وليس فيها ما بالقوّة بل كلّ ما لها بالفعل لانها قديمة ازليّة واما عند اهل الحقّ محمدٍ واله صلّى الله عليه واله فهى كغيرها من الخلق فى الحاجة والافتقار والتلقّى والتجدّد وكذلك عند الانبياء عليهم السلام وعند من اخذ عنهم من الحكماء .

قال: ببرهانٍ لاح لنا من عند الله لاجل التدبر فى بعض آيات كتابه العزيز مثل قوله تعالى بل هم فى لبسٍ من خلقٍ جديدٍ وقوله وما نحن بمسبوقين على ان نبذل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله ترى الجبال تحسبها جامدةً وهى تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ وغير ذلك من الايات المشيرة الى تجدّد هذا العالم و

دثوره والدلالة على زوال الدنيا وانقطاعها كقوله كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله السموات مطويات بيمينه وقوله ان يشاء يذهبكم ويأت بخلق جديد وقوله اننا نحن نرث الارض ومن عليها والينا يرجعون وهذا البرهان مأخوذ من اثبات تجدد الطبيعة التي هي صورة جوهرية سارية في الجسم وهي مبدء لحركته وسكونه وما من جسم الا وفيه هذا الجوهرى الصورى السارى فى جميع اجزائه وهو مبدء قريب لميله سواء كان ذا ميل بالفعل او بالقوة مستدير او مستقيم والمستقيم الى المركز أو من المركز وهو ابدأ فى التحول والتبدل والسيلان بحسب جوهر ذاته.

اقول : ما ذكره من كون هذا من برهان لاح لنا الى اخره ، فهو صحيح بان الايات باعتبار تأويلها دل على تغيير الاشياء فى كل آن وتبدلها بمعنى صوغ ما انكسر منها لا بمعنى الاتيان بغيرها المشابه لها او ببديل منها فان قوله بل هم فى لبس من خلق جديد ظاهر فى ان المراد بالتبديل انما هو بالكسر بما يغير والصوغ له والالما قال بل هم اذ لو كان اللبس لغيرهم من امثالهم من الخلق الجديد لم يقل بل هم ولم يقل على ان نبذل امثالكم وننشئكم وانما المراد بالتبديل الكسر والصوغ كما اذا كسرت الخاتم وصغته فقد بدلتة فهو هو وهو بدله وغيره والالكان الخلق الجديد لم يفعل حسنات الخلق الاول ولا سيئاتهم ثم من يحشر يوم القيمة هل هو الخلق الاول العامل ام الخلق الثانى فان كان الاول كان الجديد عبثا وان كان الثانى سقط الوعد والوعيد والثواب والعقاب والانشاء هو الصوغ فى الاطوار الكونية بما لهم مما لهم ومما تحلل منهم مما خرج عن التركيب الى رتبة البخار او الهباء او الى البرزخ من هورقليا او الى الدهر او الى الامكان فيعاد ويصاغ به فى كل طور فى اى صورة اقتضتها قابليته من الاعتقادات والاقوال والاعمال والاحوال فى رجوعه الى الله تعالى اى الى حكمه على مقتضى مبدئه ومنتهاها اما كون الجبال تمر مر السحاب فلعظمها تسير سير السحاب ومع هذا يراها الناظر اليها لكبرها كالساكنة والجبال وسائر الجمادات والمعادن والنباتات والحيوانات والشهادة كالغيب فجميع العالم

عندنا المجرد والمادّي العنصرى كلّهُ مُتَجَدِّدٌ وَمُتَبَدِّلٌ عَلَى نَحْوِ مَا ذَكَرْنَا الْآنَ
 الْجِسْمَ وَالْجِسْمَانِى أَكْثَرَ أَعْرَاضاً وَأَشَدَّ تَغْيِيراً فَلِذَا نَسَبُوهُ إِلَى الدُّثُورِ وَالْمَرَادُ
 بِهَذَا الدُّثُورِ عَلَى مَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ لَا مَا يَتَوَهَّمُ مِنَ الْقَنَاءِ وَالْعَدَمِ فَإِنَّ مَا دَخَلَ فِي مَلِكِ
 اللَّهِ سُبْحَانَهُ لَا يَخْرُجُ عَنْهُ وَلَا نَ الْاجْسَامِ وَالْجِسْمَانِيَاتِ لَمَّا نَزَلَتْ إِلَى الدُّنْيَا دَارِ
 التَّكْلِيفِ لِحَقَّتْهَا الْأَعْرَاضُ الدُّنْيَاوِيَّةُ الْغَرِيبَةُ لِفَائِدَةِ الْإِبْتِلَاءِ وَالْإِخْتِبَارِ فِي
 التَّكْلِيفِ وَلِتَتَغَيَّرَ الْأَجْسَامُ فَيَكُونَ سَبَباً دَاعِياً إِلَى الْإِنْتِقَالِ مِنْهَا فَإِذَا انْتَقَلُوا مِنْهَا
 صَاعِدِينَ إِلَى مَا خَلَقُوا لِأَجْلِهِ الْقَوَا الْأَعْرَاضُ الْغَرِيبَةُ فِي مَبَادِيهَا فَكَانَتْ أَظْهَرَ
 دُثُوراً وَالْأَفْلَاقَ أَخْفَى دُثُوراً فَتُكْشَطُ وَيَبْدَلُ وَالْمَجْرَدَاتِ أَشَدَّ خَفَاءً فَإِذَا نَظَرْتَ
 إِلَيْهَا حَسَبْتَهَا جَامِدةً وَهُوَ تَمَرُّ مَرِّ السَّحَابِ كَالْجِبَالِ وَهِيَ دَلِيلُ الْمَجْرَدَاتِ وَفِي
 تَفْسِيرِ ظَاهِرِ الظَّاهِرِ الْجِبَالِ جَمْعُ جَبَلَةٍ بِمَعْنَى الطَّبِيعَةِ عَلَى غَيْرِ قِيَاسِ الظَّاهِرِ
 فَافْهَمِ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى كُلٌّ مِنْ عَلَيْهَا فَإِنَّ أَى مُتَغَيَّرٍ وَمُنْتَقِلٍ لَا بِمَعْنَى مُنْعَدَمٍ وَذَكَرَ
 مَنْ عَلَى الدُّنْيَا لَا يَنْفَى مَنْ عَلَى غَيْرِهَا، وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ
 وَالْإِكْرَامِ الْمَرَادُ بِالْوَجْهِ ظَاهِراً عَلَّلَ الْأَشْيَاءَ الْمُتَغَيِّرَةَ وَبَاطِناً مَبَادِيهَا وَأَعْلَاهَا وَ
 أَجْمَعُهَا الْمَقَامَاتِ وَارْكَانَهَا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَهُوَ بَاقٍ عِنْدَ الْمُصَنِّفِ بَقَاءً اللَّهُ تَعَالَى
 لَا بِأَبْقَائِهِ لِأَنَّهُ عِنْدَهُ قَدِيمٌ وَهُوَ عِنْدَهُ مِنْ لَوَازِمِ الذَّاتِ سُبْحَانَهُ وَعِنْدَنَا أَنَّهُ بَاقٍ
 بِأَبْقَاءِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَهُوَ حَقِيقَةُ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَأَنْوَارِهِمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَلَا
 شَكَّ فِي كَوْنِهِ مُفْتَقِراً إِلَى أَمْدَادِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ فِي تَكْوُنِهِ وَفِي بَقَائِهِ كَيْفَ وَهُوَ
 مَخْلُوقٌ مُحَدَّثٌ كَمَا أَخْبَرَ بِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَقَدْ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اللَّهُمَّ
 زِدْنِي فِيكَ تَحِيَّراً وَهُوَ كُنَايَةٌ عَنِ الْإِمْدَادِ بِمَا لَيْسَ عِنْدَهُ وَقَالَ تَعَالَى وَقُلْ رَبِّ
 زِدْنِي عِلْماً وَهَذَا ظَاهِرٌ وَقَوْلُهُمَا يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ مِنْ تَأْوِيلِهِ أَنَّهُ
 يُذْهِبُ صُورَهُمْ بِأَنْ يَكْسِرَهُمْ بِالْكَسْرِ الْأَصْغَرِ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا بِمَا يَتَحَلَّلُ مِنْهُمْ وَ
 يَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ بِأَنْ يَصُوغَهُمْ بِمَا يَتَجَدَّدُ لَهُمْ مِنَ الْإِمْدَادِ عَلَى نَحْوِ مَا تَقَدَّمَ وَ
 بِالْكَسْرِ الْأَكْبَرِ فِي الْقُبُورِ كَذَلِكَ وَقَوْلُهُمَا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِنَّا
 يَرْجِعُونَ يَشِيرُ بِهِ إِلَى مَا بَيْنَ نَفْخَةِ الصَّعْقِ وَنَفْخَةِ الْفَرْعِ فَانَّهُ تَعَالَى بَعْدَ فَنَاءِ الْخَلْقِ
 وَانْقِطَاعِ النَّفْخَةِ وَمَوْتَ الْمُسْتَشْتَيْنِ جِبْرِئِيلَ وَمِيكَائِيلَ وَإِسْرَافِيلَ وَعِزْرَائِيلَ

ينادى عز وجل على لسان وجهه الباقي بما معناه يا ارض اين ساكنوك اين المتكبرون اين الذين اكلوا رزقي و عبدوا غيري لمن الملك اليوم فلا يجيبه احد فيردّ على نفسه ويقول لله الواحد القهار وفي رواية ان المجيب هو الوجه الباقي فهذا معنى نرث لانه اخبر بفناء الخلق فعادت الارض الى امره خالية من ساكنيها كما بدأها منه .

وقوله «وهذا البرهان مأخوذ من اثبات تجدد الطبيعة ، الى قوله و سكونه» يريد به ما ذهب اليه من ان علّة الربط بين الحادث و القديم انما هي الطبيعة و الحكماء ذهبوا الى ان العلّة هي الحركة و المصنّف جعل الطبيعة مبدأ للحركة عكس الحكماء و نحن قد بيّنا فيما مضى وفي شرح المشاعر وفي كل موضع من كتبنا و رسائلنا ذكرنا هذا فيه أنّه لا ربط بين الحادث و القديم فان ذلك مما يوجب الحدوث في المترابطين و اما الحكماء الاوائل الذين اخذوا الحكمة من الانبياء عليهم السلام فمرادهم بالربط الانتساب الى فعله تعالى لا الى ذاته و ذلك لانهم يرون ان الفعل خلقه الله تعالى بنفسه و هو ذات استفادات سائر الذوات ذاتياتها من فاضل ذاتها كما استفادت الكتابة هيئاتها من فاضل هيئة حركة يد الكاتب و سائر الخلق تنتهي الى فعله و نسبته الى ذات الحق عز و جل نسبة الحركة من الشخص و هذه الحركة هي علّة الربط الانتسابي و الحكماء المشاؤون و من هذا حذوهم يأخذون ظواهر الحكمة فذهبوا الى ان الحادث مرتبط بالقديم و علّة الرّبط حركة الحادث لانهم ما يعرفون من الفعل الا الامر الاعتباري و المصنّف هذا حذوهم في اثبات الرّبط الحقيقي و اعتباريّة الفعل و خالفهم في علّة الربط و قال ان الحركة مسبقة بالمتحرك و المتحرك هو الطبيعة التي هي مبدء الحركة فبنى جميع مسايل الربط في جميع كتبه على هذا الرأي و نحن نقول لو اريد في علّة الرّبط على فرض القول به حركة الحادث كان قول المصنّف بالطبيعة أولى لانّ الحركة عرض و العَرَض تمام قبوله للوجود و جود المعروض فتكون مسبقة بالجواهر و هنا هو الطبيعة لانها مبدء الميل و هو الحركة لكن الاوائل يريدون بالربط الانتساب و بالحركة الفعل اذ

هى المفهوم من الفعل ونسبة الفعل اليه عز وجل نسبة الحركة وان كان ذاتا بالنسبة الى ما صدر عنه وما صدر عنه اثره فهو فى التمثيل بمنزلة ضَرَبَ الفِعْلَ المَاضِىَ وَمَا صَدَرَ بِمَنْزِلَةِ الاثر المؤكِّدِ مثل ضَرَبَ ضَرْباً فاذا اردت ضرب الايات لمعرفة هذا فزيدُ آيةً لمعرفة الله تعالى و ضَرَبَ آيةً لِفِعْلِهِ و ضَرَبَ آيةً لِأَوَّلِ صَادِرٍ عَنِ الفِعْلِ و تلك الامثال نضربها للناس وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ سَتْرِيهِمْ اِيَّا تَنَا فى الافاقِ و فى انفسهم واما كون الطبيعة صورة جوهرية فصحيح فى طبيعة الشئ إِذَا اريد التعبير عنها وهذه غير ما يراد من طبيعة الكل التى يشيرون بها الى ركن العرش الأَحمَر الذى هو الملك المؤكل (الموكل ظ) بملائكة الحجب المُسَمَّيْنَ بِالْكَرُوبِيِّينَ و هو يستمدُّ منه جبريل عليه السلام و الى بعض ما ذكرنا من هذه الاوصاف اشار الاشراقيون و بعض ذكره الصوفيّة و بعض ذكر فى الاخبار عن الائمة عليهم السلام و ظاهره انه الكسر الاول بعد الصوغ الاول اذ كل شئ انما يتم بصَوْغَيْنِ و كسرين و يكمل بثلاثة و ثلاثة كما يشير العلم الطبيعى المكتوم اليه مثلا اول صوغ الاشياء ايجاد معانيها فى العقل و وسطه ايجاد رَقَائِقِهَا فى الروح و اخره و تمامه ايجاد صورها الجوهرية فى النفس ثم اَوَّل كسرها اذابة هذه الصُور فى مدة اربعمائة سنة من سنى الزمان فى الطَّبِيعَةِ هذه و فيها هو الكسر الاول ثُمَّ الصوغ الثانى و اَوَّلُه التخصيص المسمى فى اصطلاحهم بجوهر الهباء و تمامه تعلق الصُور المثالية بموادها و هو الذرّ الثانى الذى خرجوا به فى الدّنيا و قد تمّ الشئ بكسرين و صوغَيْنِ فلذا كانوا مميّزين اَلَا اَنّ بنيتهم لم تبلغ الكمال فى هذه الدّار لانّها ليست دار بقاءٍ فلمّا اراد سبحانه بقاءهم الدّائم كسرهم بعد اَنّ اَمَاتَهُم فى القبور و هو الكسر الاكبر الذى يكون بعده الصوغ الكامل المقتضى للبقاء الدّائم ثم كسر اَرواحهم بين النفختين فى مقابل كسرهم الاول فى الطبيعة فى مدّة اربعمائة سنة ثم عند النفخة الثانية يصوغهم الصّوْغ الذى يقتضى البقاء الدّائم و لا يحتمل الفناء و الفساد اِنَّ الله لا يخلف الميعاد واما باطنه فهو الملك الَّذِى على ملائكة الحجب ثم اعلم اَنَّ المصنّف بنى علمه على الْمَسَائِلِ الْقَشْرِيَّةِ و البَسْهَاءِ مِنَ الْفَافِ الْحَقِيقِيَّةِ

حتى توهم الاكثر ان ذوقه تجاوز الحد لعدم معرفتهم بحقائق الاشياء .
فقوله «ان الطبيعة صورة جوهرية» يريد طبيعة الأجسام وهى كما قال و
المراد ان المادة الجسمية صورها بالصورة الجسمية فهى سارية فيها والصورة
الظاهرة اثر الباطنة ولباسها وهى دالة عليها للعارف بها واليه الاشارة بقوله
تعالى ولتعرفتهم فى لحن القول و تلك الطبيعة هى افتقار الشئ الى المفيض له
لانه قائم بالمفيض له قيام صدور فتكون طبيعته قابليته للمدد الذى هو المادة و
بنفس المدد قياماً كثيراً معنى قولى ان مذاق المصنّف انه بعد هذا قال ان هذا
الميل اعنى الحركة ذاتى للطبيعة ليس مجعولاً وانما المجعولة هى وياتى وهى
اى الطبيعة مبدأ لحركة ذى الطبيعة وسكونه وهذا ظاهرى .

وقوله «وما من جسم الا وفيه هذا الجوهرى الصورى السارى فى جميع
اجزائه» وهذا ظاهر لانها صورة نوعية كالصورة النوعية الخشبية وهذا
الصورى مبدأ قريب لميله بل هو روح الميل بل هو الميل فى نفس الامر فعلى
ظاهر الحال تكون الطبيعة هى علة التجدد ولانسميها حركةً ومن قال بالحركة
التي تنشأ من الجسم هى علة التجدد والدثور فبعضهم قال هى نفس الطبيعة لان
مطلق الطبيعة قد لا تكون حركة ولا مبدأ للحركة لكن الحركة الذاتية للجسم
لا تكون الا طبيعة لهو بعضهم قال الحركة تنشأ من الطبيعة وهى العلة القريبة
للتجدد والدثور والمصنّف جعل العلة هى الطبيعة وعلى كل فرض فكل جسم
او جسمانى مما هو فى الزمان كالأجسام المركبة العنصرية او الطبيعية كالأفلاك
فانها مركبة عند اهل الطبيعى من الحرارة والرطوبة كما تقدّم النقل عنهم او مما
هو خارج عن الزمان بذاته داخل بافعاله كالنفوس عندنا فهى متجددة متبدلة اما
عند المصنّف فلجعله اياها من سائر الاجسام اما عندنا فلان كل ما دخل فى
سلطنة كن فهو متجدد متبدل سواء كان مجردا ام لا واما الدثور فإن اريد به
العدم فلاجرى على شئ وذلك كما قال تعالى قد علمنا ما تنقص الأرض منهم
وعندنا كتاب حفيظ وان اريد به التحلل والتفكك والتصفية فهو جارٍ عندنا
على النفوس وما تحتها واما العقول فكذلك لكنه تبدل معنوى وتحللها عبارة

عن تحلل متعلقها هذا في ظاهر القول واما في حقيقته فجميع الخلق متساوية و
انما تختلف ظاهراً و هو مرادنا بقولنا واما الكسر و الصوغ فهو عندنا عام في ما
سوى الذات البحث عز و جل .

وقوله «سواء كان ذاميل بالفعل او بالقوة، الى اخره» اى سواء كان
حركته محسوسة كالاجسام النامية من الحيوانات و النباتات ام لا كالتى بالقوة
كالجمادات الفاسية كالحجارة و الحديد و مَا اشْبَهُهُمَا فالمراد بما بالفعل و
بالقوة هذا المعنى لان المراد به المعنى المتعارف فيلزم ان منها ما ليس الان
بمتجدد و دائر كما ذهب اليه بعض شاذ من المتكلمين من ان الاشياء لا تحتاج
في بقائها الى المدد و ان احتاجت اليه في صدورها و بعض ذهب الى ان
المتجدد المتبدل حال وجوده انما هو الحيوانات و النباتات و ذهب السيد
المرتضى الى هذا في الجوهر الفرد و في الاعراض فقال في رسالته ما معناه ان
الاله هو المنعم فالله ليس الاهاً للجوهر الفرد و لا العرض لانهما لا يحتاجان الى
المدد و كل هذه اقوال منحرفة عن الحق و سير هذه الاشياء المتجددة منها على
نحو خطٍ مستقيم و هو اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين و ذلك ما كان مقصده
في جهة كسير العناصر الثقيلة الى اسفل و الخفيفة الى اعلى او مستدير
كالمحركات بالحركة الوضعية كالأفلاك و الى المركز في العود و من المركز
في البدء و الممكن المخلوق هو ابداً في التحول من حالة الى اخرى في اطواره
بسبب اختلاف قابلياته اى قابليات عقله في الاقبال و الادبار و السير و الوقوف
و قابليات روحه في التلوثات بصور المعاصى فى الطاعات و الطاعات فى
المعاصى و قابليات نفسه فى التشكلات بصور طبائع اعماله و اقواله و احواله و
فى التبدل فى صورهِ بما أعادَهُ ممَّا تحلَّل مِنْهُ اليه و فى السَّيْلانِ فى احوال نُموهِ وَ
دُبُولهِ لَانَّ النازل اليه و النازل منه ليس مثلاً تاماً و لا اجزاء متفصلة بل مدد
منحطّ سيال و كمّ متصل كالنهر الجارى المستدير الذى ينصبُّ آخرُهُ فى اوله و
ظاهره فى باطنه و خلفه فى امامه و يساره فى يمينه فهو كرة تدور على مركزها
فى ذاتها لا الى جهة و ليس بدائرة و لا يتجرى على الاستقامة كما توهمه من لم

يعرفه و الّا لبطل الوعد والوعيد والثواب والعقاب و سرعة الميل و بُطؤه و تعدّده و توخّده بحسب جوهر ذاته و بحسب تَلَقُّيه من مبدئه بنفسه او بواسطة او وسائط كسير الحقيقة المحمدية (ص) و ميلها على مركزها و هو الفعل اى المشية فى كونها و الارادة فى عينها بنفسها بدون واسطة و هى اسرع المتحركات كلّها بعد الفعل و لها دورة واحدة ذاتية على الفعل لا الى جهة و للعقل استدارة ذاتية على الفعل و استدارة عرضية على الحقيقة و انما كانت الثانية عرضية مع ان العقل متقوم بالحقيقة تقوّم تحقق اى تقوّم ركنيا لانّها تابعة للاولى لانه متقوم بالفعل تقوّم صدور فذاته تأكيد للفعل و للروح استدارة ذاتية كذلك على الفعل و عرضيتان اصلية اولية على الحقيقة و فرعية اولية على العقل و للنفس استدارات اربع ذاتية على الفعل و عرضية اصلية اولية على الحقيقة و عرضية فرعية اولية على العقل و عرضية فرعية ثانوية على الروح و للطبيعة استدارات خمس ذاتية على الفعل و عرضية اصلية اولية على الحقيقة و فرعية اولية على العقل و ثانوية على الروح و ثالثة على النفس و هكذا الى اخر الممكنات كل ممكن يستدير بتلقّى قابليته على جميع علله و الذاتية منها واحدة و الباقي عرضيات و اعلى الممكنات اسرّعها استدارة و ابعدها ابطؤها و ما بينهما كلّ بنسبة رتبته فما قرب من المبدء اسرع و ما بعد ابطأ و حركته عندنا هى نفس طبيعته لانّ هذه الحركة المشار اليها ليست حركة فعلية لتكون ناشية عن طبيعته بل هى حركة ذاتية و هى ميل ذاته بفقرها الى وجه مبدئها تطلب منه استغناءها و كونها ذاتية و عرضية لاجل تعدّد تعلّقها باسبابها المتعدّدة و نظرها المتعدّد الى ابواب امداد مبدئه .

قال : و حركته الذاتية الوجودية اصل جميع الحركات فى الاعراض الالينية و الوضعيّة و الاستحالات الكميّة و الكيفيّة و بها يرتبط الحادّ بالقديم لا بغيرها من الحركات العرضيّة لان تلك الطبيعّة هويّتها هويّة التجدد و الانقضاء و الحدوث و الانصرام .

اقول قوله «و حركته الذاتية الى قوله و الانصرام» يريد به ان حركته الذاتية

وهي الناشئة عنده من طبيعته وعندنا هي نفس طبيعته الوجودية وهذا القيد من المصنف احتراز عما ينسب الى الماهية فانها عنده لا وجود لها الا ما ينسب اليها بالعرض والتبعية ولا ايجاد لها متعلق بها وانما الايجاد للوجود والحركة الطبيعية عنده منسوبة الى الوجود كما قال وحركته الذاتية الوجودية وعلى كلامه يتناقض كلامه لان الوجود لذاته واجب وانما ينسب اليه النقص بالعرض لما لحقه من رتبة النزول وحدوثه عنده هو واتباعه في الحقيقة عبارة عن نسبته الى الماهيات والنقائص اللاحقة بالعرض لذاته واذا كان لذاته واجبا فلا تصح نسبة الحركة اليه لان الحركة المشار اليها حركة الاحتياج والفقر والحركة التي يدعيها ذاتية لا عارضة للنسبة واما الماهية فانها عندنا موجودة بايجاد خاص بها الا انه مترتب على ايجاد الوجود كما ذكرنا سابقا من انه هو المقصود بالايجاد ولكنه لا يتقوم ظاهرا في الاكوان الخارجية الا بماهية فاقول الله الماهية للوجود ثانيا وبالعرض فطبيعة الماهية التي هي هوية الممكن اولى بميله وتحريكه الى فيض علته على قاعدة المصنف واما عندنا فالوجود والماهية كل منهما يتحرك بطبيعته الى المبدء لان طبيعة المحدث من وجود او ماهية قابليته للايجاد وانفعاله به وهي حركته اخذاً ومُعطياً فاحتراز المصنف بقوله وحركته الذاتية الوجودية لا يمنع الخطاء والغلط بل يوقعه فيهما من حيث لا يشعر ولا يصغ قلبك الى مثل ما حققه في كتابه الكبير فانها علوم واعتبارات منطقية كانت محصلة من نتائج عقولهم واستنباطها من مدلولات الالفاظ من ظاهر اللغة التي يتخاطب بها اجلاف العرب ويفهمونها وهي وان كانت صحيحة الا انها اسفل وجوه العربية التي وضعها الواضع عز وجل وهي سبعون وجهاً للكلمة الواحدة وكل السبعين اسماء وصفات للخلق لا يصدق منها شيء على الخالق سبحانه كما لا يصدق شيء من موصوفاتها ومسمياتها عليه تعالى في حال فكيف يكون القضايا المنطقية كاشفة بنتائجها ومدلولاتها عن الحقيقة الالهية وانما تفيد في العلوم اللغوية العربية والاحكام الشرعية والعلوم الرياضية وبعض العلوم الطبيعية وانما لم ابيّن بطلان ما ذكروا هناك لانهم يحثون في مسائل كثيرة من

الحكمة النظرية التي هي مبنية على حسب الطاقة البشرية و يطيلون الكلام في تصحيح الالفاظ و المفاهيم التي يفهمونها منها و لو اردت بيانها بنحو ما سلكوا لخرجت عما انا سالكه من دليل الحكمة الى دليل المجادلة بالتى هي احسن فصار بحثنا معهم فى المفاهيم اللفظية و انا انهى عن ذلك لانه لا يؤدى الى النور بل ابين بطلان الكثير باقل قليل كما اذا قالوا علم الله و سمعه و بصره هي عين ذاته و مفاهيمها متغيرة و مغايرة لذات الله تعالى و انما الاتحاد فى الوجود قلت لهم هي ذات الله تعالى فما معنى مفهوم ذاته و هل تدرك الافهام منه شيئاً حتى يكون مفهوماً و انما العلم و السمع و البصر التي تفهمون حادثة لانكم انما تفهمون علمكم و سمعكم و بصركم و تجعلونها عين ذات الله تعالى عنكم و عنها و لو اردتم الصفات التي هي عين ذات الله تعالى لما قلتم انها متغيرة و مغايرة لذاته انا لله و انا اليه راجعون اذا كانت الحكمة النظرية كما ينطق به حدّها على حسب الطاقة البشرية كيف يفهم منها ما هو حقيقة الذات الاحدية الصمدية .

و قوله «اصل جميع الحركات» يعنى ان الحركة الوجودية الطبيعية هي اصل جميع الحركات الحادثة فى الاعراض الحالة فى معروضاتها من الاينية المكانية و الاينية الوضعية فى جهات الوضع الثلاث و فى الاستحالات الكمّية نُموّاً و ذبولاً و فى الاستحالات الكيفية من نحو بياض الى سواد و بالعكس او غير ذلك و هذا صحيح .

و قوله «و بها» اى بالطبيعة التي هي منشأ الحركة الاصلية ربط الحادث بالقديم عنده و هو غلط بل الطبيعة هي الحركة الاصلية الجوهرية و هي ذات ذى الطبيعة اثر فعل القديم عز و جلّ و لو جاز ربط حقيقى بينه تعالى و بين خلقه لكان الفعل احقّ بالربط من اثره لانه هو الواسطة بين الفاعل و المفعول و الفعل عندنا الارادة و المشيئة و الابداع و الاختراع و لكنه يستحيل الربط الحقيقى لاستلزامه الاقتران المستلزم للحدوث الا اذا اريد به النسبة المفعولية الى الفاعل الذى هو المثال و نعى بالنسبة الانتساب المفعولى كما تقول ربّى و خالقى و

ينتهي المخلوق الى الوصف الفعلى و الى الفعل و المفعول المنتسب ينتسب بحركتين طبيعة الوجود و هى حركة انفعاله بماهيته و طبيعة الماهية و هى حركة انفعاله بوجودها .

و قوله «لا غيرها من الحركات العرضية ، الخ» يعنى ان الربط بالطبيعة لانها تحدث عنها الحركة الاصلية التى بها يسير الى الله سبحانه ذو الطبيعة لا بالحركات الحركة العرضية التى ذكرها الحكماء و اقول قد تقدم الكلام على ذلك و ان المراد بالطبيعة هى الحركة الاصلية الافتقارية الانفعالية لا مطلق الطبيعة كما لا يخفى و علل ذلك بان تلك الطبيعة هويتها هوية التجدد و الانقضاء و الحدوث و الانصرام و قد اشرنا الى ان الشئ له طبائع منها الحركة و السكون و الحرارة و البرودة و ما شبه ذلك و مطلوبنا هنا هو الحركة لا الطبيعة المطلقة كما يظهر من كلام المصنف و الا لما نفى الحركة و جعلها شيئا معنويا فى الحادث ساريا فيه فافهم ثم اذا فهمت هذا فاعلم ان المصنف جعل علة الربط المذكور هى الطبيعة كما مر و ان الحركة الاصلية التى ذكر الحكماء انها هى ناشئة عنها و ان الطبيعة غير المتحرك و غير الحركة و قلنا بان الطبيعة المرادة هنا هى الخاصة و ليس الا الميل التكويني اى القبول للمقبول لان التكوين الايجادى اذا القى هيئة ذاته مع هيئة صفته ظهر المقبول بانفعال تينك الهيئتين و الانفعال هو القابلية و المقبول الذى هو نفس الهيئتين المنفصلتين ظهر فى الاكوان و الاعيان بانفعاله و هو قابليته اى حركة قبوله للايجاد و هى و ان كانت من المقبول فهو سابق عليها فى الذات الا انه مساوق لها فى الظهور و هى نفس طبيعته الاصلية اعنى طبيعة المقبول فلا تغفل .

قال : و لا سبب لحدوثها و تجددها لان الذاتى غير معلل بعلة غير علة الذات و الجاعل اذا جعلها جعل ذاتها المتجددة و اما تجددها فليس جعل جاعل و تأثير مؤثر فاعل و هذا بعينه مثل ما قالته الفلاسفة فى باب الزمان من ان هويته لذاتها متجددة متقطعة سيالة لكنا نقول الزمان مقدار التجدد و التبديل و الحركة معناها تجدد حال الشئ و خروجه من القوة الى الفعل تدريجا و هى امر نسبي

عقلي مصدرى انتزاعى لانها نفس التجدد والخروج منها اليه .
 اقول : قوله «و لا سبب لحدوثها و تجددها» يريد به ان الحركة الطبيعية
 الذاتية التى هى تجدد الطبيعة غير معلل بعلة غير علة الذات و مرادُه ان الله
 سبحانه خلق الشئ و لم يخلق لوازمه بخلق و ايجاد زائد على ايجاد الشئ بل
 بتبعية ايجاد الشئ و ذلك كما نقلوه عن شيخ الاشراق من قوله لما سئل عن مثل
 هذه المسئلة و كان بين يديه مشمش فقال ان الله سبحانه ما جعل المشمش
 مشمشاً و انما جعل المشمش و جرى على سنتهم كالمثل كل من سمعه قبله
 من غير تأمل و لا نظر مع انه باطل لان كون المشمش مشمشاً ان كان شيئاً فالله
 سبحانه خالقه لم يخلقه المشمش و لا نفسه و لا القائلون بعدم مجعوليته و ان لم
 يكن شيئاً فنفيهم لا لثابت باطل و دعوى انه امر اعتبارى كما توهموه باطلة فان
 الموهوم و الاعتبارى و المفروض اشياء خلقها الله تعالى و سيدنا الصادق عليه
 السلام قال كلما ميزتموه باوهامكم فى ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود
 اليكم او عليكم هـ.

و فى دعاء السمات للحجة عليه السلام و خلقت بها الظلمة و جعلتها ليلاً و
 جعلت الليل سكناً و خلقت بها النور و جعلته نهاراً و جعلت النهار نشوراً مبصراً
 و خلقت بها الشمس و جعلت الشمس ضياء و خلقت بها القمر و جعلت القمر
 نوراً و خلقت بها الكواكب و جعلتها نجوماً و بروجاً و مصابيح و زينة و رُجوماً
 و جعلت لها مشارق و مغارب و كل هذه مثل جعل المشمش مشمشاً لان قوله و
 خلقت الظلمة و جعلتها ليلاً و الظلمة المخلوقة هى الليل و جعل الظلمة التى هى
 الليل ليلاً و كذا جعله سكناً مثل جعل المشمش مشمشاً و كذا باقى الكلام لكن
 القوم بذلوا جهدهم فى جحود نصف العالم فجعلوه ليس شيئاً و انما هو امر
 اعتبارى حتى قالوا ان الوجوب و الامكان و القدم و الحدوث و الفوقية و التحتية
 و الظلمة و الموت بل كل الاشياء المفروضة او التى لا يرونها باعينهم و
 لا يلمسونها بايديهم كلها و امثالها امور اعتبارية ليست بموجودة و لا مخلوقة و
 لا مجعولة مع اعترافهم بان اسماءها ليست مهمة و مع اعترافهم ان اللفظ الذى

لم يوضع بازاء معنى فهو مهمل و بانها اشياء و يقرؤن قول الله سبحانه و ان من شيء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم و يزعمون تفصيلاً من الجواب انّ الذّهن تكون الاشياء فيه موجودة بحقائقها لا باطلتها فاذا قيل لهم لم لا تحرقكم النار التى فى اذهانكم قالوا الاحراق من العوارض الخارجيّة فنقول لهم الوجودات الذهنيّة هل هى من عالم الغيب ام من عالم الشهادة و فى كلّ منهما تحريق النّار و ايضا ان كان ما فى اذهانكم لا يكون الا ظلّاً و شبحاً لِلْأُمُورِ الخارجيّة كما نقوله نحن ثبت أنّ كلّ ما تتصوّرونه فان الله سبحانه قد خلقه قبل ذلك كما صرّحت به الاية فى قوله تعالى و ان من شيء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم ، و كقول الرضا عليه السلام المتقدّم الذى رواه الصدوق فى أوّل علل الشرائع و هو قوله عليه السلام و لا تقع صورة فى وهم احدٍ الا و قد خلق الله عز و جل عليها خلقاً لئلا يقول قائل هل يقدر الله عز و جل على أنّ يخلق صورة كذا و كذا لانه لا يقول من ذلك شيئاً الا و هو موجود فى خلقه تبارك و تعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه أنّه على كل شيءٍ تقديره فيكون ما فى الاذهان صوراً منتزعةً من الخارجى فكلّ ما يسمّونه اعتبارياً فهو شيء خلقه الله و اقامه فى مكانٍ رُتّبته من الوجود و ان كان ما فى اذهانكم اشياء مستقلّة كما تزعمون بأنّ النّفس لها قوّة اختراع ما شاءت من الصّور و الاعتبار لا من شيء انتزعتها منه فنريد منكم ان تذكروا كلامَ زيدٍ لكم فى مكّة مثلاً فى العام الماضى فى هذا الآن من غير أنّ تلتفت نفوسكم بمراءة خيالها الى زيد المخاطبٍ و لا الى كلامه و لا الى مكانه و لا الى وقته فان قدرتم على ذكر كلامه من غير ان تلتفت نفوسكم اليه فى وقته و مكانه فانتم صادقون و ان كنتم لا تقدرون على الذكري بدون الالتفات المذكور فاعلموا ان الذى فى اذهانكم كالصور التى فى المرايا لا ينتقش فيها شيء حتى تُقابلها ذوات الصور فتنقش فيها اشباحها و اظلتها كذلك انتم لما خاطبكم زيد فى مكّة فى العام الماضى و تفارقتُم و ذهب زيد بَقِيّ مثاله و مثالُ كلامه فى غيب ذلك المكان و فى غيب وقته فاذا اردتم ذكر ذلك قابلت نفوسكم بمراياها مثال زيد و مثال كلامه فى

غيب مكان الخطاب ووقته فانتقش ذلك في نفوسكم لأنها انتزعت من الامثلة القائمة هناك صورها واظلتها ولم تلتفت لم تذكر ولو كانت ت اخترع لاخترعت صور ذلك من غير التفاتٍ والحاصل ان كلام المصنّف في كون تجدد الطبيعة او الحركة والانقضاء والحدوث والانصرام وامثال ذلك اموراً اعتباريّة لا وجود لها مبني على قواعد قشريّة منهزمة لا تبني عليه قواعد الدين ولا تؤسس على مثلها ببيانها .

وقوله « وهذا بعينه ما قالته الحكماء الفلاسفة في باب الزمان من أنّ هويته لذاتها متجددة متفضية سيالة » يريد به قولهم لذاتها متجددة اي انها متجددة من دون مجدّد جعلها متجددة بل تجدّدها من نفسها وانا قول لعل مراد الفلاسفة انها لذاتها اي ان الجاعل جعلها متجددة لذاتها لان تجددها بالعرض او بتجدد اعراضها وليس مرادهم ان تجددها من نفسها من دون مجدّد جعلها متجددة كما هو مراد الاوائل منهم الذين قرأوا على الانبياء عليهم السلام و اخذوا الحكمة منهم ولو فرضنا ان هؤلاء القائلين بذلك ارادوا ما اراد المصنّف ادخلناهم معه في الخطاء بل كثير من أخبار الائمة عليهم السلام دالّ بصريحه على ان هذا القول شرك .

وقوله « لكننا نقول الزمان مقدار التجدد والتبدل والحركة معناها تجدّد حال الشيء ، الى اخره » يريد به بعد قوله وهذا بعينه ان مرادى مجرد التمثيل لا التساوى الحقيقي اذ بين الزمان وبين ما نحن فيه فرق فان الزمان ذاته مقدار التجدد والتبدل اي نفسيهما فهو نفس الحركة المتجددة وما نحن فيه فحركته تجدّد حاله اي هيئته لا ذاته و كلامه ايضاً ظاهري قشري وفي الحقيقة خطأ خلاف الصواب والصواب ان الزمان والحجر على حدّ واحد في التجدد والتبدل لا فرق بين الثابتة كالعقول المجردة وبين القارة المتماسكة كالحديد وبين المتهافنة كالنار والهواء والماء وبين الغير القارة كالزمان والاصوات لان الجميع قائم بفعل الله قيام صدور كقيام الصورة في المرءة بالشخص المقابل لا كقيامها بهيئة الشخص المقابل فانه قيام ركني فالزمان نفس الحركة من حيث

قابليته للايجاد التى هى ماهيته وهى جزء ماهيته بالمعنى الثانى كما ذكرنا اى جزء هويته لا من حيث وجوده اذ من حيث وجوده حركته تبدل احواله وهذا بعينه حال جميع الخلق فان العقول المجردة والحديد من حيث قابليتها فهى نفس الحركة لان قابليتها للايجاد هى نفس الحركة ومن حيث وجوداتها حركتها تجدد احوالها وتبدلها لا تبدل الذوات الجوهرية والّا بطل الوعد و الوعيد والثواب والعقاب ثم عطف على تجدد حالها بالعطف التفسيري بقوله و خروجه من القوة اى من رتبة الثبوت الازلى الى الفعل اى الى الوجود الكونى هذا معنى من القوة الى الفعل عند هؤلاء الجماعة المصنف وامثاله و عندنا تبعاً لساداتنا ائمة الهدى عليهم السلام معنى من القوة اى من الثبوت الامكانى وان شئت قلت من الوجود الامكانى الى الوجود الكونى ومرادنا بالامكان ما ذكرناه سابقاً من كونه موجوداً محدثاً خلقه الله ولم يك شيئاً مذكوراً ولا معلوماً قبل جعله ثم خلقه على نحو كلى لا يتناهى فى كل مثقال ذرة قبل ان يكون شيئاً منها لانا نمنع كون الامكان امكاناً لذاته بدون جعل جاعليّ مخترع و الا لكان قديماً لا ممكناً .

وقوله «تدریجاً» صحيح لكن نحن لا نخصّ التدريب بالماديات خاصة بل والمجردات اذ كلّها ايضاً مادية الا انها من انوار عالية ما خلا الفعل بجميع اصنافه الذى هو الوجود المطلق فانه لذاته ليس تدريجياً بل كما قال تعالى ما خلقكم ولا بشئكم الا كنفس واحدة فانه تعالى قال و ما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر و اما ما قررناه فى الفوائد و شرحها من تقسيم ذاته فى التزييل الفؤادى الى اربعة مراتب الاولى مرتبة النقطة وهى الرحمة و الثانية مرتبة الالف و النفس الرحمانى الاولى بفتح الفاء و الثالثة مرتبة الحروف و السحاب المزجى و الرابعة الكلمة التامة و السحاب الثقال و السحاب المتراكم فذلك التزييل و التقسيم باعتبار متعلقه لا فى ذاته .

وقوله «وهى امرٌ نسبى» يعنى ليس بذاتى بان يكون نفس الماهية او نفس جزئها و قد بينّا قبل أن الحركة الذاتية جزء الماهية اى الهوية و الحقيقة و

«عقلي» يعنى انه ليس وجوده خارجياً وقد ذكرنا ان وجوده هو وغيره كله خارجى وما فى الازهان فهى اظلة و «مصدرى انتزاعى» يعنى به انه معنوى لا عينى وانتزاعى يعنى به انه ظلى ولا يريد بالظلى انه منتزع من الخارجى اذ لا خارجى عنده ثم قال لانها اى الحركة الذاتية الوجودية نفس التجدد والخروج منها اى من القوة اليه اى الى الفعل وانت قد عرفت رأينا فى هذه المسائل مما ذكرنا فلا يحتاج الى اعادته لكثرة ما كررناه.

قال : والفرق بينهما كالفرق بين الوجود بمعنى الانتزاعى الذى هو من المعقولات الذهنية وبين الوجود بمعنى ما به يوجد الشئ و يطرد العدم عنه و ما به الخروج من القوة الى الفعل التدريجى من المقولة كما جاز ان يكون كيفاً او غيره من الاعراض فجاز ان يكون جوهرأً صورياً مادياً متجدد الذات والهوية مذكور فى الاسفار الاربعة وفى رسالة على حدة على وجه مفصل مشروح ونقلنا اتفاق الفلاسفة الاقدمين فى هذا الباب من دثور العالم وزواله وتجدد كل من الهولى والصورة وان كل شخص من الاجسام الطبيعية فلكية كانت او عنصرية حادث زمانى .

اقول : قوله «والفرق بينهما» اى بين تجدد الحركة الذاتية وبين تجدد الزمان من كون تجدد الحركة تجدد حال المتحرك لا تجدد هويته ومن تجدد هوية الزمان لا تجدد حاله لان هويته لذاتها متجددة بتبدل الانات بخلاف الاجسام على زعمه كالفرق بين الوجود الانتزاعى الظلى فانه منتزع من الوجود الخارجى انتزعه الذهن منه كانتزاع المرءة صورة المقابل فان حركته حركة هوية اى تجدد ذاته وهويته وبين الوجود الذاتى وهو ما به يوجد الشئ و يطرد عنه العدم فان تجدد حركته الذاتية تجدد حاله كما زعم ثم اراد ان ينبه على صحة ما ذهب اليه على نمط الاستدلال فقال وما به الخروج من القوة الى الفعل التدريجى من المقولة اى مما يقال عليه ذلك كما جاز ان يكون كيفاً او غيره بان يكون تجدد هوية فجاز ان يكون جوهرأً صورياً مادياً متجدد الذات والهوية و مرادُه انه يكون متجدد حال الهوية لا متجدد نفس الهوية

بِدَلِيلِ قَوْلِهِ وَالْحَرَكَةُ مَعْنَاهَا تَجَدُّدُ حَالِ الشَّيْءِ وَلَآنَ رَأْيُهُ أَنَّ الْوُجُودَ مِنْ حَيْثُ ذَاتُهُ وَاجِبٌ وَأَنَّمَا يَنْسَبُ إِلَيْهِ الْحُدُوثُ مِنْ جِهَةِ اقْتِرَانِهِ بِالْمَاهِيَةِ نَسَبُهُ عَرْضِيَّةٌ وَلَمَّا لَحِقَهُ مِنْ عَوَارِضٍ مَرَاتِبُ تَنَزُّلِهِ وَنَحْنُ قَدْ بَيَّنَّا قَبْلَ هَذَا الْمَتْنِ أَنَّ تَجَدُّدَ الْأَجْسَامِ الْقَارَةِ وَالْجَوَاهِرِ الصُّورِيَّةِ وَالْوُجُودِ الذَّاتِيَّ اعْنَى مَا بِهِ يَوْجَدُ الشَّيْءُ وَيُطْرَدُ الْعَدَمُ مِنْهُ كَتَجَدُّدِ الزَّمَانِ وَتَجَدُّدِ الْوُجُودِ الظَّلِيِّ الْعَرْضِيِّ اعْنَى الظَّلِيَّ الذَّهْنِيَّ وَالظَّلِيَّ الْعَرْضِيَّ كَنُورِ الشَّمْسِ الْقَائِمِ بِالْجِدَارِ وَكُظَلِّ الْجِدَارِ الظَّاهِرِ مِنْ خَلْفِهِ لَآنَ عِلَّةَ الْاِحْتِيَاجِ وَاحِدَةً أَذْ لَيْسَ لَشَيْءٍ مِمَّا سِوَى اللَّهِ سَبْحَانَهُ ثُبُوتٌ وَلَا تَحَقُّقٌ مِنْ نَفْسِهِ وَالْأَلْكَانُ قَدِيمًا وَهُوَ غَيْرُ اللَّهِ سَبْحَانَهُ لِأَنَّ كُلَّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ غَيْرُ اللَّهِ سَبْحَانَهُ فِي حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ أَوْ فِي فَرْضٍ أَوْ اِحْتِمَالٍ كَمَا لَوْ فَرَضْنَا أَنَّهُ مِنْ حَيْثُ الْمَفْهُومِ أَوْ الْفَرْضِ وَالتَّجْوِيزِ فَانَّهُ قَائِمٌ بِفِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى وَإِبْجَادِهِ قِيَامُ صُدُورٍ وَبِأَمْرِ اللَّهِ قِيَامُ تَحَقُّقٍ فَكُونُ شَيْءٍ مِنَ الْخَلْقِ يَكُونُ تَجَدُّدُهُ تَجَدُّدُ حَالٍ لَا تَجَدُّدُ هَوِيَّةٍ مُسْتَحِيلٌ إِلَّا عَلَى الْقَوْلِ بِوُجُوبِ وَجُودِهِ كَمَا يَذْهَبُ إِلَيْهِ الْمُصَنِّفُ إِلَّا أَنَّ الَّذِي أَفْهَمَ مِنْ حَالِهِ أَنَّ جَعَلَهُ تَجَدُّدَ الْجَوَاهِرِ الْقَارَةِ تَجَدُّدُ حَالٍ لَا تَجَدُّدُ هَوِيَّةٍ لَيْسَ لِكُونِهَا عِنْدَهُ غَيْرُ مَجْعُولَةِ الذَّوَاتِ بَلْ لِكُونِهَا أَجْسَامًا وَجَوَاهِرَ وَحَرَكَاتِهَا وَمُيُولَاتِهَا نَاشِئَةً عَنْ طِبَائِعِهَا وَحَرَكَاتِهَا هِيَ تَجَدُّدَاتُهَا فَظَاهِرُ كَلِمَاتِهِ فِي سَائِرِ كُتُبِهِ تَشْعُرُ بِأَنَّ نَفْسَ هَوِيَّاتِهَا سَاكِنَةٌ ثَابِتَةٌ بِخِلَافِ الْأَعْرَاضِ وَهُوَ كَلَامٌ قَشْرِيٌّ ظَلَمَانِيٌّ وَالْحَقُّ أَنَّ جَمِيعَ خَلْقِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِمَنْزِلَةِ الْأَعْرَاضِ بَلْ أَعْرَاضُ حَقِيقَةِ لِعِلِّيَّاهَا وَانْ كَانَتْ جَوَاهِرَ لِمَعْلُولَاتِهَا فَالْفِعْلُ وَانْ كَانَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْفَاعِلِ عَرْضُ أَقَامِهِ سَبْحَانَهُ بِنَفْسِهِ وَهُوَ ذَاتٌ لَا ثَرَهُ وَهَذَا الْاِثْرُ الْأَوَّلُ عَرْضٌ لَهُ وَلَكِنَّهُ ذَاتٌ لَشُعَاعِهِ وَعَرْضُهُ وَشُعَاعُهُ وَهُوَ نُورُ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَهُوَ ذَاتٌ لَشُعَاعِهِ وَعَرْضُهُ وَهُوَ نُورُ الْمُؤْمِنِينَ وَهَكَذَا فَكُلُّ عِلَّةٍ عَرْضٌ لِعِلَّتِهَا وَذَاتٌ لِمَعْلُولِهَا فَهُوَ عَرْضٌ لِعِلَّتِهِ وَذَاتٌ لِمَعْلُولِهِ وَهَكَذَا وَالْأَعْرَاضُ تَجَدُّدُهَا تَجَدُّدُ هَوِيَّةٍ.

وَقَوْلُهُ «وَقَدْ نَقَلْنَا اتِّفَاقَ الْفَلَسَفَةِ الْأَقْدَمِينَ، إِلَى آخِرِهِ» إِنَّمَا قَالَ فِيهِ الْأَقْدَمِينَ لِئُخْصِصَ بِهِ الَّذِينَ أَخَذُوا الْحِكْمَةَ عَنِ النَّبِيِّينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَاتَّهَمَهُمُ الْقَائِلُونَ بِحُدُوثِ الْعَالَمِ وَكَثُرَ مَنْ تَأَخَّرَ عَنْ هَؤُلَاءِ خَالَفُوهُمْ فِي كَثِيرٍ مِنْ

المسائل ومن المتأخرين من نقل عن غاديمون وقيل هو النبي شيث عليه السلام ان المبادئ الأول خمسة الباري تعالى والعقل والنفس والمكان والخلاء وهذا النقل ليس بصحيح وان صح النقل فالقول بان غاديمون القائل بهذا ليس هو النبي شيث عليه السلام وان صح القول فمراده عليه السلام ان العقل والنفس والمكان والخلاء اسباب للقابلية لا انها مبادئ فعالة على الاستقلال بل القى فيها مثاله فظهر عنها افعاله كما قال امير المؤمنين عليه السلام ومنهم من قال بقدم النفوس وما فوقها ومنهم من ذهب الى قدم العالم كله واما الاقدمون فظاهر كثير منهم القول بقدم بعض العالم كالمجردات بل كله كما نقله بعضهم من ناليس الملطى وانه استدلل على القدم بثمانية وجوه الا ان كلامه الذى نقله الشهرستاني فى كتاب الملل والتحل صريح فى القول بحدوث العالم وكذلك كلام افلاطون فانه يوهم قدم المثل الافلاطونية فقول المصنف انه نقل اتفاق الاقدمين على الحدوث لا بد من حمله على ما بعد توجيه ما يوهم ذلك من كلامهم والحاصل ان القول بان العالم جميعه من المجردات وغيرها اى من كل ما سوى الله سبحانه حادث صحيح ليس فيه شك وباقي كلامه ظاهر واعلم ان الهيولى فى الاصطلاح المشهور بينهم ان الشئ باعتبار كونه قابلاً للصور الغير المعيّنة يسمّى هيولى وباعتبار كونه محلاً للصور المعيّنة بالفعل يسمّى مادّة.

قال : واما الكلى الطيعى فليس عندنا موجوداً خلافاً للمشهور من رأى الحكماء بل بالعرض خلافاً لجمهور المتكلمين فالكلّى الطيعى اعنى الماهية بلا شرط ليس بقديم ولا حادث وحدوثه تابع لحدوث افراده وكذا قدمه لقدمها اذ ليس فى حد ذاته واحداً شخصياً محصل الوجود فلا دوام له فى ذاته و ان كانت الافراد كلها حادثة فلا دوام له بالذات ولا بالعرض الا فى علم الله تعالى .

اقول : قوله « واما الكلى الطيعى ، الخ » يريد به ان الكلى الطيعى قد اختلف فيه هل هو موجود فى الخارج فى نفسه ام فى ضمن افراده بالذات او بالعرض ام ليس موجوداً خارجياً اصلاً وانما هو موجود ذهنى فنقول اما الكلى

الطبيعي فاعلم ان الماهية اذا اخذت من حيث هي لا غير كالانسان سمي طبيعيا و هذا يعطى ما تحته من كل فرد اسم و حده و انما نطلق عليه الكلى بالنظر الى صدقه على كل فرد من افراد تلك الماهية و اذا اخذت من حيث انها صالحة لكل فرد فهذا هو الطبيعي الحقيقي فهل يعطى هذا كل فرد اسم و حده ام لا فيه احتمالا لان قلنا انه يعطى ما تحته من الافراد فبلحاظ اتحاد حقيقة الافراد و اما تمايزها و تعددها فبهيات مشخصات خارجة عن نفس ما صدق عليه الاسم و الحد فمع قطع النظر عن هذه المشخصات كانت كل حصة صالحة لما تصلح له الاخرى و هذا الاعتبار لا ينافيه الاخذ الاول و لا صحة الصدق فيه و ان قلنا بعدم اعطائه فبلحاظ تمايز الافراد بمشخصاتها و هي على الاصح انها وجودية خارجية لا عقلية وجودية او اعتبارية و الاحتمال الاول اصح و الا لما اعطى فى الاخذ الاول ما تحته لوجود التمايز لانه فى نفس الامر خارج عن الطبيعى من حيث هو سواء اخذ صالحا ام لم يؤخذ الصلوح و ان اخذ معروضا للكلى الصادق على كثيرين و هو الكلى المنطقى و حينئذ لا يعطى ما تحته اسمه و حده و اذا اخذ من حيث انهما المعروض اعنى الطبيعى و العارض اعنى الكلى لم يعط المجموع ما تحته اسمه و حده و هذا هو الكلى العقلى فهذه الاربعة اما الطبيعى الكلى اعنى الماهية بشرط لاشىء و بلا شرط و هو الذى يسميه اهل اصول الفقه بالمطلق و انه جنس للخاص و العام و يدخل فيه ما اخذ من حيث انه صالح للحمل على كثيرين على الاصح ففيه الاقوال المشار اليها قبل اعنى انه موجود فى الخارج بذاته او موجود فى افراده بذاته او موجود فى الذهن بذاته و فى الخارج فى افراده بالعرض او هو غير موجود فى الخارج لا بالذات و لا بالعرض بل هو موجود فى الذهن خاصة لانه من المعقولات الذهنية و قد قدمنا ما يدل على الاول من كونه موجودا بذاته و على الثانى من كونه موجودا فى افراده و ان ما فى الذهن فانه ظل منتزع من الخارجى و مما يدل على الاول قوله تعالى و ان من شىء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم و قول الصادق و الرضا عليهما السلام المتقدمين و ما ذكرنا من ان ما شاهدته اذا غاب عنك لا تذكره الا

بان تلتفتَ بمرءةٍ خيالك الى مكانه ووقته فتنتقش فيها صورة مثاله فى مكانه ووقته اما الاول فانه وان لم يقل احد منهم به لقصور افهامهم عن الوصول الى ادراكه لكنه قال به ائمة الهدى عليهم السلام وادركه العقل الذى يقتدى بهم ويهتدى بهداهم عن معاناةٍ لا عن تقليدٍ واما الثانى فهو قول اكثر الحكماء على جهة البدلية ظاهراً وفى نفس الامر على نحو الكلّ والجزء واما ما اتفقوا عليه من عدم وجود ما أُخذَ بشرطٍ لاشيء فى الخارج لا بنفسه ولا فى الافراد فهو اتفاق منقول ولم يثبت النقل لقيام الدليل القاطع من الكتاب والسنة ومن العقل كما اشرنا اليه فى عدة مواضع فى هذا الشرح وغيره على وجوده فى الخارج وانّ ما فى الذهن لا يكون الا ظلاً منتزعاً من خارجى بواسطة المشاهدة او العلم او الاخبار او دلالة اللفظ او توهم الخارجى وما اشبه ذلك وان الخارجى المنتزع منه اما فى عالم الاكوان من الغيب او الشهادة واما فى عالم الامكان واما فى الواح الحق واما فى الواح الباطل وانّ كلّ شيء من ذلك مما وقع فى الواح الحق فقد خلقه الله أولاً وبالذات بمقتضى ما جعل من اسبابه وانّ كلّ شيء من ذلك مما وقع فى الواح الباطل فقد خلقه الله تعالى ثانياً والعرض بمقتضى اعمال المبطلين واحوالهم وافعالهم واقوالهم وما ينزّله الى ذهنٍ من تصوره من الواح الحق او الواح الباطل الا بقدر معلوم وقد دلّت الادلّة العقلية والنقلية القطعيتان على ان القول بالحق والاعتقاد له والعمل به لا يرتفع من الارض منذ هبط ادم الى الأرض الى ان ينفخ فى الصور نفخة الصعق او قبلها باربعين يوماً ثم يتفرّد بحمله وجه الله الذى لا يفنى الى نفخة الفرع فكيف تصح دعوى الاتفاق ان هذا الاختلاق واما القول بان ما اخذ لا بشرط موجود فى الذهن بذاته ولا يوجد فى الخارج الا بالعرض اى بتبعية افراده بمعنى ان افراده فى الخارج معروض له بعكس ما فى الذهن كما يذهب اليه المصنف لانّ مبنى علومه على الاعتبار والمفهومات الفرضية وقد صرح فى المشاعر وغيره بان الوجود معروض للماهية فى الخارج عارض لها فى الذهن فهو مخالف للادلة القطعية من العقلية والعقلية ومثل هذا فى مخالفة الادلة القول بانه غير موجود فى الخارج لا

بالذات ولا بالعرض واما الكلّيان الاخيران المنطقي والعقلي فهما مما اتفقوا على عدم وجودهما في الخارج لكنّه اتّفاق لا يكشف عن قول المعصوم عليه السلام فيه بل قول جميع اهل العصمة من الاولين والاخرين عليهم اجمعين السلام مقابل لقول اهل هذا الاتّفاق ومخالف وهما موجودان في الخارج وانا ادّلك عليه ان فهمت دلالتى وقيلتهما موجودان في الصقع الذى فيه ما أخذ بشرط لاشيء وما وجد فيه بحر الزبيق بما فيه من السفن الجارية وما وجد فيه الرجل الذى له الف رأس وما وجد فيه مثل الوجوب والقدم والامكان والحدوث والفوقية والتحتية وامثال هذه مما انكروا وجودها ولكن كما قال الله سبحانه بل عجبتم ويسخرون واذا ذكروا لا يذكرون واذا راواية يستسخرون. وقوله «فالكلّى الطبيعى اعنى الماهية بلا شرط ليس بقديم ولا حادث، الى اخره» يريد به ان الشىء المأخوذ بدون شرط لا يضاف اليه حينئذ شرط لا قدم ولا حدوث لخروجهما عن نفس مفهوم الشىء فاذا نسب احدهما الى ذلك كانت نسبة خارجية ولما كان المصنّف يرى انه غير موجود فى افراده كانت نسبة احدهما اليه تابعة لنسبة احدهما الى افراده فان كانت افراده حادثة نسب اليه الحدوث بتبعيّة حدوث افراده وان كانت قديمة نسب اليه القدم بتبعيّة قدمها وهذا يشعر بانه انتزاعى ظلّى وهذا كما قال فى تبعيّة ما فى الذهن لما فى الخارج ولكن فى كلامه شيان احدهما أنّ ما فى الذّهن ظل المحكوم عليه بشرط لا وبلا شرط وهما فى الخارج كما قلنا و ثانيهما ان قوله وكذا قدمه لقدمها لان هذا الكلام وان كان تصويره مستقيماً فى فرض الحدوث لكنه لا يستقيم فى شأن القديم الا اذا اريد به القديم اللغوى والشرعى وهو من له سّة اشهر فصاعداً واما على ما يريد به اهل العرف الخاص فالقديم لا يصحّ فى شأنه فرض التعدّد لا خارجاً ولا ذهنأ لان الفرض من الامكان لا يصحّ الا فى الممكنات وايضا لا يتصوّر الذهن ولا العقل للقديم ظلّاً منتزعا ولا عارضية ولا معروضيّة ولا تابعيّة ولا متبوعيّة لا فرضاً ولا تجوّزاً واحتمالاً فاذا تصوّر شيئا فليس للقديم ولا ينسب اليه الا لفظاً كما ينسب المشركون والكفار الولد و

الصاحبة الى القديم فانهم لا يصيبون بنسبتهم الا حادثاً وكذلك اللفظ لا يصح على القديم ولا يقع الا على حادثٍ الا بما وصف نفسه القديم به واثنى به على نفسه تعالى فانهم اذا تَلَفَّظُوا به وتعقلوه قَبْلَهُ تعالى منهم وان لم يقع عليه ولا يصل اليه ان ربنا لغفور شكور والمصنف لما جَوَّز وقوع مفهوم مغائر للواجب تعالى متحدٍ معه في المصداق قال ما قال وعندنا ان من يصح في شأنه ذلك ليس هو الله معبودنا لاننا نعبد الهاً واحداً في الفؤاد وفي العقل وفي الذهن وفي الفرض والاحتمال وفي كل حال كما هو في الخارج وفي نفس الامر لا اله الا هو وحده لا شريك له .

وقوله «ليس في حد ذاته واحداً شخصياً محصلاً الوجود فلا دوام له في ذاته» فيه انا قد بينا انه اى الكلى الطبيعى واحد شخصىً شخصيَّةً اضافيةً وانه محصل الوجود خارجاً بنفسه وفي افراده ومع هذا فلا دوام له في ذاته من ذاته ولا في حاله بل هو قائم بفعل الله قيام صدور وبامر الله قيام تحقُّق قياماً ركنياً وما في الاذهان من ظله المنتزع منه قائم بفعل الله قيام صدور وبهيئة الخارجى الاشراقية قائم قيام تحقُّق وبهيئة الذهن من صفاء وكبر واستقامة واضدادها قائم قيام ظهور وكونٍ فلا دوام له في ذاته والمصنف انما قال في ذاته لانه يريد به ما كانت افراده قديمة لانه من حيث كونه غير محصل الوجود ليس له دوام من ذاته ولكنه من كونه تابعاً لافراده في القدم يكون له دوام عرضى لكونه فى علم القديم تعالى وهذا مبنى على اصله وهو اصل عندنا بل عند الله مجتث لما بيننا لك واذا كانت الافراد كلها حادثة فلا دوام له بالذات لانه ظلّى متجدد الذات ولا بالعرض لكونه تابعاً لحادثٍ غير دائم وانما قال واذا كانت الافراد كلها فاكدها بأكملها للعموم لانّ الأقسام عنده ثلاثة في اعتبار عقله الاول تكون افراد الطبيعى الكلى كلها حادثة وفي هذا لا دوام له مطلقا الثانى تكون الافراد كلها قديمة وفي هذا يكون لا دوام له فى الذات وله دوام بالعرض وذلك لنزوله منزلة اشراق المشرق الدائم الثالث تكون الافراد بعضها قديم وبعضها حادث كما هو معتقده لقوله بان الوجود مقول على الواجب والممكن

بالاشتراك المعنوى وهذا الثالث يفهم من قوله كلّها .

وقوله «الآ فى علم الله تعالى» يعنى ان الطبيعى الكلّى فى علم الله تعالى و ما فى علمه الذى هو ذاته لا يفنى كما قال تعالى ما عندكم ينفد و ما عند الله باقٍ و هذا صحيح الآ فى قوله الآ فى علم الله فانه يريد أنّ الاشياء كلها فى علم الله تعالى و ليس كذلك لانه يريد أنّ حقائق الاشياء فى علمه الذى هو ذاته و قد قلنا لك أنّ ذاته ليس فيها شىء غير ما بل العلم فى الازل و المعلوم فى الحدث حقيقته و صورته و كل شىء منه فى الحدث و الوجوب مبرّء منزّه عن كل شىء غير خالص ذاته لانه هو خالص ذاته تعالى لا غير و لو اراد ما اراد ائمة الهدى عليهم السلام بقوله الآ فى علم الله تعالى لما عترضنا عليه لانا دائما نقول كلّ شىء فى علم الله تعالى و نريد ان علمه الذى هو ذاته و معلومه الذى هو ذاته هو الازل و اما معلومه الذى هو غير ذاته فهو فى الحدث و التعلّق الاشراقى به فى الحدث فافهم .

قال : و اما النفوس بما هى نفوس فوجوداتها ايضا متبدّلة حادثة اذ حكمها حكم سائر المنطبعات فى المواد اذ نحو وجودها تعلّقى و الوجود التعلّقى يتبدّل بتبدّل ما يتعلق به من الاجسام و النفس ما دامت نفساً متّحدة بالبدن بجنبها الايسر و جنبها السفلى و هى الطبيعة و لها بالقوة جهة عقليّة و جَبَنَة عالية اذا خرجت بحسبها من القوة الى الفعل تصير عقلاً محضاً هو صورة نوعها .

اقول : قوله «و اما النفوس» اوّله يشعر بان المراد منها النفوس الحيوانية الحسيّة الّتى هى من الافلاك و آخره يشعر بان المراد منها النفوس الناطقة القدسيّة و اذا ضُمّ اوّله الى آخره اشعر بمراده بان النفس واحدة جسمانيّة مادّيّة متّحدة بالاجساد العنصريّة و فيها بالقوّة جهة عقليّة اذا عولجت بالرياضات و العلوم و الاعمال كان ما بالقوة فيها بالفعل فكانت عقلاً و ليس عقل غيرها و المعروف فى العقول المستنيرة بنور هداية محمدٍ و اهل بيته صلّى الله عليه و اله انّ النفس الحسيّة من الافلاك و هى النفوس الحيوانيّة المتحركة بالارادة و هى و ان وجدت فى الانسان الا انها مغايرة للنفس الناطقة القدسيّة الّتى اصلها العقل و

النفس الحيوانية مَرْكَبُ الناطقة القدسيّة المجردة عن المواد العنصرية و الممدد الزمانية وهى مَرْكَبُ العقل و مَظْهَرُهُ و المروى عن امير المؤمنين عليه السلام شاهد لما قلنا ففى الكافى عن كميل بن زياد قال سألتُ مولاى امير المؤمنين عليه السلام فقلتُ يا امير المؤمنين أريدُ أَنْ تعرِّفنى نفسى فقال يا كميل وَاَيَّ الانفسِ تريدُ أَنْ اعرفك فقلتُ يا مولاى هل هِيَ الْاَنْفَسُ واحدة قال يا كميل انما هى اربعة النامية النباتيّة والحسيّة الحيوانية و الناطقة القدسيّة و الكلّيّة الالهية و لكل واحدٍ من هذه خمس قوى و خاصيتان فالنامية النباتيّة لها خمس قوى ماسكة و جاذبة و هاضمة و دافعة و مربّية و لها خاصيتان الزيادة و النقصان و انبعاثها من الكبد و الحسيّة الحيوانية لها خمس قوى سمع و بصر و شم و ذوق و لمس و لها خاصيتان الرضا و الغضب و انبعاثها من القلب و الناطقة القدسيّة لها خمس قوى فكر و ذكر و علم و حلم و نباهة و ليس لها انبعاث و هى اشبه الاشياء بالنفوس المَلَكِيّة و لها خاصيتان النزاهة و الحكمة و الكلّيّة الالهية لها خمس قوى بقاء فى فناء و نعيم فى شقاء و عزّ فى ذلّ و فقر فى غنىّ و صبر فى بلاء و لها خاصيتان الرضا و التسليم و هذه التّى مبدؤها من الله و اليه تعود قال الله تعالى و نفخت فيه من روحي و قال تعالى يا ايّها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية و العقل وسط الكلّ هـ. و روى عنه ان اعرايّا سئل امير المؤمنين عليه السلام عن النفس فقال عليه السلام عن اَيّ الانفس تسئل فقال يا مولاى هل النفس انفس عديدة فقال عليه السلام نعم نفس نامية نباتيّة و نفس حيوانيّة حسيّة و نفس ناطقة قدسيّة و نفس الهيّة ملكوتية فقال يا مولاى مَا النباتيّة قال (ع) قوّة اصلها الطبائع الاربع بدؤا ايجادها عند مسقط النطفة مقرّها الكبد مادّتها من لطائف الاغذية فعلها النموّ و الزيادة و سبب فراقها اختلاف المتولّدات (المولّدات ظ) فاذا فارقت عادت الى ما منه بُدِئَتْ عودَ مَمازجة لا عودَ مجاورة فقال يا مولاى و ما النفس الحيوانيّة قال (ع) قوّة فلكيّة و حرارة غريزيّة اصلها الافلاك بدؤا ايجادها عند الولادة الجسمانيّة فعلها الحيوة و الحركة و الظلم و الغشم و الغلبة و اكتساب الاموال و الشهوات الدنيويّة مقرّها القلب

سبب فراقها اختلاف المتولدات فاذا فارقت عادت الى ما منه بُدِئَتْ عَوْدَ
ممازجة لا عودَ مجاورة فتععدم صورتها ويبطل فعلها ووجودها ويضمحل
تركيبها فقال يا مولاي وما النفس الناطقة القدسية قال قوة لاهوتية بدؤا ايجادها
عند الولادة الدنيوية مقرها العلوم الحقيقية الدينية موادها التأييدات العقلية
فعلها المعارف الربانية فراقها عند تحلل الآلات الجسمانية فاذا فارقت عادت
الى ما منه بُدِئَتْ عودَ مجاورة لا عودَ ممازجة فقال يا مولاي وما النفس
اللاهوتية الملكية قال قوة لاهوتية وجوهرة بسيطة حيّة بالذات اصلها العقل منه
بُدِئَتْ وعنه وَعَتْ واليه دَلَّتْ وشارَتْ وعودتها اليه اذا كملت وشابَهَتْ ومنها
بُدِئَتْ الموجودات واليها تعود بالكمال فهي ذات الله العليا وشجرة طوبى و
سدرة المنتهى وجنة المأوى مَنْ عرفها لم يشقْ ومن جهلها ضلَّ سعيه وغوى
فقال السائل يا مولاي وما العقل قال العقل جوهر دراك محيط بالاشياء من جميع
جهات عارف بالشيء قبل كونه فهو علّة الموجودات ونهاية المطالب هـ.

اقول وقد ذكرتُ في شرح المشاعر بعض بيان هذين الحدين بما يَنْفَعُ
هاهنا الآن ذكره او مثله يطول ولكن ظاهر كلام المصنف حيث يقول انّ
وجودها تعلّقَى والتعلّقَى يتبدّل بتبدّل ما يتعلّق به من الاجسام والنفس ما دامت
نفساً متّحدة بالبدنِ بجنبها الايسر وهذا ظاهره انما يصدق على الحيوانية
الحسيّة أو مع التامة النباتيّة وهاتان النفسان ليس في واحدةٍ منهما ولا فيهما معاً
قوة تحصل برياضة أو باعمال لان تكون عقلاً انسانياً لا بالفعل ولا بالقوة على
نحو الاستقلال واما قلتُ بالاستقلال لانهما مع المتمم يمكن ذلك فيهما فان
الله سبحانه لو اراد ذلك كملهما يمدّادته وتأييداته بأن يقلبها عقلاً او عاقلاً و
هو على كلّ شيء قدير .

واما النفس الناطقة القدسية التي توهم المصنّف انها هي التي عنها
يوصّفه فهي في الانسان الجزئي كاللوح المحفوظ في الانسان الكلّي وهي
النفس اللاهوتية الملكية التي ذكرها امير المؤمنين عليه السلام أخيراً بانّها ذات
الله العليا يعنى اللوح المحفوظ فان النفس القدسية كلمة من ذلك الكتاب و

شعاعٌ من أشعته وقد قال عليه السلام فى الكلية الملكية التى هى اللوح المحفوظ اصلها العقل منه بدئت وعنه وعت و اليه دلت و اشارت و عودتها اليه اذا كملت و شابهته فقوله عليه السلام اذا كملت و شابهته يعنى انها اذا بلغت الرتبة السابعة للنفس و هى الكمال الذى هو غاية مبلغها شابهته اى شابهت العقل و تكون اخته لا تفعل الا ما يريد منها و لا تحب الا ما يحب و هذا تأويل قوله تعالى فان تابوا و اقاموا الصلوة و آتوا الزكوة فاخوانكم فى الدين لان العقول يعلموهن مما علمهم الله من امثال جميع اوامره و اجتناب جميع ما نهى عنه لا انها تنقلب عقلا فىكون اللوح المحفوظ هو القلم و فى الباطن ايضا لو صح ما ادعاه كان على عليه السلام هو رسول الله صلى الله عليه و اله لان علينا عليه السلام و صل مبلغ ما يمكن له بالفعل الا ان العقل الذى هو القلم غير النفس التى هى اللوح المحفوظ و رسول الله صلى الله عليه و اله غير على عليه السلام و النفس الناطقة القدسية فى الجزئى كزبد اذا كملت فكان ما بالقوة فيها بالفعل كانت اخت عقله كالكلية فى الكلى لا انها هى عقله كما زعم المصنف من ان العقل لا وجود له و انما الموجود النفس اذا كملت كانت عقلا كما يأتى فى كلامه فان من قال بهذا فهو صادق فى حق نفسه و كيف لا يكون العقل غير النفس و سيد العارفين امير المؤمنين عليه السلام قال ان النفس اصلها العقل منه بدئت وعنه وعت و اليه دلت و اشارت و هذه الكاملة و لم يجعلها هى العقل و قال اذا كملت و شابهته و قال عليه السلام فى رواية كميل الاولى بعد ذكر جميع النفوس و العقل وسط الكل يعنى انه لب النفوس الاربع و روحها و هو صريح فى انه غيرها.

و اما قول المصنف «متحدة بالبدن، الخ» صريح فى ان المراد منها الجسم العنصرى و هى النباتية لا غير و ان اراد بالاتحاد السريان احتمال تناول الحسية لانها شعلة من نفوس الافلاك و قد ذكرنا ذلك و هو ان البدن سار فيه الدم و الدم متعلق بالعلق التى فى تجاوىف القلب اعنى الجسم الصنوبرى فى الجانب الايسر منه اكثر كما يشير اليه المصنف بقوله بجنبها الايسر و العلق متقوم بدم

اصفر حاملٍ للحرارة الغريزية بابخرته لان الابخرة مركبة من جزء من الحرارة النارية و جزء من الرطوبة الهوائية و جزءين من البرودة المائية و جزء من اليبوسة الثرائية فامتزجت الاجزاء الخمسة من العناصر الاربعة بالطباع الأربع و بكرّ الافلاك و القاء اشعة الكواكب حتى نضجت الاجزاء نضجاً مُعتدلاً و تَلَطَّفَتْ بالطبخ حتى سَاوَتْ الأجزاء فى اللطافة و الاعتدال فلك القمر فاشْرَقَتْ نفسه على تلك الاجزاء فتحركت بالحركة الارادية و لذا قال عليه السلام قوّة فلكية و حرارة غريزية اصلها الافلاك و هذه هى النفس الحيوانية الحسّية و لا تكون عقلاً لانها اذا فارقت تلك الابخرة رجعت الى نفس الفلك فامتزجت به كامتزاج قطرة الماء بالبحر و هو قوله عليه السلام فاذا فارقت عادت الى ما منه بُدِئَتْ عَوْدَ مِمَّا رَجَعَتْ لَآ عَوْدَ مجاورة فتعندم صورتها و يبطل فعلها و وجودها و يضمحلّ تركيبها فَإِنْ كَانَ يَعْتَقِدُ أَنَّ امير المؤمنين عليه السلام كان عارِفاً بالنفس كان كلامه كله خطأ .

و قوله «تصير عقلاً محضاً هو صورة نوعها» فيه ما قلنا فإنّ العقل لا يكون صورة نوع الأجسام المتّحدة بالعنصريّات بل صورة نوع الناطقة القدسيّة التى هى من المفارقات بذاتها .

قال : واما المفارقات المحضة و الصور المجردة ففيها كلام آخر يعرفه الموحّدون المكاشفون من أنّ لا وجود لها بحسب انفسها و ذواتها مطموسة منغمسة فى بحر الاحديّة و هى صور ما فى علم الله و حُجِبَ الإلهيّة و سرادقات عَظَمَتِهِ و لو لم تكن هذه الحجب النورية لأخرقت سُبُحات وجهه كلّ ما فى السموات و الارضين كما وَرَدَ فى الحديث فله سبحانه شُؤْنُ الهِيَةِ و مراتبُ نُورِيَّةٍ لَيْسَتْ هى من افراد العالم و لا من جملة ما سوى الله لانها صور ما فى القضاء و العالم الربوبى .

اقول «و اما المفارقات المحضة» يعنى الخالصة احترازاً عما فيها اقتران و لكنه يخرج النفوس و ان كانت مفارقة بالذات لانها مقارنة بالافعال و الافعال عنده تتحد بالذات فتخرج النفوس عن المفارقات المحضة و القياس على

قاعدته انها تدخل فى المفارقات المحضة لان الافعال اذا اتحدت بالذات كانت بحكم الذات فتكون افعالها مفارقةً بالذات كالذات وان اقترنت بالعرض فالحكم للذاتى لا للعرضى فاجراها لا يصح على قاعدته ولا على قاعدتنا ويريد بالصور المجردة الصور العلميّة وهى فى علمه الذى هو ذاته ولا يصح هذا الكلام سواء جعل الصور فى علمه الذاتى لانها فى ذاته ام خارجة عن الذات لازمة له معلقة بها تعلق الظل بالشاخص يعنى ان هاتين المفارقات المحضة والصور المجردة فيها كلام اى لها توضيح لغامض سرّها يعرفه من عرفه الله سبحانه ذلك ولا شك ان ذلك من الاسرار الا انه لا يعرفه الا المكاشفون ويعنى بهم الصوفيّة فليس بصحيح وانما يعرفه من عرفه الله وهم المعصومون عليهم السلام ومن اقتصر على الأخذ منهم ثم انه يبين تلك الاسرار على ما عنده وعند اصحابه الصوفيّة فقال من ان لا وجود لها بحسب انفسها وذواتها مضموسة منغمسة فى بحر الاحديّة ويريد ان الوجود المنسوب اليها ليس وجوداً لها وانما هو وجود الحق سبحانه وتعالى فهى الله بلاهية كما يقول هو واتباعه واصحابه انا الله بلا انا لانه مبنى على القول بوحدة الوجود وانما قال وذواتها مضموسة لان مخصّياتها موهومة مثل خط المهر فى القرطاس فانه ابيض لانه جزء من القرطاس وانما تميّز انه خط بتحديد المداد من المهر فالخط الابيض ذاته مضموسة فى القرطاس ولا شك ان هذا هو وحدة الوجود لان القرطاس والخط الابيض من المهر شىء واحد والمداد المحدّد للخط ولهذا قال منغمسة فى بحر الاحديّة قال فى كتاب السير المرتبة الاحديّة هى المرتبة المستهلك فيها جميع الاسماء والصفات وتسمى جمع الجمع انتهى، وقال عبدالكريم الجيلانى فى كتابه الانسان الكامل: والاحديّة عبارة عن مجلى ذاتى ليس للاسماء ولا للصفات ولا لشيء من مؤثراتها فيه ظهور فهى اسم لصرافة الذات المجردة عن الاعتبار الحقيقة والخلقية انتهى، وهذا تفسير الصوفية للاحدية والمصنف الظاهر من كلامه هنا وغيره انه يريد ما ارادوا من ان اول تجلٍ للذات البحث ما تجلّت بذاتها فيه من غير فعل ولا ارادة واعلى مظاهرها هو

الالوهية وهى عندهم جميع حقائق الوجود وحفظها فى مراتبها قال فى الانسان الكامل : واعنى بحقائق الوجود احكامَ المظاهر مع الظاهر فيها اعنى الحق والخلق انتهى ، والاحدية عندهم اعلى الاسماء التى تحت هيمنة الالوهية فيريد المصنّف بانغماس تلك المجردات انّ ذلك المظهر الذاتى اى بالذات من غير فعل ولا ارادة غير العلم الذاتى كما مثّلنا بالقرطاس وهو الاحدية ان تلك المفارقات المحضة منغمسة فيه كانغماس الخط الابيض من المهر فى القرطاس والاحدية وما فيها بعد رتبة الألوهية وهى بعد رتبة الذات ووجود الكل نفس وجود الذات اذ الكلّ ازلّى والكل واجب بوجوب الذات وانّ هذه المفارقات المحضة لم تدخل تحت كُن وهى صور ما فى علم الله فتلزمه فى كلماته مفسدٌ منها ما يلتزمها ويرى انها مصالح لا مفسد وانّها مذهب ائمتنا عليهم السلام ومنها تلزمه من غير شعور فمن الاول القول بوحدة الوجود ومنها انها اشياء غير الله تعالى معه وانّها غير مجعولة بل هى لوازم الذات وشؤنه ومنها انها متغايرة متميزة غير مغايرة لذاته وانها خارجة عن ذاته لان رتبها بعد رتبة ذاته وانها صور علمه الذى هو ذاته وانها معلقة بالذات تعلّق الظلّ بالشاخص وانّ وجوداتها من سنخ وجوده وامثال هذه المفسد وكلها يلتزمها وما يلزمه فيها و فى امثالها ما ذكرنا فيما تقدم كثيراً من ذلك انّ القول بوحدة الوجود نقل علماء الشريعة الاجماع الكاشف عن دخول قول صاحب الشريعة عليه السلام على كفر القائل به مع ما دلّت الاخبار الصحيحة على ذلك ومع بطلان الوعد والوعيد والثواب والعقاب بل اصل الجنة والنار وبطلان النظام ومن ذلك تعدّد القدماء وانّ الاشياء قديمة وهى لوازم الذات واثبات اللوازم للذات موجب لحدوث الذات لما بينهما من الاقتران المستلزم للاجتماع او الافتراق وانّ شؤن الذات ليست مع الذات فى رتبها فاثبات القدم لها تناقض اذ القديم هو الذى لا يسبق بغيره ولا يفقد فى رتبة قبله وكذا اذا كانت متميزة غير مغايرة للذات البسيطة الاحدية المعنى وكذلك كونها خارجة عن ذاته وكذا فى كونها صور علمه الذى هو ذاته وانها معلقة بالذات وكذا ما بين هذه وبين كونها عين ذاته و

من سنخ وجوده اذ هذا كَلَّه هو المعروف من خطاب صاحب الشريعة عليه السلام الذى امره الله ان تبَلِّغ المكلَّفين ما ارسله به فان كان قول هؤلاء حقاً فما بلغ رسول الله صَلَّى الله عليه واله رِسَالَةَ رَبِّه لانه خاطبهم بغير ما اراد الله من امره ونهيهِ وما اشرنا اليه من مراد المصنِّف هو مثل قوله فله شؤن الهيَّة و مراتب نورِيَّة ليست هى من افراد العالم ولا من جملة ما سوى الله فاذا ثبت شؤن و مراتب ليست من افراد العالم ولا من ما سوى الله وهى كثيرة متعدّدة متغايرة وليست هى سواه كان هو تعالى متعدّدا متغائراً .

وقوله «لانها صور ما فى القضاء الالهى والعالم الرّبوبى» يريد انّ المفارقات المحضة هى صور العلم والحكم الالهى ويريد بالعلم القديم والحكم بالرضا او العناية على ما يريدون منهما ويرجع محصّل كلامه على معنى ما ذكرنا مما لا فائدة فى اعادته .

قال : و تلك الصور هم المُهَيَّمُونَ الَّذِينَ لم ينظروا الى ذواتهم قطّ لفنائهم عن ذواتهم واندكاك جَبَلِ انِّيَّاتهم مع كونهم اشعة و اضواء عقلية للنور الاول باقية ببقائه لا بابقائه وليست هذه الرسالة ما يسع فيه بيان هذا المطلوب الغامض الشريف والمقصود هيهنا الاشارة الى حدوث الاجسام وصورها وقواها واما العقل فلم يثبت وجوده عندنا والمتكلمون انكروه فلا حاجة بنا الى ان نتكلّم فى حدوثه .

اقول : يشير الى انّ تلك الصّور العلميّة ملائكة هيّمّتهم انوار جمال الله و حُبّه حتّى انهم لم ينظروا الى ذواتهم بل قصرُوا انظارهم على النظر الى جماله فهيمّمهم حُبّه عن ذواتهم وفنوا عنها وهذا الى هنا كَلَّه صحيح و ظاهر كلامه الاول يخالف هذا حيث قال من ان لا وجود لها بحسب نفسها و ذواتها مطموسة منغمسة فى بحر الاحدية لانه يدل على فناء وجودها بحسب نفسها بل هى ممترجة بالانوار الاحدية وليس كذلك و اتمّا فنيّت فى تلك الانوار فناء وجدان لا فناء وجود وان اراد بقوله بحسب نفسها بمعنى عند انفسها فحسن الا ان العبارة انما تدلّ بمعونة باقى الكلام و اتمّا وجّهنا عبارته هذه فيما سبق على غير

ما تحتمله من الصحة لانه هو المعلوم من مذهبه فحملناها على مذهبه لا على ما تحتمله .

وقوله «واند كاك جبيل انيآتهم مع كونهم اشعة واضواء عقليّة» ان اراد بالاند كاك الفناء اصلاً فهو غلط و كلّ من قال بالفناء من الصوفيّة فقد غلط لان الفناء الذي يتحقق به كمال وصول العبد هو ان يبقى من انيآته ما يصلح به شعورٌ ما يكون به غير ناظر الى نفسه ويكون به ناظراً الى ربّه واما الذي يريدونه فهو في الحقيقة عن نفسه فهو اغماء لا يحسّ بشيء لا بنفسه ولا بغيره ولا برّبّه و لهذا حكم اكثر الفقهاء ببطلان وضوئه و لو كان ذلك وصولاً لما انتقض وضوءه و روى ابن حمزة من علمائنا نقض الوضوء بالاغماء عنهم عليهم السلام و ذكر للصادق عليه السلام عن اهل هذه الطريقة و ان الرجل منهم ليصعق حتى يقع فقال عليه السلام ما بهذا أمروا، واما الفناء المحمود فهو ان يشعر برّبّه ألا انه كالذي في النار و كما قال الصادق عليه السلام في وصف الصادقين قال (ع) و مثل الموصوف بما ذكرنا ان يكون كمثل النازع روحه ان لم ينزع فماذا يصنع هـ. و ما ذكره بعض منهم عبد الكريم الجيلاني في كتابه الانسان الكامل : انّ الوصول ليس هو الفناء في الله و انما هو البقاء بالله ، و هو ردّ منه على القائلين بالفناء و لكنه لم يرد ما نريد من انّ الواصل هو مَنْ وَجَدَ الله لا غير و انّما يريد انّ الواحد و الموجود و الوجدان شيء واحد و لهذا يقولون هو و اصحابه انا الله بلا انا و كذبوا و انّما هم حمير من سائر خلق الله الذين اصواتهم و كلامهم انكر الاصوات بل الواصل مَنْ لم يجد بالوجدان الذاتى الا الله و له جهة بها يجد عرضيّة كالناظر في المرءة ليرى وجهه فانه يرى الزجاجة بالعرض و اذا نظر الى صفاء زجاجة المرءة فانه ينظر وجهه بالعرض و لم يصل احد من حمير الصوفيّة و اتباعهم الرّاع اتباع كل ناعقٍ مثل ما وصل رسول الله صلى الله عليه و اله ليلة المعراج من مقامٍ أو أدنى و لافنى احد كفنائهم و بقى من انيآته جهة عرضيّة بها سمع الخطاب و ردّ الجواب و قد اشار الصّادق عليه السلام الى ما قلنا كما رواه في الكافي قال عليه السلام الى ان قال و كان كما قال الله تعالى قاب

قوسين أو أدنى قيل ما قاب قوسين أو أدنى قال ما بين سيتها الى رأسها قال فكان بينهما حجاب يتلألاً بخفقي ولا علمه إلا وقد قال زبرجد الحديث، والمراد بالحجاب والله اعلم إتيته وقوله يتلألاً بخفقي اي باضطراب يكاد يفنى من سطوات الانوار ولم يقل ليس بينهما أو فنى اصلاً بل قال باضطراب.

واما التشبيه باند كاك الجبل لموسى عليه السلام فهو تشبيه مطابق من جهة المعنى فان جبل موسى عليه السلام لما تجلّى له النور تقطّع فكان ثلثه ذراً وهو الموجود في الهواء بين الارض والسماء وثلث منه ساخ في البحر وثلث ساخ في الارض فهو يهوى الى الساعة كذلك الانية اندك جبلاً فذهب ثلثه في هواء الروح وثلثه في بحر النفس وثلثه في أرض الجسد وفي الجهات الثلاث بقى منه ذر وهو بقيّة الشعور الذي اشرنا اليه وكونهم اشعة اشارة الى استمدادهم واقتقارهم وكونهم اضواء لانهم يمدّون من دونهم من فاضل انوارهم وكونهم اضواء عقلية ظاهر.

وقوله «لنور الاول» يريد انهم انوار للحق تعالى اي لذاته كما هو المعروف من مذهبه وهو باطل لاستلزامه التشبيه بمثل الشمس والقمر والسراج وما اشبهها تعالى الله عن ذلك وقد ورد النهى عنهم عليهم السلام واما المراد انهم انوار لفعله اي آثراً منيرة.

وقوله «باقية ببقائه لا بابقائه» هذا ايضا باطل لاستلزامها الاستغناء بانفسها وان كانت بتبعيته اذا كانت غير مجعولة بل هي من اللوازم الذاتية وانما هي جواهر منيرة احدثها الله بفعله ولم تك قبل احداثه مذكورة بذكر ما وانما تبقى بابقائه وامداده لا كما يقول العادلون بالله لاستلزامه استغناء غير الله عن الله تعالى ودعوى انهم ليسوا غير الله باطلة لما بيننا سابقاً.

وقوله «وليست هذه الرسالة ما يسع فيه بيان هذا المطلب، الخ» يشير به الى ان بيان هذه الامور قد اشبعنا فيه البحث في كتابنا الكبير والذي ذكر في الكتاب الكبير لا يزيد على ما ذكر هنا في بيان كنه المفارقات المحضة وانما اطال في ذكر صفات افعالها مثل انهم لا يغفلون عن ذكر الله مستغرقون في انوار

جماله مُستَهترون بذكر آلائه و افضاله و امثال هذه و ليس فى هذه بيان زيادة مطلب على ما هنا فراجع تجد .

و قوله «و اما العقل فلم يثبت وجوده» صحيح فى حقه و حقهم فانهم لو ثبت لهم عقول لما قالوا ما قالوا و لما انكروا ما اثبت الله و صاحب الشريعة عليهم السلام حيث الله يقول افلا يعقلون و يقول ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب اى عقل او القى السمع و هو شهيد و ايات الكتاب و احاديث الائمة الاطياب عليهم السلام مثل ما فى اوّل الكافى و البحار و غيرهما لا تكاد تحصى كلّها صريحة فى اثبات العقول لجميع المكلفين و ايضا كيف يثبت عقل الكل للانسان و انه غير نفسه نفس الكل و هما القلم و اللوح و يعترف بان الانسان الصّغير انموذج من الكبير و كل ما فى الكبير يوجد مثاله و صورته الجزئية فى الصغير و يستشهد على مطالب كثيرة بقول على عليه السلام على قول كثير من العلماء :

اتحسبُ انّك جرّمٌ صغير

و فيك انطوى العالم الاكبرُ

و انت الكتاب المبينُ الذى

باحرفه يظهر المضمُرُ

و لا يثبت لغيره عقلاً فينبغى ان يثبت لغيره و ان لم يثبت لنفسه اما لغيره فالدليل الذى يعترف بصحّته و اما هو فلا عترافه على نفسه و ايضا اذا كان ينفى الطّرفة فى الوجود و يقول انّ النفوس من النفس الكلّى و الارواح من الروح الكلّى و النفس الكلّى من الروح الكلّى و الروح الكلّى من العقل الكلّى فإن كانت النفوس الجزئية من العقول الجزئية ثبتت لنا عقول و ان كانت من النفس الكلية لم تكن عقولاً كما لم تكن النفس الكلية عقلاً بالطريق الاولى و ان كانت من العقل الكلّى ثبتت الطّرفة فى الوجود و لم يثبتها هو و قد دلّت الروايات على ان الله سبحانه خلق الف الف عالم و الف الف ادم نحن فى اخر العوالم و اخر

الآدميين و كل ادم فذريته من نوعه :

فالاول هو المشية الكلية واولاده المشيات الجزئية كل مشية تتعلق بفرد من الخلق لاتصلح لغيره .

و الثانى النور المحمدى صلى الله عليه و اله و ذريته انوار الانبياء مائة و اربعة و عشرون الف نبى .

و الثالث ارض القابليات المسماة بالارض الجرز و بالبلد الميت و بالزيت الذى يكاد يضىء و لو لم يمسه نار و ذرياته قابليات من هو دون محمد و اله صلى الله عليه و اله كالانبياء عليهم السلام و تطلق الدواة مرة على الثانى و مرة على الثالث .

و الرابع عقل الكل و هو النور الابيض و القلم و ذرياته العقول الجزئية لا النفوس .

و الخامس الروح الكلية و هو النور الاصفر و ذريته الارواح الجزئية .
و السادس النفس الكلية و هى نفس الكل و اللوح المحفوظ و هو النور الاخضر و ذريته النفوس .

و السابع طبيعة الكل و هو النور الاحمر و ذريته الطبائع الجزئية و هكذا الى اخر العوالم ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت و هذا من دليل الحكمة و هو الحجة القاطعة لاولى الافئدة فافهم .

قال : قاعدة الفاعل المباشر للتحريك فى جميع اقسام الحركة ليس الا الطبيعة و هى مبدأ كل حركة بالذات سواء كانت باستخدام النفس اياها كما فى الحركة الارادية او بقسر قاسر كما فى القسرية كحركة الحجر الى فوق او بغيرهما كما فى المسماة فى الطبيعة فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة .

أقول : الفاعل المباشر للتحريك ان اريد بالمباشرة الملامسة اى ملاصقة الفاعل بالمفعول فلو قلنا بان الطبيعة غير الحركة فقوله متجه و ان قلنا ان الطبيعة هنا هى الحركة فان معنى ذلك ان طبيعة المفعول هى الانفعال الذى هو قابليته هو الحركة اى حركته لقبول تأثير الفاعل و ان اريد بالمباشر المؤثر للفعل لا

المؤثر للانفعال فالفاعل هو المؤثر القريب وهو الملك الخلاق باذن الله تعالى كما هو ثابت في المذهب ودلت عليه الاخبار كما روى عن الصادق عليه السلام ما معناه ان النطفة اذا وقعت في الرحم ارسل الله ملكين خلّاقين يقتحمان بطن المرأة من فيها فيقولان يا ربنا نخلق ذكراً أم أنثى فيأمرهم ثم يقولان شقيا أم سعيداً فيأمرهم بما يريد والى نحو هذا اشار بقوله تعالى عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون ، ولا يصح أن يكون الفاعل المباشر هو الطبيعة ولو على فرض كونها غير الحركة الأعلى رأى الدهرية او على رأى هذه الجماعة من أن الفاعل هو المفعول كما صرح به في اتحاد المعقول بالعقل والمفعول بالفاعل قال الملا محسن في الكلمات المكنونة كما تقدّم من قوله : ذات اسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر والقابل بعينه هو الفاعل فالعين الغير المجعولة عينه تعالى فالفعل والقبول له يدان وهو الفاعل باحدى يديه والقابل بالآخرى والذات واحدة والكثرة نقوش فصّح أنّه ما وجد شيئاً إلا نفسه وليس الا ظهوره انتهى ، وأما على مذهب اهل البيت عليهم السلام فالفاعل ليس هو المفعول والطبيعة التي نسبوا اليها الفاعلية ليست في الفاعل وانما هي في المفعول والمفعول لا يخلق نفسه الا على رأى هذا الخلق المنكوس الا ان اراد بالفاعل المباشر للتحريك فاعل القبول للايجاد فتصح نسبة الفاعلية الى القابلية كما قال تعالى فيكون بعد قوله كن .

وقوله «سواء كانت باستخدام النفس اياها كما في الحركة الارادية او بقسر قاسر كما في القسرية» قد قدّمنا عليه ان الطبيعة غير النفس فيكون ذرات النفس في انفسها غير متحركة لان المتحرك هو طبيعتها لا هي وهي غير طبيعتها فينتقض عليه حدوث النفس لان ذراتها قارة ساكنة لذاتها فيكون الكون غير متعلق بها وانما تعلق بمقاديرها ونظمها وهي حركات في اوضاعها لا في ذراتها فهو قول بقديم الاجزاء التي لا تتجزأ وثبوتها وقد قدّمنا ان القسر لا يتحقق في الكون على جهة الواقع والحقيقة اصلاً كما حقّقناه في الفوائد وفي شرحها وانما وجوده في العالم كلّهُ صوريّ اذ كان الفاعل مختاراً والفعل أخذته الله

بنفسه أى نفس الفعل بالاختيار والمفعولات كلها آثار الفعل وتأكيده كله
يجب أن تكون مختارة بموجب دليل الحكمة والقسر ليس له مبدئ والموجود
مما يصدق عليه الاسم ظاهراً ما يرجع الى العسر والجرج والضيق التى جرت
احكام الملة الحنيفة السهلة على نفيها لان الله سبحانه يريد بعباده اليسر و
لا يريد بهم العسر فقال ما جعل عليكم فى الدين من حرج ، واستخدام النفس
لصفتها فى التحرك موجب لتبدل الحركة بل والمتحرك اعنى الطبيعة وهى صفة
المستخدم وتجدد الصفة لا يستلزم تجدّد الموصوف ما لم تكن متحدة به و
تحريك القاسر لو ثبت لا يستلزم تجدّد المقسور والتشبيه بحركة الحجر الى
فوق لدافع قويّ لقسر القاسر مبنى على الامر المتعارف عند عوام الناس والآ
فالحجر فى صعوده مختار الآن اختياره ناقص فتتم نقصه الدافع لان الصعود
ممكن فى حقه الا ان النزول ارجح لان الله سبحانه وكل به ملكاً ينزل به الى
حيث امره الله عز وجل لحكمة حمل الانسان وجعل شهوة الحجر تابعة لميل
الملك و اذا دفعه دافع الى فوق اعان قوة العضو الملك الموكل بعضو الدافع و
جعل شهوة ميل الملك المنزل للحجر تابعة لميل الملك الموكل بالعضو الدافع
الى ان ينتهى ميله الى الصعود وهو مقدار ما امره الله عز وجل به فاذا انتهى ميله
وارتفع نزل الملك المؤكل (الموكل ظ) بانزال الحجر الى اسفل فامكان
الصعود من الحجر من نوع امكان النزول منه وانما ترجح النزول لحكمة حمل
الانسان وهذا الكلام الذى ذكرته فى بيان هذا السر الاعظم والظلم المبهم
نبهوا عليه ائمة الهدى عليهم السلام وعرفه اولوا الافئدة وما اكثر من ينكره
لقصور عقله عن نبيله .

وقوله «كما فى المسمّاة فى الطبيعة» يعنى غير الحركة الارادية والقسرية
الطبيعية وقد سمعت الكلام فى ان كلّ حركة ارادية بمعنى ان شاء فعل
المتحرك وان شاء ترك الا ان الارادة مختلفة بالنسبة الى افراد العالم فى الشدة و
الضعف كلّ شىء ارادته واختياره بنسبة مرتبته من الوجود ولجل هذا انكر
اكثر الافهام الاختيار والارادة فيما سوى الحيوان لانهم يطلبون من اختيار

الجمادات و اراداتها مثل اختيار الانسان المكلف و ارادته و لم ينظروا فى كل شىء بحسبه فلذا فاتهم اكثر الاسرار و الحقائق .

و قوله «فالحركة بمنزلة شخص رُوحه الطبيعة» هذا على فرض مغايرة الطبيعة للحركة الذاتية صحيح .

قال : و الذى استشكله بهمنيار موافقاً لاستاده فى النفسانية من انه كيف استحالت الطبيعة محرّكة للاعضاء خلاف مقتضاها و لا رعدة عند تجاذب مقتضى النفس و مقتضى الطبيعة انما ينحل اشكاله بان الطبيعة المسخرة للنفس طوعاً التى هى قوّة من قواها تستخدمها و تفعل بتوسطها افعال البدن غير الطبيعة الموجودة فى عناصر البدن و اعضائه بالعدد بل مرتبة من مقامات النفس و التى تبقى فى البدن بعد انقطاع علاقة النفس غير ما ذكرنا و انما يقع الاعياء و الرعدة و المرض و الفساد و غير ذلك بسبب تعصى الثانية عن النفس دون الاولى فللنفس طبيعتان مقهورتان احديهما منبعثة عن ذاتها و الثانية لعنصر البدن يستخدم احديهما لها طوعاً و الثانية كرهاً .

اقول : انما ذكر اشكال بهمنيار لانه لما نسب الحركة الى الطبيعة ذكر الاشكال و هو انه كيف تكون الطبيعة تحرك الاعضاء و مقتضى الاعضاء و سائر الاجسام السكون فتحركها و مقتضاها السكون و لا تقع رعدة و هى المركبة من حركة غير مستقرة تامّة و من سكون غير مستقر تام لان الذى ينبغى ان يحدث من مقتضى الطبيعة و هو الحركة و مقتضى النفس فى محبتها لسكون الاعضاء طلباً للراحة لان النفس مع تحرك الاعضاء كحال الماشى و العامل تحتاج الى التبديل من الامزجة عند التحليل و يحصل لها تعب بخلاف حالها فى النوم و السكون رعدة اى تحدث رعدة عند تجاذب مقتضى الطبيعة و مقتضى النفس و تصادمهما فقال المصنّف فى حل الاشكال ان الطبيعة المسخرة للنفس طوعاً بمعنى الباعثة لها على تحريك الاعضاء لا على نحو القسر لانها طبيعتها و طبيعة الشىء قوّة من قواه فهى قوّة من قوى النفس و قوّة الشىء لا تقسره لانها عبارة عن ميله او عن باعته الى الميل و هو محبته للميل فهو باختياره فهى تستخدم

النفس و تفعل الطبيعة بتوسط النفس او بالعكس على اختلاف المقامات و
المراتب تفعل افاعيل البدن هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن و
طبائعها سارية في اعضائه فان تلك غير هذه بالعدد و ان كانت الثانية مركباً
للاولى و الاولى رُوحها فان الاولى مرتبة من مقامات النفس واول تنزلاتها واما
التي في الجسم اى البدن و هي التي تبقى في البدن بعد انقطاع علاقة النفس عنه
لانها طبيعة نباتية نامية و اختيارها ضعيف لا يحسّ في مقام اختيار الحيوان و
الاولى حيوانية حسية فلكية شأنها الحركة و النفس شأنها الحركة فلا تكون بينها
في التحريك و بين النفس تجاذب و تدافع فلا تقع بمقتضاها رعدة لعدم التنافي
و انما يقع التنافي بين النفس في مقتضاها و بين الثانية و مقتضاها فيقع الاعياء في
الاعضاء عند مصادمة الدافع للماسك و بالعكس و الرعدة لاجتماع الحركة و
السكون و تداخل اجزائهما و المرض لمصادمة الدافعة للجاذبة و الماسكة
للهاضمة و بالعكس بسبب تعصّي الثانية عن طاعة النفس لان النفس اذا
استخدمت الجاذبة لتحصيل الغذاء و عارضتها الماسكة او الماسكة لحفظ
المزاج و ثباته و عارضتها الجاذبة او الدافعة او الهاضمة لاصلاح الكيموس او
الكيلوس و عارضتها الجاذبة او الماسكة حدث المرض و الفساد فللنفس
طبيعتان مقهورتان تحت سلطنتها احديهما طبيعة ذاتية شأنها كشأن النفس منبعثة
عنها لانهما معاً فلكيتان متحركتان بالذات و ثانيتهما لعنصر البدن نباتية نامية
منبعثة من الهاضمة تنسب الى النفس لكونها من القوى الحاملة لها فهي بيت من
بيوت النفس فالنفس تستخدم الاولى طوعاً من الاولى و اختياراً لما اختارت
النفس لانها صفتها الموافقة لها في المقتضى و تستخدم الثانية كرهاً على الظاهر
لكون شأنها السكون و هو غير شأن النفس و اما على الباطن فتستخدمها طوعاً الا
انها لكثافة ذاتها و ضعف نورانيّتها تكون بطيئة فتثقل على النفس لسرعة حركة
النفس فلذا قيل مكرهة و هي مطيعة لكنها ليست من السابقين .

قال : تفريع فعلى هذا تظهر صحة كلام الفيلسوف الاول ان حركة الفلك
طبيعية و ان نفسه منطبعة و الذى ظهر لنا بالبرهان الكاشف النير أنّ ذات الفلك

وطبيعته ونفسه الحيوانية شيء واحد بالوجود والتشخيص متفاوت في النشآت الثلاث وليست للفلك نفس مجردة بل له نفس حيوانية خيالية حاكية لصورة عقلية متشبهة بها متصلة بها كاتصال الشعاع بالنور كما ان طبيعة الفلك متصلة بنفسه الخيالية كاتصال الظل بالشاخص لكن طبيعة الفلك ونفسه الحيوانية بقوتها العلمية دائرتان هالكثان لتجددهما وسيلا نهما وله كلمة باقية عند الله ثابتة في علمه لقوله ما عندكم ينفد وما عند الله باق.

اقول: مراد الفيلسوف يوهيم ظاهره موافقة كلام المصنّف من ان الطبيعة هي المحركة لذى الطبيعة وهي التي تنشأ منها حركة ذى الطبيعة لان الحركة هي نفس طبيعته كما رجّحناه بدليل الحكمة وذلك ان قول الفيلسوف ان حركة الفلك طبيعية منسوبة الى طبيعة الفلك فهي ناشئة عنها وقوله ان نفسه اى الفلك منطبعة فيكون لنفسه طبيعة ولطبيعته حركة وهذا موافق لرأى المصنّف والذى اراه ان كلام الفيلسوف كما يحتمل كلام المصنّف يحتمل انه اراد بطبيعية معنى ذاتية كما نقول وذلك ان الفلك حركته هي حركة نفسه ونفسه حيوانية حسية والحيوان طبيعته هي الحركة ولهذا كان بفتح الياء اشعاراً بان وضعه لذى الحركة كما قيل في الطيران والغليان والنزوان فالحركة ليست صفة للطبيعة وانما هي صفة لذى الحركة والمتحرك الذى طبعه الحركة كالنفوس والارواح يقال له تحرك بطبيعته يعنى من شأنه التحرك والذى طبعه الحركة لا يراد منه ان فيه طبيعة غيره وغير حركته بل الحركة هي طبعه ونفسه منطبعة اى نفسه طبيعية يعنى ليست ناطقة قدسية وانما خلق الفلك بطبعه متحرّكاً ولذا قال المصنّف وليست للفلك نفس مجردة يعنى الناطقة.

وقول المصنّف «والذى يظهر لنا بالبرهان الكاشف التّير، الخ» مثل سائر اقواله فيما يدّعيه فنقول ان اراد ان الفلك نفسه هو طبيعته وهو نفسه فالحركة من الجرم انبعثت من غير تعدد لا فى الخارج ولا فى نفس الامر وان كانت متعددة فى الذهن لتعدد المفهوم كما هو ظاهر كلامه ان ذات الفلك وطبيعته ونفسه الحيوانية شيء واحد بالوجود والتشخيص فيكون قوله متفاوت في النشآت

الثلاث انّ الفلك فى نشأة النفوس تشخّص بنسبتها فى اللطافة وفى هذه النشأة تشخّص بتشخص الاجرام وفى النشأة الطبيعية يتشخّص بالتشخّص الطبيعى اللطيف الذى هو بمنزلة اجسام الاخرة والآ فليس الاشياء واحدٌ يتطوّر فى كلّ نشأة بطورها وهو باطل لما ذكرنا سابقاً من أنّ صنّع الحكيم تعالى فى كلّ شىء على نمطٍ متشابهٍ وهو سرّ قوله تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفسٍ واحدةٍ وقوله تعالى ماترى فى خلق الرحمن من تفاوتٍ، وقول الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب انّ الاستدلال على ما هناك لا يُعَلِّمُ الا بما هيئنا هـ. ونحن نجد انفسنا غير اجسادنا وغير طبائنا ونجد لبّ اللوز دهنه غير ثفله ونجد الاشجار نفوسها النامية النباتية غير خشبها واذا يبس الخشب ذهبَتْ نفسه وبقي الخشب كالميت من الحيوانات ولم نجد شيئاً فى العالم الا وله نفس قام بها وجرمٌ تقوّمت به نفسه فلو صحّ اتّحاد الفلك و وحدته لوجد له مثلٌ سبحانه من لا مثل له قال الرضا عليه السلام ان الله تعالى لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته للذى اراد من الدلالة عليه واثبات وجوده هـ. وان اراد ان الثلاثة جرم الفلك وطبيعته و نفسه كلها من نوع واحدٍ او من جنسٍ واحدٍ فنفس الفلك وطبيعته وجرمه ليس منها شىء مما فى الفرس ومما فى النخلة ومما فى الانسان وبالعكس بل من نوع الافلاك كما انها فى الانسان من نوعه لا من نوع الشجر ولا من نوع الحيوان وهكذا فهذا فى الظاهر صحيح لكن الفلك لا يختص بهذا التخريج بل كل الاشياء هكذا فلا فائدة فى خصوص ذكره وايضا لا يحسن تعقيبه لو كان المراد هو الفرض الثانى بقوله متفاوتٌ فى النشآت الثلاث لانه لا ينطبق الا على الاول.

وقوله «بل له نفس حيوانية خيالية» اى مدركة كما للحيوانات العجم و كلامه هذا بان له نفساً لا ينافى اتّحادها فله ان يقول له نفس هى طبيعته وجرمه حاكية اى مشابهة لصورة عقلية اى لنفس الانسان فانها عنده صورة لعقل كما مرّ متشبهة بها فى صفاتها الا انها عرض لنفس الانسان لقوله متشبهة بها فى تحريكها وفى ادراكها للصّور متّصلة بها كاتّصال الشعاع بالنور لانها مركب

لنفس الانسان واعلم انّ العارفين اتفقوا على ان العالم الصغير اعنى الانسان طبق العالم الكبير فيه جميع ما فى الكبير ففى الكبير عرش و كرسى و سبع سموات فيجب ان يكون فى الصغير كذلك فقابلوا بينهما فالعرش فى الصغير هو قلبه و الكرسى فيه نفسه و العقل فيه اى تعقله فلك زحل و العلم فيه فلك المشتري و الوهم فيه فلك المريخ و الخيال فيه فلك الزهرة و الفكر فيه فلك عطارد و الحيوة فيه فلك القمر فالافلاك لها نفوس كنفوس القوى المذكورة من الانسان و ما فى الانسان مثل لما فى الافلاك لانها كليتة بالنسبة الى الانسان و لان الانسان خلق من عشر قبضاتٍ من اشعة الافلاك التسعة و القبضة العاشرة من العناصر فالاصل هو الافلاك و ما فى الانسان فرع من اشعته و ذلك لان الله تعالى امر كلمته فقبض من كلّ فلكٍ من الافلاك التسعة قبضة كما ذكر و القبضة العاشرة من العناصر الاربعة لمادة جسده لكن لتعلم انّ كل قبضة من الافلاك يأخذها كلمته من نفس الفلك للروح و من جرمه للجسد مثلاً قبض من فلك المحلّد القلب ظاهره من ظاهره و باطنه من باطنه فيكون مخّ الدماغ من جرم فلك زحل و التعقل المتعلق به كاشراق نور الشمس على الجدار من نفس زحل و هكذا الجميع و مثال القبض للنفوس من نفوس الافلاك مثل ما اذا وضعت المرآة فى نور الشمس فانه ينعكس عن المرآة نور من دون ان ينقص النور الذى فى الجدار او الارض و اما قبض الاجسام فحيث دارت الافلاك و التقت اشعتها بواسطة الملائكة الحاملة القتها مصحوبة لا بخرة مائية اثارتها قدر اربعة اجزاء تقريباً و ترائية من الهباء المنبت فى الهواء الذى يلى الارض قدر جزءٍ تقريباً فانحلت اليوسه فى الرطوبة بحرارة النزول و اشعة الكواكب فوقها ماءً على الارض فاختلط به نبات الارض بأن انحلت منه جزءان فى جزءٍ من الارض فكان منهما النبات فكان منه الطعام فكان منه النطفة فكان منها الجسد ذلك تقدير العزيز العليم و الحاصل انّ جرم الفلك كجسد الحيوانات لانّ الحيوانات منه كما اشرنا اليه فقوله حيوانية خيالية صحيح حاكية لصورة عقلية ليس بصحيح و انما تحكى لصورة نفسية متشبهة بها لانها ظاهرها متصلة بها كاتصال الشعاع بالمنير لا بالنور لان

النور هو الشعاع إلا ان يراد به كاتصال شعاع الشعاع به او كان الشعاع فى جرمٍ و الشعاع منه و من الشعاع الواقع عليه كالقمر و النور و ان كان يستعمل فى المنير و لا عيب فى اطلاقه لكن المصنّف لما كان لا يلتفت الى هذا نبّهت عليه على نحو التنبيه لا على نحو الرّد لانّ الخطب فى هذا سهل .

وقوله « كما انّ طبيعة الفلك متّصلةً بنفسه الخيالية كاتصال الظلّ بالشخص » فيه ما تقدّم من الكلام فان طبيعة الشىء عنده ليست بمجعولة كما انّ الظلّ ليس بمجعولٍ لانه من اللوازم التى توجد بتبعيّة ملزوماتها و قد بيّنا انّ هذه الامور كلّها اتّما قالوا فيها بما سمعوا لا عن علم بل كلّها مخلوقة موجودة بايجادٍ غير ايجاد ملزوماتها و ان كانت ملزوماتها ربّما يكون وجودها من تمام قابلية اللوازم فاتّصال الطبيعة بالنفس على المعنى المتعارف عندهم كاتصال النور بالمنير و فى الحقيقة هى طبيعتان :

الاولى هى نزول ذى الطبيعة و كسره و مثاله للبيان اذا كان عندك دواء مركّب من حار و بارد فانه يفعل بكلّ من الطبيعتين فاذا انحلاً حلاً تاماً حتى كانا ماءً واحداً بذاتهما لا بماء غيرهما ثم عُقِدَا كان دواء واحدٌ بطبيعةٍ واحدةٍ يفعل فعلاً واحداً و بهذا النحو تتحد الاجزاء المختلفة الجسمانية و تكون طبيعة واحدة و تكمن نفوس الاجزاء المختلفة المجرّدة فى غيب تلك الطبيعة الواحدة اذ لا يمكن ظهورها مع اختلافها فى محلّ واحدٍ فاذا استنبط الحكيم الاجزاء المنحلة و اخرجها بالتربيّة حتى تمايزت ظهرت كل نفس فى محلّها و هذه طبيعة ذاتيّة اى ذات الشىء .

و الثانية طبيعة فعلية و هى انبعاثها الى الافاضة على الاثار المفعولات فهذه تكون قائمة بنفس ذى الطبيعة قيام صدور و هى فى اتصالها بنفس الشخص كاتصال الكلام بالمتكلم مع قيامه بالهواء و كاتصال الضرب بالضارب بخلاف الاولى فان انبعاثها للاستفاضة من المؤثر فهذه هى مطلوبة المصنّف لو وجدها و اما الثانية فتدلّ على الحدوث اذا فرض عروضها لذى الطبيعة و الآفلا و الاولى المطلوبة هى ماهيته و هى قابليته و هى انفعاله و نريد بالماهية هنا

بالمعنى الاول كما قدّمنا فى ذكر الماهيّة والوجود لا بالمعنى الثانى وهى فى الشّء كالظلمة فى نور السّراج فان نور السّراج كلما قرب من السّراج كان اقوى نوراً و اضعف ظلمة و كلّما بعد قَوِيَت الظلمة و ضعف الثّور كذلك حكم الشّء و طبيعته اذا نُسِبَ الى مَبْدَئِهِ .

و قوله «لكن طبيعة الفلك و نفسه الحيوانيّة بقوّتها العلميّة داثرتان هالِكتان ، الخ» هذا الكلام اذا اريد بالهلاك فيه و الدثور عَوْدُها الى ما بُدِئَتْ منه و امتزاجُها به كامتزاج قطرة الماء بماءِ النّهر اذاً وَقَعَتْ فيه فهو صحيح و ان أُريدَ بالدثور و الهلاك الفناء فليس بصحيح اذ ما دخل فى مُلْكِ الله تعالى لا يخرج منه و ائّما اسْتَدْرَكِ الدثور و الفناء بعد تشبيهه لها بالنفوس الناطقة للاشعار بانّ النّفس الناطقة غير دائرة و لا هالكة مع انّه ذكرها و وصّفها بِمَا وصفَ به نفس الفلّك من الدثور و الهلاك فان لم يرد ذلك كان استدراكه لا فائدة فيه و اَمّا قوّة الفلّك العلميّة ففى فلك المشتري و الخياليّة فى فلك الزّهرة و الفكريّة فى عطارِد و الوهميّة فى المريخ و التّعقُّليّة فى زحل و الحيوة فى فلك القمر و الوجود الثانى من الشمس كذا قاله بعض العارفين و انا اكتب هذا فيما كتبتُ حيث قَرَبه قلبى استناداً الى اعتبارات منها قطعية و منها ظنيّة متاخمة للعلم و المستند ما تشير اليه الاخبار و ايضاً قد ذكرنا نحن فيما تقدم انّ الاشياء كلها من الدّوات و الصفات المادّيّات و المجردات من عالم الغيب من كلّ ما سوى الله سبحانه لا فرق عندنا بين المفارقات المحضة و بين الجمادات كلها بنسبةٍ واحدةٍ فى الافتقار الى الله سبحانه و فى احتياجها فى وجودها و بقائها الى المدد فكُلّها عندنا مشتركة فى التجدّد و السّيلان و ان اختلفتْ فى سرعة التجدّد و التّبَدُّل و بَطْنُهُ و طول البقاء و قصرِهِ .

و قوله «و له كلمة باقية عند الله ثابتة فى علمه» معناه ظاهرٌ و ليس مختصّاً بالفلك بل هو شاملٌ لكل شىء .

قال : توضيح اكمالى اذا علمت انّ لكلّ فلكٍ محرّكاً مُزاولاً و محرّكاً مفارقاً هو الغاية فى الحركة و انّ مباشر التحريك السّماوى متجدّد الهويّة سيّال

الذات ظهر لك ان الدنيا دار فناء وزوال وانتقال والاخرة دار قرار وان هذه الدار وما فيها منتقلة الى الدار الاخرة وان السموات مطويات والكواكب ساقطة وحركاتها واقفة وانوارها مطموسة فاذا قامت القيامة كورت الشمس و انكدت النجوم ووقف الفلك عن التدوار والكواكب عن التسيار وذلك لا محالة كائن لا ريب فيه ولكن علم الساعة عند الله .

اقول : قوله «توضيح اكمالى» اى توضيح به يكمل البيان اذا علمت ان لكل فلك محرّكاً مُزاوِلاً وهو المباشر يعنى به الطبيعة وهى عنده غير الفلك اى غير مادته و صورته مع انه حكم عليهما مع نفسه بالاتحاد بالبرهان الكاشف لكنه لما كان فيه متكلفاً من غير معاينة يعنى انه نظر فى ذلك بفهمه والفهم لا يدرك لا الغائب ولا الحاضر الا بمرشد فان كان غائباً كان مرشده مع الكتاب والسنة مع معرفة ما ضرب الله من الامثال وهى آياته فى الافاق وفى الانفس وان كان شاهداً كان مرشده مع ذلك كله ما رأى ببصره وبعض ما سمع وما ادركه بشئ من حواسه ولما كان المصنّف انما يدرك ما تكلفه فهمه خالف مقتضى فطرته فهمة المتكلف فكان بمقتضى فطرته ناطقاً بالتعدد فالمزاوِل هو المباشر وهو عنده هو الطبيعة وعندنا المزاوِل هو الملك والطبيعة آلة للملك والمحرّك المفارق هو العقل عنده وعندنا هو الاسم البديع بالعقل او العقل بالاسم البديع .

وقوله «هو الغاية فى الحركة» يعنى انه المطلوب بالحركة الناشئة من الطبيعة عنده وعنده ايضاً ان غاية الغايات هو الذات الواجب الذى ينتهى اليه كل طالب ومنه تنال المطالب عز وجل لان الخلائق عنده كلها تنتهى الى الوجوب الحق تعالى ونحن قد بينّا ان هذا القول يلزم منه حدوث الواجب او وجوب الحادث على رأيهم واما عندنا فلا يلزم على هذا الا حدوث الواجب تعالى فالغاية عندنا امر الله وهو يطلق على شيئين :

احدهما فعل الله تعالى اعنى مشيته و ارادته و ابداعه والاشياء تنتهى اليه فى العلة الفاعلية فهى قائمة به قيام صدور ونسّميه امر الله الفعلى .

وثانيهما نور الانوار اعنى الحقيقة المحمدية صلى الله عليه واله و

الاشياء تنتهى اليه فى العلة المادية لان جميع مواد الاشياء من شعاع ذلك النور الانبياء عليهم السلام من شعاعه و المؤمنون من شعاع شعاعه وهكذا الى التراب الطيب و الماء العذب و الكافرون من عكس شعاعه و شيعتهم من عكس ظلمتهم و هكذا الى الارض السبخة و الماء الاجاج و فى العلة الصورية لان صور جميع الاشياء من هيئاتها ككل المؤمنين الى الارض العذبة و الماء العذب و للكافرين من خلاف تلك الهيئات الى الارض السبخة و الماء الاجاج فالاشياء كلها قائمة به قياماً ركنياً قيام تحقق و فى العلة الغائية لان ذلك النور لاجله خلق تعالى ما خلق قال تعالى لولاك لما خلقت الافلاك و العلة الفاعلية لا تتحقق الا بذلك التور فيصاغ منهما المثل الفاعل مثل قائم المصاغ من الفعل و من اثره اعنى القيام فكانت علل الاشياء كلها هذه العلل الاربع و كلها فى الحقيقة المحمدية صلى الله عليه و اله و نسّميه امر الله المفعولى قال الصادق عليه السلام فى الدعاء كلّ شيء سواك قام بامرك و اما العقل فهو ينتهى اليها ايضاً و الى هذا الاشارة بقول الحسن العسكرى عليه السلام كما فى الدرة الفاخرة قال عليه السلام و روح القدس فى جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة و الباكورة اول الثمرة و الصاقورة هنا العرش يعنى ان روح القدس اعنى عقل الكل فى الجنان التى سقفها عرش الرحمن و هى التى غرسوها بايديهم عليهم السلام اول من ذاق ثمرة الوجود فهو ينتهى الى ذلك النور و اليه تنتهى المخلوقات كلها لانه كما سمعت جميع العلل الاربع و لا يصح ان يكون عقل الكل نهاية للاشياء الا نهاية اضافية لانه مسبوق بالخلق الاول و العقل غصن من تلك الشجرة كما روى عنهم عليهم السلام ان القلم اول غصن اخذ من شجرة الخلد نقلته بالمعنى فالقلم هو عقل الكل و شجرة الخلد هى ذلك النور الاكبر الاعز الاجل الاعظم و لا يصح ان تكون ذات الحق تعالى نهاية للمخلوق و هو قول امير المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله و الجاه الطلب الى شكله الطريق مسدود و الطلب مرذود هـ. و مراد المصنف غير مرادنا لانه يريد ان المحرك المباشر للافلاك و هو الطبيعة متجدد الهوية سيال الذات فهو و ما حركه

حادث واما المحرّك المفارق فهو الغاية والغاية لا يكون متجددةً و الا لكان لها غاية و يلزم التسلسل ونحن نريد ان المنتهى و المنتهى اليه حادث و لا يلزم التسلسل لانها تنتهى الى الفعل المحدث اعنى المشيئة و المشيئة جعل نهايتها الى نفسها و اقامها بنفسها و قد نبّه عليه السلام على ذلك الغافلين فقال خلق الله المشيئة بنفسها و خلق الخلق بالمشيئة ، فجعل الخلق منتهاً الى المشيئة و المشيئة منتهاً الى نفسها لانها ظاهراً هى الحركة الابدائية و الحركة الابدائية لا تحتاج فى ايجادها الا الى حركة ابدائية و هى بنفسها حركة ابدائية فلا تحتاج الى ازيد من نفسها فخلقها تعالى بنفسها و انت فى جميع حركاتك لا تحدثها الا بنفسها و لكثك ما تفتظنت فى ذلك حتى ان الفقهاء اجمعوا على ان المصلّى يحدث الصلوة بالنية و يحدث النية بنفسها و الا لزم التسلسل فانتهدت المخلوقات الى الفعل و الفعل الى نفسه و انقطعت سلسلة التسلسل فافهم و قوله «اذا علمت ذلك ظهر لك ان الدنيا دار فناء» لانهما دار تكليف لا دار بقاء فلما انزل تعالى الخلق الى هذه الدار الزم بُنيتهُم الاعراض و الاغراض و الدواعى اذ لم يجعلها دار قرار بل ابتلاهم بالبلايا و امتحنهم للاختبار فلحقهم من تلك الاعراض جميع الاسقام و الامراض و من تلك الاغراض الغنى و الفقر و من تلك الدواعى طاعة الملك الجبار و معصية السلطان القهار و جعلنا بعضكم لبعض فتنةً و قصرت اعمارهم و طالت امالهم و اختبروا فى اعمالهم و امالهم ليعلموا انها دار زوال و انتقال و ضرب لهم الامثال و بين لهم ان الآخرة هى دار القرار و من نظر الى تغيّر الاشياء فى وقت و ثباتها فى وقت عرف ان الدنيا دار فناء حيث وجد التغيّر فى الاشياء بالامور الغريبة منها و ان الآخرة دار بقاء حيث وجد الثبات للاشياء من نفسها اذا تخلّصت من الامور الغريبة فان فسادها من الغرائب فاماتهم سبحانه فى هذه الدار و اقبرهم فيما خلقهم منه ليتخلّصوا من العوارض الغريبة التى هى علة الفساد فى الاجساد .

و قوله «وان هذه الدار و ما فيها منتقلة الى الدار الآخرة» لان هذه الدار طريق لاهل الآخرة لياخذوا منها متاعاً لسفرهم الى دار قرارهم و لم يخلقوا من

الدنيا وانما مروا عليها لاجل المتاع فكل ما فيها من خير وشر منتقل الى الاخرة فهذه الابدان هي بعينها ابدان الاخرة كما قال صلى الله عليه واله وانما تنقلون من دار الى دار، وكذلك جنة الدنيا هي بعينها جنة الاخرة و نار الدنيا بعينها نار الاخرة كما قال تعالى في جنة الدنيا جنات عدن التي وعد الرحمن عباده بالغيب انه كان وعده مأتيا لا يسمعون فيها لغواً الا سلاماً ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا فهذه في الدنيا ثم قال في هذه بعينها تلك الجنة التي نورث من عبادنا من كان تقياً يعني في الاخرة اي ان التي فيها بكرة وعشى في الدنيا هي التي نورث من عبادنا في الاخرة وقال في نار الدنيا النار يعرضون عليها غدواً وعشيا ويوم تقوم الساعة فالغدو والعشى في الدنيا وهم يعرضون عليها في الدنيا غدواً وعشيا ويعرضون عليها يوم تقوم الساعة فالمعروض عليه واحد في الدارين دار الدنيا و دار الاخرة وقال صلى الله عليه واله الدنيا مزرعة الاخرة، يعني الزرع في الدنيا والحصاد في الاخرة قال صلى الله عليه واله من يزرع خيراً يحصد غبطةً ومن يزرع شراً يحصد ندامةً.

وقوله «وان السموات مطويات، الخ» اي يعرف بتجدد الاشياء وتبدلها ان السموات مطويات كطى السجل أي الدفتر او كما يطوى كاتب النبي صلى الله عليه واله الكتب واسمه السجل او السجل اسم ملك والمراد من طيها ومن تبدلها كشط ظاهرها والا فهذه السموات في الدنيا بعينها هي سموات الاخرة كما ان جسدك في الدنيا هو جسد الاخرة وانما تُصَفَّى كما يُصَفَّى جسدك الدليل عندك فانت الدليل لك على كل شيء وفي انفسكم افلا تبصرون، سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق والكواكب ساقطة قال تعالى واذا الكواكب انتثرت لان الكواكب منها معلق في سلاسل ومنها مرگب كالفص في الخاتم كما قال على عليه السلام والمراد بالمعلق بالسلاسل ما كان له فلك تدوير مركز في ثخن الفلك فانه معلق بالنسبة الى مقعر الفلك ومحده لانه في فلك التدوير معلق بين سطحي الفلك والمرگب كالفص في الخاتم ما كان سطحه مماساً لسطحي الفلك فاذا نفخ اسرافيل نفخة الصعق

بطلت الحركات وانتشرت اشعتها التي هي صورها فاذا كان يوم القيامة كانت السموات ارضين للجنان والذى يظهر لى ان اجرام الكواكب تبقى فى مراكزها فهى فى ارضى الجنان اعنى السموات كالجبال فى ارضى الدنيا وانوار الكواكب مطموسة لر جوع انوارها الى الشمس و نور الشمس الى الكرسي و وقف الفلك اى الافلاك لانه اراد بالمفرد الجنس عن التدوار بفتح التاء اى عن الدوران لفناء نفسه بنفخة اسرافيل النفخة الاولى نفخة الصعق و وقف الكواكب عن التسيار بفتح التاء اى عن السير لفناء نفوس افلاكها و نفوسها التى تسبح بها فى افلاكها اما نفوس تدويرها او نفوسها هى اذ كل فنى و ذلك الفناء لا محالة كائن اما فناء الجزئيات فهو مقطوع به بالوجدان و اما فناء العالم العلوى عالم الافلاك و نفوسها فقد ذكر المصنّف دليله من التجدد و السيلان و اما قيام القيامة و الساعة فعندهم ان دليله نصّ الكتاب المجمع على تأويله و السنة عن النبى صلى الله عليه و اله التى لا اختلاف فيها و اما الدليل العقلى فلم يقدّم لهم دليل عقلى على قيام الساعة الكبرى الا من حيث قيامه على حشر الأرواح للجزاء على الاعمال و اما على نفس قيام الساعة و على حشر الاجساد فلم يقدّم لهم دليل عقلى على هذا و اما يُثبتونه من جهة الدليل الثّقلى من الكتاب و السُنّة و اقول اما الكتاب و السُنّة فحجّة قائمة و ليس فوق الكتاب و السنة حجة و لا اوضح برهاناً منهما و اما من جهة دليل العقل فيتوقّف على ذكر مطالب يطول بذكرها الكلام و لكن اذكر قليلاً من ذلك ينتفع به اولوا البصائر و الافهام و ان كانوا مع كثرة توغلهم ماعثروا عليه و لم تصل عقولهم اليه فنقول مبدء الاشياء اعلى من كل شىء فبدءهم تعالى منه ليصلوا بمعرفته و طاعته الى اعلى درجات ما يُمكن لكل واحدٍ منهم و لا يكون ذلك الا بقبولهم باختيار منهم فخلقهم على الاختيار و كلّفهم بما يوجب القيام به و وصولهم الى اعلى الدرجات و لا يمكن التكليف بالاختيار الا بانزالهم الى هذه الدار التى هى دار البلاء و الاختبار فخلقهم ثم كلّفهم ثم انزلهم اليها حتى كان منهم ما خلقهم له بما يسّرهم له فلمّا قضوا ما يُسرّوا له مما خُلِقوا له من الاعمال نَقَلَهُمْ مِنْهَا الى ما هم صائرون اليه من

اعمالهم التى منها طينتهم فرجعوا الى ما بُدئوا منه صاعدين أو نازلين فلا بد أن يَمُرُّوا بمحاذى نزولهم فى كل رتبة فمحاذى الاول يكون اخيراً ومحاذى الاخير يكون اولاً كما هو شأن العود فى كل شىء فأول مقام للتكليف فى نزولهم مقام الخطاب بالسُّت برِّكم وهم نفوس كالذَّر يدبُّون أو يدرجون وهو يوم الجمع الاول فى البدء وهو يوم حَقَّت الكلمة وعَضَّ الانامل من الغيظ ويحاذيه فى صعودهم يوم القيِّمة فالاول يوم القيِّمة الاول مقداره خمسون الف سنة وذلك يوم النزول ويوم الدخول فى قيود التكليف والثانى يوم القيِّمة الثانى مقداره خمسون الف سنة وهو يوم الصُّعود ويوم الخروج من قيود التكليف وثانى مقام كسرهم فى الطين وامتزاجهم فى النور الاحمر المسمى بالطبيعة الاولى مقداره اربعمائة سنة فكانوا فى نزولهم طيناً مصلصلاً لا حسَّ ولا محسوس لاجل عَرَكِهِم باعراض الدنيا التى هى دار التكليف ويحاذيه فى صعودهم مقام ما بين النفختين مقداره اربعمائة سنة فكانوا تراباً متفَتِّتاً هامداً فالاول لاجل مزجهم بالاعراض والاغراض ودواعى الامراض للابتلاء فى التكليف وايداناً بالفناء والانتقال والثانى لاجل تخليصهم من الغرائب والاعراض وما لحقهم من دار الفناء والزوال ايداناً بالبقاء وعدم الارتحال فكانوا تراباً هامداً لا حسَّ ولا محسوس فاقترضت الحكمة ان تكون هيئة الدخول كهية الخروج وحيث كانت الاجسام والاجساد اشياء واخبر خالقها العالم بما خلق فى قوله الحق وان من شىء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقد خوطبت النفوس بالسُّت برِّكم وهى فى اجسامها وتسئل عن موافاة قولها بلى فى قبورها وهى فى اجسامها وفى محاذاة يوم السؤال فى البدء يوم الحشر فتعاد للجزاء وهى فى اجسامها فهى فى كل مقام هى هى بلا زيادة ذاتية ولا نقصان وانما كانت فى البدء ذائبة لاجل تمكُّنها من العرك فى الكسر والصَّوغ فى الوجود الشرعى فلما انتهى ذلك جمدت لاجل الثبات فكانت جامدة متماسكة فى البقاء فى حكم الذائبة وآية هذا ما هو مشاهد عياناً فى مرآة الحكماء الذى هو عمل الاكسير على الطريق فانهم يَحُلُّون المادة مرة بعد اخرى ويعقدونها و

يَحْلُونَهَا وَيَعْقِدُونَهَا ثُمَّ يَزْوَجُونَ الذِّكْرَ بَعْدَ تَطْهِيرِهِ وَغَسْلِهِ عَنْ سُودِ الْأَعْرَاضِ بِالْأَنْثَى ثُمَّ يَفْصِلُونَهُ إِلَى الْعُنَاصِرِ الْأَرْبَعَةِ ثُمَّ يَحْلُونَهُ وَيَعْقِدُونَهُ ثَلَاثًا ثُمَّ يَحْلُونَهُ وَيَعْقِدُونَهُ سِتًّا عَلَى تَفْصِيلٍ عِنْدَهُمْ وَقَدْ تَمَّ وَهُوَ جَسَدٌ صَافٍ لَوْنُهُ لَوْنُ الذَّهَبِ وَاشَدُّ وَكَذَا ثِقَلُهُ وَلَكِنَّهُ شَفَافٌ كَالْبَلُّورِ وَهُوَ كَالْمَاءِ فِي حُكْمِ الذُّوبَانِ وَالِانْتِشَارِ وَالْغُوصِ وَفَعْلُهُ رُوحَانِي وَهُوَ جِسْمٌ وَهُوَ آيَةُ أَجْسَامِ الْآخِرَةِ فَانْهَآ تَدْرِكُ مَا تَدْرِكُهُ النُّفُوسُ وَذَلِكَ لِاعْتِيََادِهَا عَلَى الْكُسْرِ وَالصُّوْغِ وَالْحُلِّ وَالْعَقْدِ فَقَدْ حُلَّتْ فِي الْعَقْلِ وَعُقِدَتْ فِي النُّفُسِ وَحُلَّتْ فِي الطَّبِيعَةِ وَعُقِدَتْ فِي الْمِثَالِ وَحُلَّتْ فِي السَّحَابِ وَالْمَاءِ وَالتَّرَابِ وَالنَّبَاتِ وَالنُّطْفَةِ حُلَّتْ فِيهَا وَعُقِدَتْ فِي الْعَلَقَةِ وَحُلَّتْ فِيهَا وَعُقِدَتْ فِي الْمَضْغَةِ وَحُلَّتْ فِيهَا وَعُقِدَتْ فِي الْعِظَامِ وَحُلَّتْ حِينَ كَسَيْتْ لِحْمًا وَعُقِدَتْ فِي الدُّنْيَا وَحُلَّتْ فِي الْقَبْرِ وَعُقِدَتْ فِي الرَّجْعَةِ وَحُلَّتْ بَيْنَ النَّفْخَتَيْنِ وَعُقِدَتْ فِي الْقِيَمَةِ فَكَانَتْ الْأَجْسَامُ كَالنُّفُوسِ فِي ادْرَاكِ الْغَيْبِ وَكَانَتْ النُّفُوسُ كَالْأَجْسَامِ فِي ادْرَاكِ الشَّهَادَةِ فَجَرَى عَلَيْهَا الْحَشَرُ بِمَقْتَضَى حَشَرِ النُّفُوسِ فَافْهَمُوا أَيْضًا الْأَرْوَاحَ وَالْأَجْسَادَ كُلَّهَا مِنْ شَيْءٍ وَاحِدٍ وَهُوَ الْوُجُودُ إِلَّا أَنَّ الْوُجُودَ لَمَّا كَانَ كُلُّهُ شَعُورًا وَاحْسَاسًا وَعَقْلًا وَادْرَاكًا وَاخْتِيَارًا وَحَيَوَةً كَانَ مَا خُلِقَ مِنْهُ كُلُّهُ مِثْلَهُ كُلِّ شَيْءٍ بِنَسْبَتِهِ فَمَا كَانَ أَقْرَبَ إِلَى الْمُبْدِءِ كَانَتْ الصِّفَاتُ الْمَذْكُورَةُ فِيهِ أَقْوَى وَمَا كَانَ أَبْعَدَ كَانَتْ فِيهِ أَوْفَعُ فَهِيَ فِي الْأَرْوَاحِ أَقْوَى مِنْهَا فِي الْأَجْسَامِ وَفِي الْأَجْسَامِ أَقْوَى مِنْهَا فِي الْأَجْسَادِ وَهَذِهِ الصِّفَاتُ فِي كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى فِي الْجَمَادَاتِ فَالدَّلِيلُ الدَّالُّ عَلَى إِعَادَةِ الْأَرْوَاحِ دَالٌّ عَلَى إِعَادَةِ الْأَجْسَامِ وَالْأَجْسَادُ لَا تَنْهَا تَحْسَنَ وَتَتَنَعَّمُ وَتَتَلَذَّذُ وَتَتَأَلَّمُ كَالْأَرْوَاحِ إِلَّا أَنَّ ذَلِكَ ضَعِيفٌ وَلَكِنَّهَا مَكْلُوفَةٌ كَالْأَرْوَاحِ وَانْظُرْ إِلَى الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ فَانْهَمَا نَاطِقَانِ وَلَيْسَ هَذَا مَكَانًا لِهَذَا الْكَلَامِ وَإِنَّمَا ذَكَرْتُهُ اسْتَطْرَادًا لِیَنْتَفِعَ بِهِ مَنْ كَانَ طَالِبًا لَهُ كَمَا كُنْتُ أَفْعَلُ فِي الْأَشْيَاءِ الْمَجْهُولَةِ فَإِنِّي أُنَبِّئُ عَلَيْهَا تَلْوِيحًا وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْمَقَامُ يَقْتَضِيهَا.

وَقَوْلُهُ «وَلَكِنْ عِلْمُ السَّاعَةِ عِنْدَ اللَّهِ» يُرِيدُ بِهِ أَنَّ ذَلِكَ مِنَ الْأَشْيَاءِ الْخَمْسَةِ الَّتِي تَقْرُدُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ بِعِلْمِهَا وَلَكِنْ الْكَلَامُ فِي ذَلِكَ كَثِيرٌ وَإِنَّ السَّاعَةَ مَا الْمُرَادُ بِهَا فَقِيلَ الْمُرَادُ بِهَا الْقِيَمَةُ الْكُبْرَى وَقِيلَ الْمُرَادُ بِهَا قِيَامُ الْقَائِمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقِيلَ

المراد بها حضور الاجل المحتوم وقيل المراد بها وقوع شأن من شأن الله تعالى وقيل المراد بها حضور الموت الارادى كما قال الحكيم مُثَّ بِالْإِرَادَةِ تَحَى بِالطَّبِيعَةِ وَاخْتِلَافُ الْأَقْوَالِ مِنْ اخْتِلَافِ الْمَفْسَرِينَ وَالْأَخْبَارِ حَتَّى أَنْتَهُمْ رَبَّمَا ذَكَرُوا وَجُوهًا مِنَ التَّأْوِيلِ لِلْإِيَّةِ كُلِّهَا وَقَالَ بَعْضُهُمْ مَا قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَمَا أَدْرِيكَ فَقَدْ أَخْبَرَ بِهِ وَمَا قَالَ وَمَا يُدْرِيكَ فَإِنَّهُ لَمْ يَخْبُرْ بِهِ وَالسَّاعَةُ قَالَ فِيهَا وَمَا يُدْرِيكَ قِيَامُ السَّاعَةِ وَإِنْ كَانَ مِنَ الْمَحْتُمِ إِلَّا أَنْ الْمَجْهُولَ وَقْتُ الْقِيَامِ فَإِنَّ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ الْبَدَاءُ فِي التَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ فَمُحَمَّدٌ وَأَهْلُ بَيْتِهِ (ص) يَعْلَمُونَ قِيَامَ السَّاعَةِ فِي نَفْسِهِ وَأَمَّا التَّقْدِيمُ وَالتَّأْخِيرُ فَالْيَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ فَإِنْ أَخْبَرَهُمْ بِالْوَقْتِ الْمَحْتُمِ وَالْأَ فَهُوَ مِنَ الْمَبْهَمِ الْمَجْهُولِ وَكَلَامٌ عَلَى عَلَيْهِ السَّلَامُ لِمِثْمِ التَّمَارِ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ تَقَرَّدَ بِخَمْسٍ لَمْ يُطْلَعْ عَلَيْهَا أَحَدٌ مِنْ خَلْقِهِ وَتَلَا الْإِيَّةَ وَقَالَ لَهُ لَوْلَا آيَةٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَهُوَ قَوْلُهُ يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ لَا يُخْبِرُ تَكْمٌ بِمَا كَانَ وَمَا يَكُونُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ ، يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْجَهْلَ بِهَا وَبِأَمْثَالِهَا مِنْ جِهَةِ الْبَدَاءِ لَأَنَّ مَا لَمْ يَكُنْ فَلِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الْبَدَاءُ فِيهِ .

تذنيب - ذهب كثير ومنهم المصنّف الى أَنَّ الزمان عبارة عن حركة الفلك ولو كان حقاً لَمَا وَجَدَ زَمَانٌ بَيْنَ النَفَخَتَيْنِ لِاجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ عَلَى بَطْلَانِ جَمِيعِ الْحَرَكَاتِ أَرْبَعُمِائَةِ سَنَةٍ لَيْسَ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَوَاتِ وَلَا بَيْنَهُنَّ وَلَا فَوْقَهُنَّ وَلَا تَحْتَهُنَّ مَتَحَرِّكٌ وَلَا ذَوْرُوحٌ مَوْجُودٌ إِلَّا وَجْهَ اللَّهِ الْبَاقِي بَعْدَ فَنَاءِ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا أَنَّهُ مُقَابِلٌ فِي الصُّعُودِ لِعَالَمِ الطَّبِيعَةِ الْكُلِّيَّةِ اعْنَى طَبِيعَةِ الْكُلِّ وَمَعَ هَذَا فَاجْرَامُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِينَ وَالْجِبَالُ بَاقِيَةٌ وَالزَّمَانُ لَا يَفَارِقُ الْأَجْسَامَ وَلَا تَفَارِقُهُ فَلَا يَوْجَدُ زَمَانٌ لَا جِسْمَ فِيهِ وَلَا جِسْمٌ لَا زَمَانَ لَهُ إِلَّا الْأَجْسَامُ الْجَوْهَرِيَّةُ الْمَجْرَدَةُ عَنِ الْمَادَّةِ الْعَنْصَرِيَّةِ وَالْمَدَّةِ الزَّمَانِيَّةِ وَهِيَ النُّفُوسُ وَالطَّبِيعَةُ الْكُلِّيَّةُ وَجَوْهَرُ الْهَبَاءِ أَيْ الْحَصَصُ الْجَنْسِيَّةُ قَبْلَ تَعَلُّقِ الْحَصَصِ الْفَضْلِيَّةِ بِهَا وَالزَّمَانُ هُوَ الْمُدَدُ بِضَمِّ الْمِيمِ جَمْعُ مَدَّةٍ وَهُوَ مَقْدَارُ مَكْثِ الْجِسْمِ فِي مَكَانٍ وَأَمَّا الْحَرَكَاتُ فَهِيَ آلَاتُ تَصَوُّرِهِ كَمَا إِذَا ابْتَدَأَ سَائِرٌ سَرِيعٌ وَتَوَسَّطَ وَبَطِئَ مِنْ أَوَّلِ مَسَافَةٍ مُعَيَّنَةٍ دَفْعَةً كَمَا ذَكَرُوهُ فَالزَّمَانُ هُوَ الْمَكْثُ الْوَقْتِيُّ خَلَقَهُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ مَعَ الْمَكَانِ وَ

الجسم دفعةً في الظهور الوجوديّ وان تقدم عليهما بالذات الا انه لا يَظْهَرُ الا في مكانٍ ووقتٍ والحمد لله رب العالمين ، تم الجزء الاول في المبدء من شرح العرشية ويتلوه الجزء الثاني في المعاد بقلم مؤلفه احمد بن زينالدين الاحسائي في الليلة السادسة والعشرين من ذي الحجة الحرام سنة اربع و ثلاثين بعد المائتين والالف حامدا مصليا مسلما مستغفرا .

الجزء الثانى من كتاب

شرح العرشية

من مصنفات العالم الربانى والحكيم الصمدانى
مولانا الشيخ الاجل الاوحد المرحوم الشيخ
احمد بن زين الدين الاحسائى
اعلى الله مقامه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و اله الطاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائي الهجرى
هذا الجزء الثانى من شرح العرشية لصدر الدين الشيرازى الشهير بملا صدرا .
قال : المشرق الثانى فى علم المعاد وفيه اشراقات الاول فى معرفة النفس و
فيه قواعد :

قاعدة اعلم ان معرفة النفس من العلوم الغامضة التى ذهلت
عنها الفلاسفة ذهولا شديداً مع طول بحثهم وقوة فكرهم وكثرة
خوضهم فيها فضلاً عن غيرهم من الجدليين اذ لا يستفاد هذا العلم الا
بالاقتباس من مشكوة النبوة والتتبع لانوار الوحي والرسالة ومصايح
الكتاب والسنة الواردة فى طريق ائمتنا اصحاب الهداية والعصمة عن
جدهم خاتم الانبياء عليه افضل صلوات المصلين وعلى سائر الانبياء و
المرسلين .

اقول : قوله «المشرق الثانى» كما تقدم انه لما كان يبحث عن
حقيقة الشئ التى لا تعرف الا من اصل بدئه عبّر بالمشرق تشبيهاً
للبصيرة المدركة او للشئ المبحوث عنه بالكوكب الظاهرة من المشرق و
لان المعاد كالبعد الثانى ويراد من المعاد عود الارواح الى الاجساد بعد
مفارقتها بالموت فى عالم البرزخ فانها تبقى الارواح الى نفخة
الصعق ساهرة كما قال الصادق عليه السلام فى تأويل قوله تعالى
فانما هى زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة قال عليه السلام تبقى الارواح
ساهرة لاتنام فاذا نفخ اسرافيل نفخة الصعق وهى نفخة جذب لا نفخة دفع
كالنفخة الثانية فانها نفخة دفع فاذا نفخ نفخة الصعق انجذبت الارواح كلها و
دخلت فى الصور وهو شكل صنوبرى له شعبتان شعبة لاهل الارض وشعبة

للسَّماء وصورته هكذا



و النفخ في الجذب و الدفع من طرفه الدقيق و لكل روح فيه ثقبه تختص بها لا تصلح لغيرها و فيه اى فى الثقب ستة بيوت فاذا انجذبت الروح الى ثقبها اقلت صورتها اى مثالها فى البيت الادنى و مادتها فى البيت الذى فوقه و طبيعتها فى البيت الثالث و نفسها فى البيت الرابع و روحها فى البيت الخامس و عقلها فى البيت السادس و تبطل صورتها و يضمحل تركيبها اربعمئة سنة فاذا اراد عز و جل اعادتها للجزاء امر اسرافيل بعد احيائه و اقامته فنفخ فى الصور نفخة الفرع الاكبر و هى نفخة دفع فدفع عقلها اولاً ثم روحها معه ثم نفسها معها ثم طبيعتها معها ثم مادتها ثم صورتها فتألفت كما ركبها فى اى صورة ما شاء ركبك و كان قبل النفخ امطر على وجه الارض مطراً من بحر تحت العرش اسمه صاد كما قال تعالى ص و القراء ان ذى الذكر حتى كان وجه الارض بحراً فضربته الامواج فاجتمعت اجزاء كل شخص فى قبره و تألفت و نمت و تم الجسد كحالته يوم قُبر فى قبره فاذا تم تركيب الروح طارت الى قبره و ولجت فى جسدها و انشق القبر و خرج الشخص ينفض التراب عن رأسه .

و قوله «ان معرفة النفس من العلوم الغامضة ، الخ» اعلم ان العلماء اختلفوا فى معنى قول النبی صلى الله عليه و اله اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه و قول امير المؤمنين عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه فقيل هذا من باب التعليق على المحال فان معرفة النفس محال و معرفة ذات الله تعالى محال و قيل هو كما قال نبی الله داود على محمد و اله و عليه السلام من عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالعلم و من عرف نفسه بالعجز عرف ربه بالقدرة و من عرف نفسه بالفناء عرف ربه بالبقاء و هكذا و قيل من عرف نفسه بانها ليست فى مكان من جسده و لا يخلو منها مكان منه و انها غير ممازجة للجسد و لا مفارقة و انها

مدبرة له وغير مشاركة له في الغذاء وامثال ذلك عرف ربه بالنسبة الى سائر خلقه وقيل اذا قلت نفسي وروحي وعقلي وجسدي وثوبي وبيتى وملكى وما اشبه ذلك كان ما اضفت اليه هذه المذكورات غيرها فاذا عرفته عرفت ربك في قوله عبدى وارضى وسمائى وبيتى وخلقى وملكى فان الذى اضفت اليه تلك الاشياء هو الله سبحانه والاصح من هذه كلها لمن طلب المعرفة الحقّة الكاملة ان الانسان مركب من مادّة وصورّة وحقيقة المادّة من فيض كرم الله و هي وصف الله نفسه لعبده لان الله سبحانه لما كان لا يمكن معرفته لغيره من نحو ذاته واحب ان يعرفه عبده وصف نفسه وصف تعريف وتعريف وجعل ذلك الوصف حقيقة عبده وتلك الحقيقة هي مادته وهي وجوده وهي جهته من ربه وهي نور الله الذى ينظر به المؤمن المتفرّس وهو فؤاده وهو آية الله فى نفسه التى اراهم الله اياها وهي انموذج فهو انى لفظ سمعت منا من هذه الامور السبعة فاننا نريد بها وصف الله سبحانه نفسه لعبده فمن عرف الوصف عرف الموصوف ولعرفته طريقان طريق مجمل وطريق مفصل :

فالاوّل ان وجودك بالمعنى الثانى للوجود كما ذكرنا سابقا هو ان تجد نفسك اثرأ ونوراً وصنعاً والاثريد باللزوم على المؤثر والنور يدل على المنير والصنع يدل على الصانع فهذا اجمالى لمعرفة النفس .

والثانى اعنى الطريق المفصل ان تنفى فى وجدانك جميع سبحات نفسك حتى لاتجد الا نفسك وهو الحقيقة التى سئل كميل عليا عليه السلام عنها فقال له مال لك والحقيقة يا كميل فقال كميل اولست صاحب سرّك قال بلى ولكن يرشح عليك ما يطفح منى فقال او مثلك يخيب سائلا قال عليه السلام الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة قال زدنى بيانا قال (ع) محو الموهوم وصحو المعلوم زدنى بيانا فقال (ع) هتك السترو غلبة السرّ قال زدنى بيانا فقال (ع) جذب الاحدية لصفة التوحيد قال زدنى بيانا فقال (ع) نور اشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره قال زدنى بيانا فقال اظفي السراج فقد طلع الصبح هـ.

فقوله عليه السلام كشف سبحات الجلال جمع سبحة وهى النور والشعاع وهى اعمالك و اقوالك و افعالك و احوالك و اوضاعك و نسبك و ملكك و فعلك و انفعالك و ما اشبه ذلك فان كل ما سوى ذاتك ليس من ذاتك فحركتك غير ذاتك و سكونك غير نفسك و كونك ابنا او اباً او من او على او فى او لكذا او عن كذا او بكذا و اكلك و نومك او كونك حادثا او قديما او ممكنا و هكذا كل شىء ينسب اليك او يوصف بك او توصف به كل ذلك غير نفسك فاذا محوت من وجدانك كل ما سوى نفسك حتى المحو لم يبق الا محض الانموذج الفهوانى الذى خاطبك الله به و وصف نفسه به لك و هو نفسك التى خاطبك بها خطاباً فهوانياً اى مشافهة جهراً عياناً بغير رمز ولا اشارة فهو شىء ليس فى شىء ولا على شىء ولا لشىء ولا بشىء ولا من شىء ولا منه شىء ولا الى شىء ولا اليه شىء و ليس كمثله شىء ولا داخل فى شىء ولا خارج عن شىء ولا مع شىء ولا معه شىء ولا بعيد ولا قريب ولا عالٍ ولا دالٍ ولا مصمت ولا مجوّف ولا قائم ولا قاعد ولا نائم ولا ابيض ولا اصفر ولا اخضر ولا احمر ولا ازرق ولا املح ولا ذولون والحاصل هو شىء ليس كمثله شىء لان المشابهة غير الذات و اذا افردت نفسك عن كل ما هو غير مجزئ نفسك فقد عرفت انك قد عرفت ان هذه الاغيار غيرها و من عرف نفسه فقد عرف ربّه لانه عرف وُصف الله سبحانه و من عرف الوصف عرف الموصوف لانه تعالى كذلك ليس فى شىء ولا فيه شىء ولا من شىء ولا منه شىء و هكذا كما قلت فى تفريد نفسك عن سُبُحاتها التى ذكرنا بعضها فانها غير نفسك مثلاً اذا قيل لك انت فى الارض فكونك فى الارض خارج عن نفسك و كونك فوق شىء غير نفسك و كونك ابن فلان او ابو فلان غير نفسك و كونك من شىء او منك شىء غير نفسك و هكذا فى كل شىء و كذا انت و هو و انا فان نفسك غير الخطاب و التكلم والغيبة والحاصل تعرف نفسك بعد كشف جميع سُبُحاتها حتى الكشف نفسه كما اشار عليه السلام اليه بقوله من غير اشارة فانّ الاشارة ايضا غير نفسك لانها من جملة السبحات و باقى فقرات الحديث يرجع الى هذا المعنى وقد

تكلّمنا عليه بتمامه فى بعض رسائلنا و باقى كلام المصنّف فى هذه القاعدة ظاهر ليس فيه اشكال و إنّما الاشكال فى دعواه .

قال :قاعدة أنّ للنفس الانسانية مقامات و درجات كثيرة من أوّل تكوّنها الى اخر غايتها و لها نشئات ذاتية و اطوار وجوديّة و هى فى أوّل النشئات التعلّقية جسمانيّة ثم يتدرّج شيئاً فشيئاً فى الاشتداد و يتطوّر فى اطوار الخلقة الى ان تقوم بذاتها و تنفصل عن هذه الدار الى الدار الاخرة فترجع الى ربّها فهى جسمانيّة الحدوث و روحانية البقاء و اول ما تتكوّن من نشئاتها قوّة جسمانيّة ثم صورة طبيعيّة ثم نفس حسّاسة على مراتبها ثم مفكّرة ثم ذاكرة ثم ناطقة ثم يحصل لها العقل النظرى بعد العلم على درجاته من حدّ العقل بالقوّة الى حدّ العقل بالفعل و العقل الفعّال و هو الروح الامرى المضاف الى الله فى قوله قل الروح من امر ربّى و هو كائن فى عدد قليل من افراد البشر و لا بُدّ فى حصوله من جذبة ربّانيّة لا يكفى فيه العمل و الكسب كما ورد جذبة من جذبات الحقّ توازى عمَل الثقلين .

اقول : اراد بكلامه فى هذه القاعدة تعريف النفس و الكشف عن حقيقتها بما هو عن الكتاب و سنّة محمد و اهل بيته المعصومين صلى الله عليه و عليهم اجمعين كما هو دعواه و لكنه فى عمله و اعتقاده يسلك مسلك الفارابى و ابى على بن سينا و ابن عربى و ابن عطاء الله و امثالهم و ما كان سالكاً مسلكاً يوافق طريق الكتاب و السنة لا فى اللفظ و لا فى نمط الادلّة و لا فى المعانى المدلول عليها فإنى معنى لتلك الدعوى و العجب من تلك الاتباع كيف قبلوا منه ما يخالف الكتاب و السنّة و نسبته الى الكتاب و السنّة .

و قوله : ان للنفس مقامات و درجات كثيرة من أوّل تكوّنها الى اخر غايتها يدلّ على ذكر سيرها فى تنزّلها و صعودها لا على معرفتها و لذا قال لها نشئات ذاتيات اى حصول و تحقّق لذاتها يعنى ذاتياً لا عرضياً و اطوار وجوديّة اما عنده فمن طور النطفة الى طور العلقة و منه الى طور المضغة و هكذا لا نها عنده جسم زمانى و اما عندنا فمن طور العقل اى معنى الى طور الروح اى رقيقة و منه الى

طور النفس اى صورة جوهرية وجسم دهرى^١ كما اشرنا الى بيانه فيما مضى من قوله تعالى افلا يرون انا نأتى الارض ننقصها من اطرافها قال عليه السلام يعنى بموت العلماء هـ، وذلك ان الصور العلمية التى هى اطراف الارض اى نهاياتها بمعنى ان ما يصدق عليه اسم الارض الى النفس التى هى محل الصور العلمية او هى الصور العلمية وقوله وهى فى اول النشآت جوهر جسمانى يشير به الى ما قلنا مما عنده فانها عنده فى اول نشأتها جوهر جسمانى يعنى نطفة ثم يتدرج شيئاً فشيئاً اى علقه ثم مضغة ثم عظاماً ثم تكسى لحماً ثم تنشأ خلقاً آخر اى نفساً حيوانية حسية فى الاشتداد والقوة من اول تعلّقها بالموادّ متطورةً فى مراتب التطور الى ان تقوم بذاتها ويستقلّ بقوتها وتنفصل عما تعلّقت به فى هذه الدنيا دار الضيق والعسر والحرج حيث كانت محبوسة فى قفص الهموم والغموم والامراض والاعراض الى الدار الآخرة والفضاء الواسع فترجع الى ربّها بما تزودته من اعمالها الطيبة او الخبيثة قال فهى جسمانية الحدوث روحانية البقاء يعنى انها حكمها فى الحدوث حكم الاجسام النباتية وغيرها لا شتر اكهما فى الطبيعة المتجددة المتبدلة وحكمها فى الثبات والبقاء حكم الأرواح فى انها لا تفنى لان الأرواح عنده باقية بقاء الله لا يابقائه لان الأرواح هى العقول عنده وأما عندنا فالنفوس لها بقاء اطول من بقاء الاجسام وحدوثها اقدم من حدوث الاجسام الا ان عباراته ومقاصده لا تصدق الا على النفوس الحسية الفلكية وهو يريد الناطقة القدسية بدليل انه يقول هذه لها جنبه عقلية لانها اذا كملت كانت عقلاً بالفعل وينكر عقلاً غيرها وليست الا الناطقة لانها

^١ بالجملة النفس بالفعل مقدمة على الجسد الزمانى تقدم دهرى يعنى هى قائمة فوق الجسد فى الدهر والجسد تحتها فى الزمان وقد تنزلت الى الزمان مبهمه وغاصت فى الجسد ثم خرجت عنها معينة وهى فى مقامها قبل النزول وبعد الخروج ويقال خرجت بالنسبة الى الزمان وبعبارة اخرى من جهة اخرى وهى فى محلها والجسد ما كان يحكيها لكثافته فاذا لطف حكيها فهى فى مقامها مادتها من الاعلى ونزلت وصورتها من الاسفل وصعدت وذلك ان الناطقة مرتبطة بالحسية ومتعينة بها كونا والحسية مرتبطة بالنباتية متعينة بها كونا فتشخصها وتعينها صاعد من الاسفل كما ان مادة الجسد نازلة من الاعلى والنباتية ليست تصوير بالترقى حيوانية بل اذا صفت اشرق عليها نور الافلاك فاشتعلت والحيوانية لاتصير انسانية بل اذا كملت اشتعلت بها. كريم.

هى التى هو يدعى ذلك لهاو عندنا انّ الناطقة القدسيّة اصلها الذى خلقت منه تنزلُ العقل ولا تكون عقلاً وان بلغت غاية الكمال لانها هى فى الانسان الصغير كاللوح المحفوظ فى الانسان الكبير والعقل هو القلم ولا يكون اللوح قلماً ابداً واما حدوثها فقد حدثت فى وسط الدهر لان العقل حدث فى اول الدهر كما ان الفلك الاطلس حدث فى اول الزمان وحدثت النفس فى وسط الدهر كما ان السموات السبع حدثت فى وسط الزمان وحدثت الطبيعة فى اخر الدهر كما حدثت العناصر فى اخر الزمان فالنفس لها تقدّم دهرىّ قبل عالم الملك و الزمان باربعة الاف عام فلما خوطبت النفوس فى ذر التكليف بالسّ بر بكم قالوا بلى فقال لهم و محمد نبيكم قال المؤمنون بلى وقال الكافرون بلى بنية الوقوف و الانتظار حتى يروا ما العاقبة و كثيراً ما نُعبر عنه بالسكوت اى لما قال لهم و محمد نبيكم سكتوا فقال لهم و على امامكم و وليكم و الائمة من ذرّيته ائمتكم قالوا بلى فالؤمنون مصدّقون خاشعون خاضعون و الكفار و المشركون مكذبون مستكبرون منكرون فلما خاطب النفوس و سعد بالاجابة من سعد و شقى بالانكار من شقى رجّعهم الى الطين يعنى كسر صيغتهم و اذابهم فكانوا طبيعة واحدة ثم حصّصهم اى جعلهم حصصاً كل حصّة لشخص و اجرهم فى الماء و السحاب و الارض و النبات فخرجوا فى غيب المطاعم و المشارب ثم انتقلوا الى النطف و النفوس غيب ثم الى العلق ثم الى المضغ ثم الى العظام و النفوس فى كل هذه الاطوار غيبٌ كامن فلما كسيت العظام لحما و دما و شعراً و بشرا بعد ما نسجت العظام بمخّها و عصبها و عروقها ظهرت النفس الحسيّة الفلكية و هى الولادة الجسمانية يعنى ان الجسم ولد ما كان حامله فى جوفه و هو النفس فلما تمت مدّة الحمل و ولدته امّه و هى الولادة الدنياوية ظهرت النفس الناطقة فالنفس قبل الجسم و انما نسميها بالجسم لانها جسمانيّة اى مرتبطة بالنفس الحسيّة التى هى مركبها و حمارها و لانها نهايات الارض كما مر من انها اخر ما يصدق عليه اسم الارض لانها جسم من اجسام العناصر المركبة و لا من الاجسام المركبة من الطبائع البسيطة كالافلاك بل هى نور جامد و العقل

نور ذائب فحدوثها قبل الاجسام وبقاؤها اطول من بقاء الاجسام واشد ثباتا لانها اذا مات الشخص خرجت في عالم البرزخ باقية ما بقى البرزخ والاجسام فنيست وكانت ترابا وبقى منها الطينة الاصلية وهي طينة الجسد المأخوذ من جابر ساو جابلقا^١ اللتين افلاكهما الدائرة عليهما المدبرة باذن الله سبحانه لما فيهما المسمّاة بهورقليا ومعناه ملك آخر لان عالم الملك قسمان سفلى وهو عالم الدنيا المشاهد وعلوى وهو هورقليا اي عالم الملك الثانى وهو الاول للنازلين والثانى للصاعدين والنفوس باقية كما قال الصادق عليه السلام فى قوله تعالى فانما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة قال عليه السلام فى تأويلها تبقى الارواح ساهرة لاتنام هـ، الى ان ينفخ اسرافيل نفخة الصعق فحينئذ تبطل صورتها ويضمحل تركيبها وَيَتَفَكَّكُ تأليفها كل جزء من اجزائها الستة كما تقدم فى مكانه من نوعه فى الصور.

واما قوله «روحانية البقاء» فالذى قام عليه الادلة العقلية والنقلية ان التجدد والتبدل والسيلان التى هي علل الحدوث جارية فى الاجسام العنصرية والهورقليوية والمثالية والطبيعية والنفسيّة وفى الارواح والعقول لعللة الافتقار والاحتياج الى ايجاد الله سبحانه وامداده فى الصدور وفى البقاء فكلّ ماله مفهوم غير مفهوم عنوان الحق عز وجل فهو مفتقر الى الله سبحانه وباقي ببقائه لا ببقائه والالكان مستغنياً عن الله تعالى فان فمست ان الباقي ببقاء الله تعالى لا يكون مستغنيا لا تألم نقل انه باقى بذاته بل نقول انه باقى ببقاء الله لا ببقائه لانه شأن من الشؤون الذاتية قلت تريدون انها محتاجة الى الله تعالى فى الصدور والبقاء فى تلقى مدده ام تريدون انها مستغنية فى الحالة الصدورية ام مستغنية فى

^١ هما بلدان فى غيب الارض فى الاقليم الثامن ويسمى بالسريانية بهورقليا اي ملك اخر فجابر سا فى المغرب فى جانب الجنة و جابلقا فى المشرق فى جانب النار وطينة الانسان منهما ان كان سعيداً فمن جابر سا والافمن جابلقا او طينة المؤمن منهما منصوبتين وطينة الكافر منهما منكوستين والغرض ان الطينة الاصلية من عناصر هورقليا وهو اسفل الدهر وهي فى البدن موجودة من يوم يتولد الى ان يموت بل وبعد الموت الى ان يتفتت البدن ويتفرق فتبقى تلك الطينة فى القبر مستديرة الى ان تحيى . كريم .

البقاء لافى الصدور فان اردتم الاول فمرحبا بالوفاق وان اردتم الثانى تعددت
القدماء وان اردتم الثالث فقد جعلتموها محتاجة مستغنية ثم يلزمكم عدم تغيير
شئ من المدد ويلزم منه عدم تغيير الاشياء فاذا ثبت امتناع تعدد القدماء
تساوت الحاجة والفقر الى القديم تعالى من كل الاشياء التى يغير مفهومها
مفهوم عنوان القديم تعالى لا فرق بين المجرد كالعقول والارواح والنفوس و
الطباع وبين الماديات بل المجردات اشد افتقاراً من الماديات واكثر استمداً
ولهذا كانت ابطأ تغييراً واطول بقاءً وقولى مفهوم عنوان القديم ولم اقل مفهوم
القديم تعالى لان القديم عز وجل لا مفهوم له لان المفهوم فرع المدركية وهو
سبحانه لا يدرك ولا يحيطون به علماً والعنوان لا يخالف صفة الذات القديم
سبحانه فى الوصف الامكانى اى الذى تعرف به لخلقه ولما كان العنوان
حادثاً فى نفسه لانه الدليل جاز اطلاق المفهوم عليه لانه تعرف الحق تعالى الى
خلقه فلو لم يفهموه لم يكن للتعرف فائدة ولكونه وصفاً حادثاً صح كونه صفة
استدلال لا صفة كاشفة ولم يصح ان يكون للممتنع عنوان لانه وصف و
الوصف لا يكون الا للموصوف الموجود ومن ثم ابطنا ما صححه المنطقيون
من قولهم شريك الباري معدوم وقلنا هذه القضية كاذبة اذ شرط الصحة تصوّر
الموضوع و ما ليس بشئ لا يتصور لان الصورة كما يتناه فيما مضى لاتقع فى
الذهن الاظلية انتزاعية من خارج عن ذلك الذهن وما ذكره من ان النفس لها
قوة الاختراع للصور فقد ابطنا ما ذكره من ان تصوّر الموضوع يكفى فيه
ادنى الالتفات والذكر ولو اجمالاً باطل لان ما لا يدرك بالحقيقة لا يتصور و
لا يحمل عليه منه الا على الجهة المدركة فلو لم يدرك من شئ الا انه موجود
بمعنى هست لم يحمل عليه قاعد او قائم ولو ادركت انه قائم لم تحمل عليه انه
قاعد فلا بد من تصوّر الموضوع بالصفة المحمولة وايضا قولهم شريك الباري
معدوم هذا العدم المحمول ان كان محمولا على الصورة الذهنية فالقضية كاذبة
لانها عندهم على زعمهم موجودة وان كان على شئ خارج فهى كاذبة لانه اذا
كان خارجاً فهو موجود وان كان على عنوانه فليس للشيء عنوان مع ان

العنوان لو ثبت فهو موجود وان كان الحمل على الصورة باعتبار لاشيء رجع
المعنى الى أنّ الحمل على الصورة بخصوصها لان لاشيء ان كان نفيًا امكانيا
فهو مخلوق كما ذكرنا قبل و كما قال الصادق عليه السلام للسائل قل بقول هشام
فى هذه المسئلة يعنى ان التّفى مخلوق وان كان ما يزعمون من النفى اليس
المحض اى الامتناع رجع القيد على خصوص الصورة فالحمل على كلّ حال
لا يكون الا على موجود.

وقوله «و اول ما تتكون من نشأتها، الى قوله على مراتبها» قد ذكرنا قبل
انّ هذا لا ينطبق الا على النفس النباتية لانها هى التى اول ما تتكون قوة جسمانية
ثم صورة طبيعية الى هنا و اما النفس الحساسة فهى قوة فلكية كما ذكرنا سابقاً و
ان كانت النباتية مركباً لها لانها ائما تتعلق بها و تشرق عليها الا ان النباتية من
العناصر و الحساسة ليست من العناصر و ائما هى من المجردات المقارنة الا انها
تعدّ من اسافل المجردات المقارنة لانها من نوع البرازخ حتى انها ربّما نسيث
اصلها و ذلك لانها بعدت عن مبدئها و اتصلت بغير نوعها و هى النباتية فجمدت
فشابهت مركبها و ذلك لبعض افرادها كنفوس الجراد و الخنافس و امثالهما
حتى انها اذا قطع عضو من اعضائها بقى يتحرك مدّة لأنّ نفسها تقبل الفصل و
التجزى لجمودها و بعدها عن مبدئها و ممازجتها للنباتية الا انها على كلّ حال
ليست من نوع النباتية لان النباتية استقصت العناصر منها بدئت و اليها تعود و
الحساسة من نفوس الافلاك منها بدئت و اليها تعود و مراتبها تكون بالشدة و
الضعف و لا تكون النباتية حساسة كما لا تكون الحساسة ناطقة على ما بيناه
سابقاً.

وقوله «ثم مفكرة ثم ذاكرة ثم ناطقة» اعلم ان الحواس الباطنة يقسمونها الى

خمس :

الاولى الحس المشترك و يُسمّى بنطاسيا فى اللغة اليونانية و هو يدرك
الخيالات الظاهرة اى المحسوسة كما ترى اذا ادركت شيئاً بسرعة رأيت دوائر
لان ادراكه دائرة مركّب من البصر و الخيال لان الحس المشترك برزخ بين

الظاهر والباطن و إنما يعدّ من الباطنة لأنّ محلّه فيها و هو مشرف على الظاهرة مستعملاً لها ليوصل ما تؤدّيه اليه الى خزائنه اعنى الخيال و محله مقدّم البطن الاول من الدماغ لان الدماغ له ثلاثة بطون اى تجويفات :
فالاول فيه بنطاسيا فى مقدّمه و الخيال فى مؤخّره .
و الثانى فيه قوّتان المتخيلة فى اوله و الوهم فى اخره .

و الثالث هو البطن المؤخّر فيه الحافظة خاصة و هى مراتب افعال القلب و هذه القوى الخمس مجردة عن المواد العنصريّة بذاتها الا انها متعلقة بالدماغ بفعلها فهى مشرقة عليه كاشراق الشمس و بمعونة محالّها تتصرف فيما خلقت له فالقوة المسماة بينطاسيا اعنى الحس المشترك تؤدّى ما استفادته من الحواس بعد غيبتها الى الخيال و هو خزانة الحس المشترك و هو فى الانسان الكبير فلك الزهرة لان الحس تكون فيه الصور ما دامت الظاهرة تؤدّى اليه و الظاهرة تؤدى ما دامت الصور المدركة حاضرة فاذا غابت انقطع تأدّى الظاهرة و ادى الحس المشترك ما وصل اليه من الظاهرة قبل انقطاع تأديها الى خزائنه و هى الخيال لكون بنطاسيا برزخيا لا يتحقّق تحصيله بدون البرزخيّة و الخيال هو الثانى قالوا و هو واضع كرسيّه على الماء و طبعه مائل الى الرطوبة و النسيان غالب عليه و كل ما يعرض عليه يحلّه فى الوقت و لكن لا يحفظه .

و الثالث الوهم و هو قوّة تدرك بها النفس معانى جزئية لم تصل اليه من الحواس الظاهرة كالعداوة و الصداقة و الموافقة و المخالفة كما تدرك الشاة معنى فى الذئب و يدرك الكبش معنى فى النعجة و هذا شخص الوهم قد وضع كرسيّه فى النار و طبعه الحرارة و اليبس مائل الى اليوسة و هو بعيد الفهم و اذا حفظ شيئا لا ينساه كذا قالوا و اقول انه شخص ذو قدرة الاّ أنّه يظهر ما ذكره للاغيار و يبطن خلاف ذلك للاخيار يبطن الماء و يظهر النار على حد قوله تعالى اذّلي على المؤمنين اعزّة على الكافرين و هو نفس المريخ فانه نحس فى ظاهره و حار يابس و هذا بحسب ظاهره و صورته و امّا بحسب باطنه فانه بارد رطب و سعد و اليه الاشارة بقوله تعالى باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب و قد

قال الصادق عليه السلام انه سعد و هو بارد رطب و هو نجم سيدنا امير المؤمنين عليه السلام هـ، و ذكر علماء الصناعة هذا المعنى بعينه و لوح اليه ابن ارفع رأس و قال علماء الطبيعة الحديد ظاهره ذهب و باطنه فضة يعنون ان زعفرانه حار يابس يدخل فى اصباغ الذهب و اذا طهرت اوساخه كان فضة و قبل هذا الشخص شخص المتخيلة فالاولى ان يكون هو الثالث و الوهم هو الرابع لان شخص المتخيلة قاعد فى السماء الثانية مصاحب للملائكة الثلاثة شمعون و زيتون و سيمون بجوار الكاتب عطارد و هو مكان الفكر و من ثم قيل ان المتخيلة مرادفة للمفكرة و اتما اخر شخص المتخيلة عن الوهم فى الذكر لان شخص المتخيلة يشارك جميع القوى و يكون بطبع ما يكون معه و شأنه تركيب الصور بعضها ببعض و المعانى بعضها ببعض و الصور بالمعانى و بالعكس كتركيب اجنحة للانسان و قرون للطير و منه تركيب الف رأس لشخص واحد هذا عندهم و اما عندنا فكل ما فى هذه القوى انتزاعية من الاشياء الخارجة كما بيناه سابقاً .

و قيل الاول شخص الخيال لان الحس المشترك برزخ لا يعد منها .

و الثانى شخص الوهم .

و الثالث شخص الفكر قد وضع كرسيه فى الهواء و طبعه مائل الى البرودة يكذب و يتهم و يفترى فيها و يحكم على الذى لا يعرف فلا يلتفت اليه . و الرابع شخص التذكر قد وضع كرسيه على الماء و طبعه مائل الى الحرارة ففى وقت يكون على صفة الملكية و فى وقت يكون على صفة المرأة و الشياطين يؤلف الاشياء و يركبها و عنده غرائبها و عجائبها مثل علوم الصنائع و السيمياء و السحر و الناريجات و الشعبة و هو المهندس فيها فاحذر ان يغرك كذا قيل .

و الخامس شخص الحفظ قد وضع كرسيه على الارض و طبعه مائل الى الاعتدال و الغالب عليه المكر و الحيلة و الخدعة و هو حافظها برئ من الخيانة فيما تؤدى اليه الابواب الاربعة السابقة فيحفظ افعالها فان وقع عنده تغيير فليس منه و اتما هو من البوابين كذا ذكرنا و لى فى هذه الاشياء كلام يطول ذكره

يصحّح بعض ما قالوا ويكذب بعضاً وقد يسمّى الثالث باسم الرابع لان الذكر لا يتم الا بالحفظ وقيل شخص الحفظ يحفظ المعانى الجزئية وهو فى جوار المشتري ونسبته الى الوهم كنسبة الخيال الى بنطاسيا .

فالمفكرة من افعال الناطقة مع استعمال القوة العقلية .

و المتخيلة من افعال الناطقة مع استعمال القوة الوهمية

و كذلك الذاكرة فاذا كانت هذه الحواس احوالاً وافعالاً للناطقية كيف تكون هى الناطقة لانها لو كانت كما ذكره المصنّف من انها تترقى حتى تكون ناطقة كما وجدت للناطقية ولما وجدت حيث توجد الناطقة بل تكون للناطقية كالحصرم للعنب اذا بلغ العنبيّة ذهب الحصرميّة و كالنطفة بالنسبة الى العلقه و العلقه بالنسبة الى المضغة و المضغة بالنسبة الى العظام وهكذا فلا يكون للرتبة السفلى تأثير ولا تحقّق عند وجود الرتبة العليا و الامر فيما ذكره على العكس اذ لا توجد المفكرة و لا المتخيلة و لا الذاكرة و لا الحافظة ما لم توجد الناطقة .

فقوله «اول ما تتكون من نشأتها قوّة جسمانيّة» غلط لان ما يشير اليه هو النفس النباتية ولكنه نظر الى العود الاخضر من زرع الحنطة ولم ينظر الى الحبة التى ظهر منها العود الاخضر فان الحبة اصله فاذا زرع ظهر فى ظاهره العود الاخضر و الحبة كامنة فيه حتى تخرج فكذلك النفس الناطقة فانها غيب فى النفس الجسمانية اعنى النباتيّة وليست هى اياها و ان كانا معاً من الوجود ظاهراً الا انها ليست منها و ان كانت النباتية من اثرها فان الناطقة كالشمس و النفس الفلكية الحيوانية الحسيّة كالشعاع من الشمس لانها من شعاعها و النفس الجسميّة النباتيّة كالعكس من الشعاع اى شعاع الشعاع فلا يكون شعاع الشعاع شعاعاً فى جميع احواله و ان بلغ الغاية فى التكامل و لا يكون الشعاع شمساً فى جميع احواله و ان بلغ كمال الترقى فكيف تكون النباتية التى هى شعاع الشعاع ناطقة كما لا يكون نور الظل الذى هو عكس شعاع الشمس و شعاعه شمساً لان الناطقة اول ما تتكوّن من تنزّل العقل و ظهوره وليست جزءاً من العقل و لا جزئياً له و انما هى بمنزلة الثلج من الماء فان الجمود الذى هو حقيقة الثلج ليس

من الماء ولا يكون ماءً وانما هو صورة خارجية عرضت للماء بواسطة البرودة الخارجية لا البرودة التي هي جزؤ الماء والآ لكان الماء على الدوام جامداً فلا تكون الناطقة عقلاً بحالٍ من الاحوال .

وقوله «ثم يحصل لها العقل النظرى» يعنى به أَنَّ النفس ترقّت مِن جسمانيّتها الى ان حصل لها العقل النظرى اى الاكتسابى وهو الدرجة الثانية للعقل واعلم أَنَّ العقل فى تعريفه سبعة اقوال السابغ منها ان العقل هو النفس الناطقة الانسانية باعتبار مراتبها فى استكمالها علماً وعملاً كما يراه المصنّف واهل هذا القول يطلقون العقل على نفس تلك المراتب وعلى قوى النفس فى تلك المراتب وذلك ان للنفس قوّة باعتبار تأثرها عمّا فوقها وتلقّيها منه ما يكمل جوهرها من التعقّلات ويسمّى تحصيلها ذلك عقلاً نظريّاً كما أَنَّ باعتبار تأثيرها فى البدن بتكميل جوهره عقلاً اختياريّاً لأنّ البدن آلة لها فى تحصيل العلم والعمل ولها قوّة اخرى وتسمّى عقلاً عمليّاً قالوا وللعقل النظرى مراتب اربع :

الاولى استعداد بعيد للكمال وهو محض قابليّة النفس للادراك ويسمّى عقلاً هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى المجردة لانها قابلة لكل صورة كذلك محض قابليتها صالحة لكل استعدادٍ مِنَ الاكتسابيّة النظرية ولهذا شبّهت بالهيولى الاولى احترازاً عن الهيولى الثانية التى أخذ فيها الصّور .

الثانية استعداد متوسّط لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات بالاولى ويسمى عقلاً بالملكة يعنى بالقوّة لا بالفعل لكنّه استعداد ثابت .

الثالثة استعداد قريب لاستحضار النظريات وهذا العقل منهم من يسمّيه عقلاً بالفعل ومنهم من يسميه عقلاً مستفاداً .

الرابعة الكمال وهو تحصيل النظريات مشاهدة اى حصولها له بغير كسب ويسمى عقلاً مستفاداً ومنهم من يسمى هذا عقلاً بالفعل ويريدون بالفعل والمستفاد المدرّكات لا الادراكات وربّما اعتبر فى المرتبة الثالثة حصول البعض بغير كسب وفى الرّابعة حصول الكلّ بحيث لا يغيب عنه شىء ومن اعتبر الكلّ فى المرتبة الرابعة قال بعضهم لا يكون هذا فى الدنيا وانما يكون

فى الآخرة وقال الآخرون يجوز أن يكون فى الدنيا للنفوس القويّة التى لا تشغل بشيء وهذا أقوى ولكن الكليّة اضافية لأنّ الأشياء مع تحقّقها كلها فى عالم الامكان قد يتحقّق بعضها فى الاطوار الكونية من الغيب والشهادة وقد لا يتحقّق بعض منها وقد يكون بعض منها مشروطاً ومنه ما يحصل شرطه ومنه ما لا يحصل و على هذا لا تحصل جميع المدرّكات ولذا قال تعالى رب زدنى علماً، وقال صلى الله عليه واله اللهم زدنى فيك تحييراً مع أنّ احداً لا يجوز رتبةً لاحدٍ من الخلق تساوى رتبة النبي صلى الله عليه واله فضلاً أن تكون فوق رتبته وإنّ احداً لا يشكّ فى بلوغه صلى الله عليه واله الرتبة الرابعة من العقل كيف لا وقد قال تعالى فى خطاب العقل ولا اكملتك الا فيمن احبّ وهو حبيب الله صلى الله عليه واله و الله سبحانه امره بطلب زيادة العلم وهو عليه السلام طلب زيادة التحيّر فى الله عز وجل وقوله «بعد العمل على درجاته» يعنى به انه يحصل للنفس الناطقة العقل النظرى بعد أن تحصيل العقل العملى على درجاته فان له مراتب اربعاً كالنظرى: الاولى تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبويّة.

الثانية تهذيب الباطن من المهلكات المردية وترك الشواغل عن عالم الغيب.

الثالثة تحلّى النفس بالصور القدسيّة بعد القرب والاتصال بعالم الغيب .
الرابعة انجلاء ضياء المعرفة بالفؤاد واستغراقه فى انوار الجلال والجمال وهو مقام الصّدق فى المحبّة ومقتول الحب الذى اشير اليه فى الحديث القدسى من احبّنى قتلته ومن قتلته فعلىّ دينه ومن علىّ دينه فانا دينه، وليس وراء ذلك فى العقل العملى على هذا الاصطلاح رتبة واقول المراد من قوله تعالى ومن علىّ دينه فانا دينه مثل قوله تعالى فى حديث الاسرار كلّما رفعت لهم علماً وضعت لهم حليماً وليس لمحبّتى غاية ولا نهاية، وهو كناية عن القرب وتقريب من احبّه منه بلا غاية بل دائماً يرفعه فى درجات القرب اليه تعالى بلا غاية ولا نهاية لذلك السير ولا تقصر المسافة بينهما والحاصل يريد المصنف بعد مراتب العقل العملى الاربع المذكورة والتحلّى بها يحصل

للنفس العقل النظرى و اقول اذا حصلت للانسان هذه المراتب الاربع و تخلّق
بأدائها و تحلّى بحليتها على النحو الذى قرّره الشارع عليه السلام ظاهراً و باطناً
حصل له العقل الشرعى الذى به يُعبد الرحمن و يكتسب به الجنان و لكن
الاشكال فى تصحيح المقدمات لان صحة النتيجة متوقفة على صحة المقدمات
و كثير ممن يسمع هذا يقرأ بيت مجنون ليلى :

و كلُّ يدعى وصلاً بليلى و ليلى لا تُقرُّ لهم بذاكا
فأجيبه بيت مجنون ليلى :

اذا انبجست دموع فى خدودٍ

تبين من بكى مِمَّن تباكا

فاذا اردت ان تعرف الحق لتطلب به النجاة فخذ من الكلام ما نظقت به اخبار
محمد و اهل بيته صلى الله عليه و اهل بيته الطاهرين و اياك ان تدخل عليك
شبهة ان الامور الاصولية الاعتقادية لا تكون الا بدليل العقل او شبهة ان هذا
طريقة الاخباريين او شبهة ان العلماء الفحول الاجلّة على خلاف هذا او واهمة
عظم الاموات و كبرهم و جلالهم فى النفوس و صغر الاحياء المشاهدين فان
الحق ان تعرف الرجال بالمقال لان تعرف المقال بالرجال و ان ابيت الا ان
تعرف المقال بالرجال فمحمد و اله المعصومون المسددون المؤيدون من الله
سبحانه الصادقون على الله صلى الله عليه و عليهم اولى من غيرهم بذلك فالزم
النصيحة لئلا تحلّ بك الفضيحة و قول المصنف «من حد العقل بالقوة، الخ» يعنى
ان النفس التى منشأؤها القوّة الجسمانية على زعمه تخرج و تنتقل من حد
الجسمانية الى الحيوانية الحساسة ثم الى القوى النفسانية كالفكر و الخيال و
الوهم و العلم و التعقل على الترتيب فاذا بلغت التعقل بالفعل ترقّت الى العقل
الفعلّ اى عقل الكل و نحن قد بينّا فساد هذه الترقّيات كما تقدّم من ان الاثار
لا تكون هى المؤثرات لها و لا تساويها فى حالٍ من الاحوال و لم يخلق الله تعالى
مفعولاً من فاعله و اذا عاد كل شىء الى اصله و ما منه بُدئ لم يُعد المفعول الى

فاعله عود اتحادٍ ولا مساواةٍ وانما يعود اليه عوداً افتقارٍ وسؤالٍ كما بدأه كذلك كما بدأكم تعودون ولو جاز ان تؤل القوة الجسمانية الى العقل الفعّال وقد علم مما لا خلاف فيه ولا اشكال يعتريه ان كل شيء يعود الى اصله لكان اصل القوة الجسمانية من العقل الفعّال فيقال انها قوّة عقلية لا جسمانية والعقل الفعّال عند اصحاب العقول العشرة هو عقل العناصر وعند الاكثر هو عقل الكل الذى يسمونه اصحاب العقول العشرة بالعقل الاول وهو مراد المصنّف واعلم انّ لى هنا ابحاثاً شريفة يطول بذكرها الكلام فربّما اذكر بعضاً منها مفترقاً فى هذا الشرح وفى غيره ممّا يتعلق بالعقل .

وقوله «وهو الروح الامرى المضاف الى الله ، الخ» اعلم ان الروح يطلق على ملكين من العالين اذا نسب الى امر الله وامر الرب :

احدهما على النور الابيض من اركان العرش وهو الايمن الاعلى وهو العقل الكلى اى عقل الكل المسمى بالقلم .

وثانيهما على النور الاصفر من اركان العرش وهو الايمن الاسفل وهو الروح الكلى اى روح الكل و يطلق على ملكين اخر من العالين ايضا :

احدهما على النور الاخضر من اركان العرش وهو الايسر الاعلى وهو النفس الكلية اى نفس الكل المسمى باللوح المحفوظ .

وثانيهما على النور الاحمر من اركان العرش وهو الايسر الاسفل اى الطبيعة الكلية اى طبيعة الكلّ فالاولان هما الروح من امر الله والاخيران هما الروح الذى على ملائكة الحجب وقد اشار الى هذا زين العابدين عليه السلام فى الصحيفة فى دعاء الصلوة على الملائكة فقال : والروح الذى على ملائكة الحجب ، و اراد به الاخيرين والروح الذى هو من امرك و اراد به الاولين والمراد من الامر الامر الفعلى وهو المشيّة والارادة والامر المفعولى وهو الحقيقة المحمّدية وهذا اظهر لان قوله من امر ربّى اتى فيه بمن الابتدائية التى تدلّ على التبعض فانها تدخل على اصل المادة مثل صغث الخاتم من الفضّة و خلق الانسان من التراب فانّ من تدخل على المادة المُبتدأ منها فالروح من

الحقيقة المحمدية صلى الله عليه واله كما ان عقلك خلق من حقيقتك اى وجودك فالامر هنا هو المفعولى والعقل تقوم به تقوم تحقّق اى تقوم اركنينا لا الامر الفعلى الذى يتقوم به العقل تقوم صدور لان من اذا دخلت عليه كما لو قلت الكتاب المكتوب من حركة يد الكاتب كانت للمجاز بخلاف ما لو قلت المكتوب من المداد فانه حقيقة لان المداد هو المادّة والمراد من ملائكة الحجب الملائكة الكروبيّون وهم مائة الف واربعة وعشرون الف ملك وروى ابن ادريس فى مستطرفات السرائر عن الصادق عليه السلام وقد سُئِلَ عن الكروبيّين فقال قوم من شيعتنا من الخلق الاول جعلهم الله خلف العرش لو قُسم نور واحد منهم على اهل الارض لكفاهم ولما سئل موسى ربّه ما سأل امر رجلاً من الكروبيّين فتجلّى للجبل فجعله دكّا.

وقوله «وهو كائن فى عدد قليل من افراد البشر» ما درى ما اراد بالقليل هل هو قليل اضافى يعنى به الانبياء (ع) او هم والاولياء أم هم مع العرفاء ام قليل حقيقى ومقتضى مذهبه انه يريد به الانبياء عليهم السلام والاولياء والعارفين واما مذهب الاثمة عليهم السلام فانه عندهم لا يوجد بذاته الا فى محمد واله الثلاثة عشر المعصوم عليه واله السلام لان احاديثهم عليهم السلام دلّت بان هذا الروح لم ينزل الى الارض قط قبل محمد صلى الله عليه واله ومنذ وجد صلى الله عليه واله نزل ولم يصعد قط ويكون المراد انه ينزل على الانبياء عليهم السلام بوجه من وجوه بل وعلى سائر المؤمنين بل وعلى غيرهم كما قال صلى الله عليه واله لحسان ابن ثابت وهو من المخالفين لما قال شعره المعلوم الذى اوله : يناديهم يوم الغدير نبيهم ، قال (ص) لازلت يا حسان مؤيداً بروح القدس ما نصرتنا بلسانك ، نعم يكون مع الانبياء عليهم السلام بوجه من وجوه كل بنسبة مرتبة من القرب من الله تعالى ويكون مع محمد واهل بيته المعصومين صلى الله عليه واله كله بجميع وجوهه وبذاته ولذا قالوا عليهم السلام لم ينزل قبل محمد صلى الله عليه واله ولما وجد عليه السلام نزل عليه ولم يصعد ابداً والمراد انه مع النّبى صلى الله عليه واله وبعد وفاته انتقل الى

وصيته ولا يزال مع الاوصياء عليهم السلام وهو الآن مع الحجة عليه السلام .
 قوله «و لا بدّ فى حصوله من جذبة ربّانية لا يكفى فيه العمل والكسب»
 يريد منه ما يذكره الصوفية فان قوله كما ورد : جذبة من جذبات الحق توازى
 عمل الثقلين ، ليس من طُرُقنا و ائّما هو من روايات الصوفية و يفهم من كلامه
 انّ روح القدس ينزل على الصوفية اذا حصلت لهم جذبة من جذبات الحق و
 لقد شاهدنا اشخاصاً مجانيين سلبت عقولهم فلا يصلّى و لا يصوم و لا يترك محرّما
 و العامة يعظمونه و يقولون هذا مجذوبٌ فيستدلّون على المجذوب بكونه
 مجنوناً أو مخالفاً لجميع اوامر الله و نواهيه فلذا ترى بعضهم يصعق و يقع من
 شدّة الطرب عند سماع الملاهى و يبقى كالسكران ساعة و يقولون هذا جذبُ
 الهى و نحن وجدناهم لا يزدادون بهذا الجذب الا جهلاً و تهتكاً للحرّمات و اما
 على طريقة الحق المفهومة من اخبار ائمة الهدى عليهم السلام فلا يحصل روح
 القدس المشار اليه لغير محمد و اله صلى الله عليه و اله و انّ الجذب جنون
 شيطانى لا الهى كما زعموه و ائّما طريق تحصيله لمحمد و اله صلى الله عليه و
 اله العمل الخالص و الاقبال على الله سبحانه فى جميع الاحوال بحيث
 لم يفقد هم حيث يحبّ و لا يجدهم حيث يكره فهم عنده لا يستكبرون عن
 عبادته و لا يستحسرون يستبحون الليل و النهار لا يفترقون فطريق تحصيله العمل و
 الكسب بصدق القوابل الظاهرة للايجاد و الباطنة بالاعمال و المجاهدات لانّ
 القوابل هى الطين بفتح الياء و الاعمال من مقتضى الطينة و ذلك لان الفطرة التى
 على كمال الاعتدال تقتضى اقتران النور بها لانها نور و على غاية كمال قابلية
 النور و كمال اعتدال الفطرة ان تُصنّع من طين و ماء صافيين معتدلين فى النسبة و
 فى التخمير فالماء الصافى هو الوجود اعنى المادة و معنى صفائه تلاشى ائّيته
 اعنى قابليته حتى تكاد تفنى لانها اوّل الكون و اوّل الكون مادة بحث لكن
 وُسمت فى جهتها السفلى بشىء ما من الاثنية و هى الانفعال و انما قلّ انفعالها و
 ضعف لانها محلّ الفعل المقومة له فاثّرت فى تحقّقه كما اثّرت فى تحقّقها
 فرجحت فيها جهة الفعلية فى حال مفعوليّتها فرقت ائّيتها لان الفعل لا يتعدّد فهى

من جهة جنبه الفعلية غير متعددة واعتبار تعددها بحيث يقال لها اتيّة فمن جهة جنبه المفعولية فليس فيها الاقل ما يمكن ان تتقوم به من الاتيّة فهي ماء صافٍ وَهُوَ اَوَّلُ فائِضٍ مِنَ الْفَعْلِ وَثَانِي الْكَوْنِ اجابتهَا حِينَ قَالَ تَعَالَى اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ فَاجَّجَ نَارَ التَّكْلِيفِ عَلَى اكْمَلِ مَا يَحْتَمِلُهُ الْإِمْكَانُ مِنْ إِحْسَانِ الْإِجَابَةِ الَّذِي هُوَ الطَّيْنَةُ الَّتِي هِيَ الْقَابِلِيَّةُ الَّتِي هِيَ الْإِمَامُ الَّتِي يَسْعَدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِهَا وَيَشْقَى الشَّقِيُّ فِي بَطْنِهَا واما التخمير^١ فتدبير ذلك باسمه الرحمن في سبعة اشواط حول بيت مشيّه تعالى وهو كسره في الالف الاول اى النفس الرحمانى الاولى بفتح الفاء سبع مرات للطف ثم صلوة ركعتين خلف مقام ظهوره وهو صوغه الاول في السحاب المزجى ثم في سبعة اشواط اخر وهو كسره للتخليص بين صفا القدر ومروة القضاء ثم أحله في الصّوغ الثانى وزاوج بينه وبين الوحي بالسقى بالالطاف والامدادات مرّة بعد اخرى وطاف به حول القدرة ثمانين الف عام ثم حول العظمة ثم عضده باعضادٍ علّاهم بتعليته وسمّا بهم الى رتبته فاذا خلق ابوه اعنى مادّته فى الملك القديم وخلقّت امّه اعنى الصورة فى أحسن تقويم من ماءٍ هو نورٌ لا ظلمة فيه خرّج الشخص مستحقاً لثناء الله سبحانه بقوله وانك لعلّى خلق عظيم ، وداعيا الى الله باذنه و سراجا منيراً ، الله اعلم حيث يجعل رسالته فاذا تأملت هذه الايات وامثالها ومثل الحديث القدسى مازال العبد يتقرّب الى بالنوافل حتّى احبّه فاذا احببته كنت سمعاً الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ولسانه الذى ينطق ويده الذى يبطش بها ان دعانى اجبته

^١ قوله اعلى الله مقامه واما التخمير فهو تشكيل الماء والطين للتركيب وذلك بسم الرحمن فانه الحلال ففى الخلق النوعى له مادة و صورة بهما يتم الحجر فحلها بالطواف سبعة اشواط حول بيت المشية فبهذا الطواف والصعود والنزول يبيض الارض و يصير قابلاً للتركيب ثم اشار الى العقد بصلوة ركعتين خلف مقام ظهور بيت المشية فانه اذا توجه الى الظهور واتصل به انعقد فتم الخلق النوعى فمادته فى مقام النقطة و صورته فى النفس الرحمانى والالف اللبنيّة ثم يكسر الحجر ثانياً ويطاف به بين القدر والقضا سبعة اشواط و ينخل نخلًا فاذا صفى مادته و لطف اسقى الماء الالهى وهو الوحي واطيف حول القدرة هو بقاءه مع الوحي حتى ينفذ فى جميع اقطار وجوده حتى ينعقد عليه فى ثمانين الف سنة فاذا صار كذلك صار فعلاً محلاً لفعل الله جل جلاله و طوافه حول القدرة صيرورته اكسير الذهب و حول العظمة صيرورته اكسير الفضة وهما كنايةتان عن مقام النبوة والولاية و ما لم تطلع على هذا العلم لم تفك هذا الرمز و مناسبات كلامه اعلى الله مقامه . كرم .

وان سألني اعطيته وان سكّت ابتدأته ونظائر هذا علمت أنّ حصول الروح المذكور ليس إلا بالعمل والكسب خاصّةً وأمّا التأييدات الإلهيّة والامدادات الابتدائيّة وان كانت لا تجب على المالك اعطاءها المستحقين لها لان استحقاقهم ليس ملكا ولا سبباً للملك وان كان سبباً للتّملك و التملك بمقتضى عادة الكرم بمعنى أنّ تملكه بسبب ذلك التأهل مخرج للافاضة والاعطاء عن العيب و الترجيح بلا مرجّح و ليس ذلك السبب ناقلاً للملك عن تملك مالكه عز وجل و ذلك لان الجذب المدعى مقتضى فعل القدرة العامّة الغير المشروطة في تعلق افعالها على شيء بحال من الاحوال ولو جاز اجراء الجذب بلا سبب و لا ترجيح لجرى على جميع الخلق من الانسان وغيره حتى الجمادات لتساوى القدرة و افعالها الى جميع الاشياء على السواء فجميع الامدادات والالطاف و الخيرات كلها على حسب القوابل التي هي الاعمال الظاهرة و الباطنة وان كانت تلك النعم ابتدائيّة بمعنى عدم الاستحقاق لها بالتملك الناقل اذ يجوز ان يستحق العبد شيئاً ولا يعطيه الربّ تعالى لان العبد لا يملك شيئاً لانه مملوك و الملك لا يملك و انما يعطى المستحق كرماً ابتدائياً وان كان لانه اهل له وفي الدعاء وجعل ما امتنّ به على عباده كفاءً لتأدية حقّه هـ،

وقد ذكر الصادق عليه السلام كون النعمة بالاستحقاق على النحو الذي ذكرنا لا الاستحقاق الناقل عن ملك المالك تعالى قال عليه السلام لمّا سأله السائل من اين لحق الشقاء اهل المعصية حتى حكم لهم في علمه بالعذاب على عملهم فقال ابو عبد الله عليه السلام ايها السائل حكم الله تعالى ألا يقوم له احدٌ من خلقه بحقّه فلمّا حكم بذلك وهب لاهل محبّته القوّة على معرفته ووضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم اهلّه و وهب لاهل المعصية القوّة على معصيته لسبق علمه فيهم و منّعهم إطاقة القبول منه الحديث ، فتأمل هذا الحديث الشريف يرشدك الى ما ذكرنا حرفاً حرفاً فما ذكره المصنّف من التوقّف على الجذب على معنى ما يذكرونه اهل هذه الدعوى غلط جرى منهم بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير .

قال: اول ما ينشأ من روائع عالم الغيب ونسائم الملكوت فى ذى الروح من القوى النفسانية قوة اللمس وهى تعم الحيوانات وتسرى فى الاعضاء من جهة الروح البخارى ومدر كاتها وائل الكيفيات الاربع وما يجرى مجراها ثم قوة الذوق لادراك صور المطعومات التسعة وما يتركب منها ثم الشم المدرك لصور الروائح وهى الطف من الاولين والطف الخمس واشرفها قوت السمع والبصر وقوة البصر للمبصرات بالفاعل اشبه منها بالقابل والسمع بالعكس بالقياس الى المسموعات .

اقول: لما ذكر الحواس الباطنة ذكر الحواس الظاهرة ومقتضى قاعدة رأيه من ان اول نشأة النفس قوة جسمانية ان يذكر الحواس الظاهرة اولاً الا انه لعله انما اخرها لطول الكلام عليها او من غير ملاحظة ولا عيب فيه واما ذكر اللمس اولاً لان اللمس اقربها من الاجسام النباتية فيكون اولها وجوداً ثم الذوق لكون مدركه الطف من الملموس لانه يكون بنفوذ الاجزاء اللطيفة او كيفية المذوق فالذوق لمس وادراكٌ وملازمة او منافرة ثم الشم لترتبه على الاولين لاختد غاياتهما فيه وادراكه على نحو ادراك الذوق بكون ادراكهما لاجزاء لطيفة او كيفية ثم السمع وادراكه للاصوات وكيفياتها وهى الطف من المدركات الاولى ولذا كان السمع الطف مما قبله ثم البصر وادراكه للاشباح والالوان وهى الطف من الاصوات ولذا كان الطف من السمع وربما قيل بتقديم البصر وقوة السمع لدعوى تقدم بطلان البصر قبله عند ابتداء النوم لان النوم اجتماع الروح فى القلب واول ما تنجذب من البصر وتقديم السمع فى الذكر اولى لان البصر يدرك بدون مباشرة بخلاف السمع فانه انما يدرك اذا ضرب صوت الكلام الحجاب الذى هو كالطَّيْل اما اللمس فقالوا فيه ان الحيوان

^١ كلامه اعلى الله مقامه يشعر بانه لم يصحح تقدم البصر ونسبه الى القائل والذى فى الكتاب ان السمع والبصر والفؤاد ذلك ايضا يفيد تقدم السمع والاى التى على خلاف هذا الترتيب محمولة على وجوه اخر والذى ارى ايضا تقدم السمع واما بطلان العين قبل السمع فلشدة لطافة جرم العين وتكفئه بادية فى (ظ) اعراض الروح لاجل انه اخس من السمع ولو كان البطلان دليلاً لكان اللمس اولى بالشرافة فانه باق الى الموت بل وبعد الموت على غاية الضعف ولذلك يرفق بالميت ويحرك عند التلقين ولا يتنبه النائم بالصوت ويتنبه بالتحريك فالحق ان البصر اشرف الخمس والطفها ومدركه ايضا اشرف وهو الاضواء . كريم .

الارضى لما كان حامل كيفية اعتدالية لا يستقيم بدونها ولا تتعلق النفس الفلكية بغير الاعتدالية بل يكون سبب فراقها اختلال ذلك الاعتدال احتاج في حفظها الى قوة حافظة لها بكونها مدركة لما يباشر ذلك الحيوان كالهواء والماء بانه مخالف او موافق ليحترز بها من المخالف ويطلب الملائم حتى لا يكون المخالف محرقاً له بحرّه او مجمداً له ببرده او مغرقاً له برطوبته و حتى يسكن الموافق ويتقوى به الاعتدال عن الاختلال ولذا كان اللمس اسبق الحواس حصولاً ولأنه انما يكون بالمباشرة التي هي من شأن الاجسام ولان المدرك يكون من جنس مادة الكيفيات المدركات و حيث كانت الكيفية الاعتدالية شاملة لجميع البنية الحيوانية وجب ان يكون الحافظ لها كذلك فكذا اللمس في جميع البدن و اعدل قوة اللمس ما كان في انملة السبابة وايضا هذه القوة و ان كانت من اعراض عالم الغيب الا انها لما كانت لتمييز احوال الشهادة غلب عليها جانب الشهادة لان تمييزها بالمباشرة فكانت سارية في جميع البدن من جهة الروح البخاري الذي هو محل الروح الحيواني فهي تجري حيث يجري الروح البخاري و الروح البخاري يجري حيث يجري الروح الحيواني .

و قوله «و مدر كاتها اوائل الكيفيات الاربع» يعنى انها تميز بين هيئات مبادئ الحرارة و الرطوبة و البرودة و اليبوسة و من ثم قال بعضهم ان قوة اللمس حاکمة بين الحارّ و البارد و بين الرطب و اليابس و بين الصلب و اللين و بين الاملس و الخشن و بين الثقيل و الخفيف و الوجه الاولي بالتحقيق ان حكمها ليس للتمييز بين المتقابلات و ان حصل ذلك من باب اللزوم و انما تميز بين المتقابلات و بين المفردات في مراتبها في الشدة و الضعف للفائدة المذكورة و حيث ثبت ان جميع الاشياء انما تتقوم بكيفية اعتدالية بنسبة رتبة كل شيء منها من الوجود الكوني الامرى المفعولى الذى به قام كل شيء قيام تحقق و جب ان يكون في كل شيء منها قوة حافظة لتلك الكيفية فيكون في المعادن مثلاً قوة لمسي معدنية و في النبات قوة لمسي نباتية و في الحيوان قوة لمسي حيوانية و في الانسان قوة لمسي انسانية و اما الذوق فهو بعد اللمس في

الظهور وفي القرب من الاجسام واعم الأربعة بعد اللمس لكنّه لما كان مدرّكه
الطف من مدرّك اللمس لآته أمّا اجزاء لطيفة تنفذ في مسام اللسان أو كيفية
يتكيّف بهاريق الذائق فيدرّكها اللسان ولما كان مقتضى الحكمة ان يكون بين
المدرّك وما يدرّكه مناسبة ومشابهة وجسد الحيوان ليس كلّ لطيفاً مشابهاً لما
تدرّكه القوة الذائقة لم يحسن أن تسرى الذائقة في جميع الجسد بخلاف
اللامسة ومع هذا فلا بد من القوة اللامسة في ادراك الذائقة لاشتراط المباشرة
فيها فاللامسة دليلها فاذا باشر المطعوم آلة الذوق وهى اللسان فنّى اعتبار
اللامسة وتولّت الذائقة ادراك المطعوم بجذب اجزاء لطيفة منه الى جوفها فاذا
انجذبت الى جوف آلة الذائقة سواء كان بنفس الاجزاء ام بواسطة الرطوبة
اللعايية المعدة لبذرفة الطعام المنبعثة من العرقين اللذين تحت اللسان حصلت
لها الملايمة او المنافرة اللتين يتحقّق باحدهما الذوق بشرط الا يكون في
الرطوبة ولا في اللسان طعم ليتأدّى طعم المطعوم الى القوة الذائقة او يكون
فيهما او في احدهما طعم ضعيف لا يغيّر طعم المطعوم والسرور الذوقيّ هـى
الملايمة للقوة الذائقة او المنافرة لها ونسبة هذه الصورة الى القوة كنسبة
الصورة الى المادّة وكنسبة الانثى الى الذكر والطعوم التسعة هي: الحلو والمالح
والمملوحة وهذه الثلاثة من فعل الحرارة والحموضة والعفريت والبرودة وهذه
الثلاثة من فعل البرودة والدسومة والحلاوة والتفاهة وهذه الثلاثة من فعل
الكيفية المتوسطة والمراد من التفاهة احد معنيين:

الاول عدم الطعم حقيقة والتفه بهذا المعنى يسمى مَسِيخاً.

والثانى ألاّ يحسّ بطعمه لشدة تلازم اجزائه فلا تنحلّ منه اجزاء تخالط
اللسان ولا يتكيّف الرطوبة اللعايية به بسرعة فلا يحسّ منه بطعم الا اذا عولج
تحليل اجزائه او تكريره في اللعايية فانه يحسّ به كالحديد والنحاس وهذا
معدوم الطعم دون الاول كذاذكروا واعترض عليه بان حصر الفاعل في محض
الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة ممنوع لحصول الفاعل من غيرها فان
مراتب الحرارة والبرودة في الشدة والضعف وفي اللطافة والكثافة غير

محصورة فكيف تنحصر في التسعة و ايضا الخيار و الحنطة التّية يحس منهما طعم بسيط ليس من التسعة فالاختلاف في اللّطافة و الكثافة و الشدّة و الضعف ان اقتضى الاختلاف في النوع تتعدد الطعوم بلا حصر و ان لم يقتض الاختلاف كان القبض و العفوصة واحداً اذ لا فرق بينهما الا في الشدّة و الضّعف فانّ القبض يقبض ظاهر اللّسان و العفص يقبض ظاهره و باطنه و ايضا الترياق مرو هو بارد و العسل حلو و هو حار و كذلك السمن و الماء له طعم غير التسعة و هو بارد فلعلّ ذكرهم التسعة من باب الاغلبية و الا فالحصر لا يصح بالاستقراء و لا بالعقل نعم يمكن ان نقول ذكرهم الفاعل الغالب اذ لا يوجد طبيعة بسيطة او الفاعل باعتبارين كما نقول طعم الماء طعم الحيوة و الفاعل الحرارة و الرطوبة او الرطوبة و البرودة فالاول فاعل الكون و الذات و الثاني فاعل البقاء و الصفة فتدبر و لي مسلك تعديل بين هذه الاضطرابات الا انه يحتاج الى تطويل لا يفيد فيما نحن بصده فائدة يعتد بها.

و اما الشّم فكما قلنا قبل انه الطف من الدّوق و لهذا تقدّم الذوق عليه في الحصول و تأخّر الشم و لانّ مدركه و هو الهواء الطف من مدرك الذوق سواء قلنا انّ الهواء يتكيّف بكيفيّة ذى الرّائحة و يؤدّي بها الى حلّمتي الخيشوم او يحمل (ظ) اجزاء لطيفة من ذى الرّائحة قد انبثت فيه و يؤدّي بها الى الحلّمتين اى العصبتين اللتين في المنخرين عند الخيشوم في كلّ واحدٍ واحدة شبيهة بحلّمتي ثدى الامراة ينبسطان عند وصول الرّائحة الطيبة و ينقبضان عند وصول الرّائحة الخبيثة و بالانبساط و الانقباض يحصل الشّم للقوة الشامة اذ هما آلة ادراكها للرّائحة و الارجح عندي في الدّوق و الشّم انّ المدرك بفتح الراء الكيف لا الاجزاء ففي الذوق بتكيّف الرطوبة اللعائية بطعم ذى الطعم و في الشّم بتكيّف الهواء برائحة ذى الرّائحة و قول اصحاب الاجزاء لتوهم عدم انفكاك الطعم عن الاجزاء و الرّائحة عن الاجزاء لعدم انتقال الاعراض ضعيف لان الماء و الهواء لطّف من الاجزاء و أشدّ نفوذاً و مماسّةً و أقرب إلى الصّورة السّميّة و الصّورة الذوقية من الاجزاء لانّ الماء مقوم للصّورة الذوقية و الهواء

مَقْوْمٌ لِلصُّورَةِ الشَّمِيَّةِ وَنَسْبَةُ هَذِهِ الصُّورَةِ إِلَى الْقُوَّةِ الشَّامَّةِ كَنَسْبَةِ الصُّورَةِ
الدَّقِيقَةِ إِلَى الْقُوَّةِ الذَّائِقَةِ وَقَدْ اشْرْنَا إِلَى مِثَالِ النِّسْبَةِ فِي بَحْثِ الذَّوْقِ وَكَوْنِ الْأَجْزَاءِ
هِيَ الْحَامِلَةُ لِلْأَعْرَاضِ وَالْأَعْرَاضُ لَا تَنْفَكُ عَنْهَا وَلَوْ سَلِمَ ذَلِكَ لَا يَلْزِمُ مِنْ ذَلِكَ كَوْنُهَا
رَكْنًا لِلصُّورَةِ بَلْ حَامِلَةٌ لِرَكْنِ الصُّورَةِ وَحُجْجُهُمْ وَاسْتِدْلَالُهُمْ بِمِثْلِ فَنَاءِ الْكَافُورِ وَ
تَفَرُّقِ أَجْزَائِهِ وَنَقْصِهِ بِخُرُوجِ رَائِحَتِهِ وَذُبُولِ التَّفَاحِ بِشَمِّهِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مَدْخُولٌ .

وَأَمَّا السَّمْعُ فَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ ادْرَاكِ الصَّوْتِ وَالصَّوْتُ يَحْدُثُ مِنْ بَيْنِ شَيْئَيْنِ
يَكُونُ بَيْنَهُمَا قَرَعٌ أَوْ قَلْعٌ أَوْ ضَغْطٌ فَيَصْدُمُ مَا بَيْنَهُمَا مِنَ الْهَوَاءِ بِأَحَدِ الثَّلَاثَةِ مَا يَلِيهِ وَ
يَصْدُمُ مَا يَلِيهِ مَا بَعْدَهُ بِهَيْئَةٍ مَا صَدَمَهُ مَا قَبْلَهُ وَهَكَذَا يَتَدَافَعُ الْهَوَاءُ بَعْضُهُ لِبَعْضٍ
بِهَيْئَةِ الدَّفْعِ الْأَوَّلِ وَالدَّفْعِ الْأَوَّلِ الَّذِي حَصَلَ بِالْهَوَاءِ الْمُتَحَرِّكِ بِالْقَرَعِ أَوْ الْقَلْعِ أَوْ
الضَّغْطِ يَكُونُ بِتِلْكَ الْهَيْئَةِ فِي الشَّدَةِ وَالضَّعْفِ وَالْجَهْرِ وَالْهَمْسِ وَالرَّخَاوَةِ وَ
اللَّيْنِ وَالْقَلْقَلَةِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِنْ صِفَاتِ الْحُرُوفِ وَأَمْثَالِهَا كَالدَّقِ عَلَى
الْقُرْطَاسِ وَالنَّحَاسِ وَالْمَاءِ فَإِنَّ هَذِهِ الْأَصْوَاتَ الْمُخْتَلِفَةَ هَيْئَاتُ تِلْكَ الْحَرَكَاتِ
الثَّلَاثِ بَيْنَ جَسْمَيْنِ فَيَخْرُجُ مِنْ بَيْنَهُمَا الْهَوَاءُ حَامِلًا لِتِلْكَ الْهَيْئَاتِ وَالْأَوْضَاعِ وَ
يَدْفَعُ مَا يَلِيهِ أَيْ يَصْدُمُ مَا يَلِيهِ بِنَحْوِ مَا صَدَمَهُ بِهِ الْجَسْمَانِ وَهَكَذَا حَتَّى يَصِلَ
الْجُزْءُ الْآخِرُ مِنَ الْهَوَاءِ إِلَى الصَّمَاخِ مِنْ أَذْنِ السَّامِعِ فَيَصْدُمُ تِلْكَ الْجِلْدَةَ الرَّقِيقَةَ
الَّتِي تَلِي الدِّمَاغَ كَهَيْئَةِ الطَّبْلِ بِمَا حَمَلَ مِنَ الْهَيْئَاتِ فَتَتَوَجَّهُ الْقُوَّةُ السَّمْعِيَّةُ عِنْدَ دَقِّ
بَابِهَا لِهَيْئَةِ الدَّقِّ فَتَدْرِكُ الصَّدْمَ الْأَوَّلَ بِمَا حَمَلَ لَهَا الْهَوَاءُ مِنْ هَيْئَاتِهِ بِتَدَافُعِهِ كَمَا
يَتَدَافَعُ مَاءُ الْحَوْضِ وَيَكُونُ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ فَيَسْمَعُ كَلَامَكَ مِنْ هُوَ أَمَامَكَ وَ
خَلْفَكَ وَيَمِينَكَ وَشِمَالَكَ وَفَوْقَكَ وَتَحْتِكَ لِأَنَّهُ يَتَمَوَّجُ الْهَوَاءُ بِالصَّدْمِ الْأَوَّلِ
مُسْتَدِيرًا كَمَا تَرَى إِذَا حَرَكْتَ وَسْطَ حَوْضِ الْمَاءِ إِلَّا أَنَّهُ قَدْ لَا تَسْتَوِي جِهَاتُ
امْتِدَادِهِ عَلَى الْحَقِيقَةِ وَأَنْ تَسَاوَتْ فِي الْجُمْلَةِ لِأَنَّ الْهَوَاءَ الْمَدْفُوعَ أَوَّلًا وَهُوَ
الْمَصْدُومُ الَّذِي يَصْدُمُ مَا وَرَاءَهُ رَبَّمَا يَكُونُ فِي جِهَةِ انْبِعَاثِهِ أَطْوَلَ وَأَظْهَرَ وَأَقْوَى
وَلَا بَدَّ مِنَ الْهَوَاءِ فِي حَمْلِ الْهَيْئَاتِ أَوْ مَا يَشَابُهُهُ فِي التَّخَلُّلِ وَالسَّيْلَانِ إِلَّا أَنَّهُ
ضَعِيفٌ جِدًّا لَا يَحْكِيهَا كَمَا هِيَ إِلَّا الْهَوَاءُ وَلِهَذَا قَدْ يَسْمَعُ الدَّقَّ وَالصَّوْتُ تَحْتَ
الْمَاءِ لِسَيْلَانِهِ وَأَمَّا تَدَافُعُهُ وَلَكِنَّهُ لَا يَتَمَيَّزُ الصَّوْتُ لِأَجْلِ ثِقَلِهِ وَبِالْجُمْلَةِ لَيْسَ

الحافظ للحروف مثلاً العقل أو النفس أو غير ذلك كما توهمه بعضهم وإنما يحملها الهواء إذ هو المجانس لها والمتكيف بها فإذا دقّ باب السامعة تلقته من وراء الحجاب وذكر احتجاجاتهم وابطالها مما يطول به الكلام فإذا دقّ بابها حفظت صورته بواسطة الحس المشترك المسمى ببنطاسى فيرفعه الى خزائنه الخيال وحفظته النفس وتناول العقل معناه من الصورة النفسية فإذا اراد مالك القرية ابراز ذلك كما وصل اليه امر خدامه فصاغوا أصواتاً بهيئاتٍ كما وصلها وألبس تلك المعانى والصور تلك الهيئات المصاغة على هيئة ما حمله اليه الهواء والصوت ان المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ وهو المحسوس لا الصوت القائم بالهواء الخارج عن الاذن و شرط تحقق السماع على كماله توسط الهواء بين السامع وذى الصوت وأما ما نقل عن قدماء الحكماء باكتفاء (ظ) تماس الافلاك بعضها من بعض كما نسب الى اساطين الحكمة كافلاطون ومن قبله انهم يثبتون للافلاك اصواتاً عجيبة ونغماتٍ غريبة يتحير من سماعها العقل وحكى عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات المصنوعة فى الاسفار بعد ان ذكر احتياج السماع الى الهواء بما يدل على انه فهم ان الحكماء ذكروا سماعاً للاصوات المحسوسة لم يشترط فى تحققه توسط الهواء وهذا الكلام ليس بمستقيم لان السماع الذى يشيرون اليه ليس المراد منه السماع الحسى الذى نحن بصدده حتى يشترط فيه توسط الهواء وإنما السماع لتلك الاصوات اذن القلب الواعية وينزل معانيها القلب الى الروح فتخلع عليها الخلع الصفر وتنزلها الروح الى النفس فتلبسها ثياباً خضراً من سندس واستبرق وتنزلها النفس طيناً وذرّاً وتتقاسمها القوى الخمسة النفسانية على نسبة سيرها فى افلاكها فتخرجها بتلك النسب الحاناً موسيقية وان اردت انى اتكلم بها تكلمت فاقول كما قال علماء العروض ان الكلام باعتبار الحركات والسكنات يجمعها قولهم لَمْ أَرْ عَلَى ظَهْرِ جَبَلَيْنِ سَمَكَتَيْنِ ، لَمْ سبب خفيف وهو

كحركة زُحَل و أَرَسِبُّ ثَقِيل و هو كحركة المشتري و عُلَى و تد مجموع و هو كحركة المريخ و ظَهَر و تد مفروق و هو كحركة الخيال و جَبَلْن فاصلةٌ صغرى و هو كحركة عطارد و سَمَكْتَن فاصلة كبرى و هو كحركة القمر لان فلك القمر يماس فلك عطارد بنقطة هي شخصية من فلك القمر و نوعية من فلك عطارد و عطارد يماس فلك الزهرة او الشمس مثلاً و الآ فالثلاثة متقاربان فتختلف النوعية و الشخصية فيها بالمحاذاة و نحن نريد التمثيل للالحن فنقول لاجل البيان النقطة من عطارد او الزهرة او الشمس شخصية و من المريخ نوعية و من المريخ شخصية و من المشتري نوعية و من المشتري شخصية و من زحل نوعية و من زحل شخصية و من فلك البروج نوعية فاذا نسبت حركات الافلاك الاربعة و العشرين الحركة بنسبة ما مثلنا بالشخصية و النوعية حصل من تناسب الاوضاع بين الشخصية و النوعية و نوعية النوعية و بين النوعية و نوعية نوعية النوعية و بالعكس و نحو هذا هيئات و أوضاع بين الاسباب و الاوتاد و الفواصل اذا أُخرج الصوت عليها خرج بالحن و نغمات تكون اقرب كل شىء الى مطابقة النفوس و ملايمتها لان النفس مرغبة من تلك الالحن حياتها من الفاصلة الكبرى و فكرها من الفاصلة الصغرى و خيالها من الوتد المفروق و وهمها من الوتد المجموع و علمها من السبب الثقيل و تعقلها من السبب الخفيف و ليس سماعهم لتلك الالحن بالاذن التى يسمع العوام بها كلام امثالهم المراد بهذا البحث هنا ان كان الحكيم الماهر الذى راض نفسه بالعمل الصالح يرفع اذنه المحسوسة بتنزل اذنه العقلية اليها حتى توصلها الى رتبة الحان الافلاك و يسمع بالاذن الظاهرة تلك الاصوات و يسمع تسبيح الجمادات و النباتات و كثيراً من تسبيح الملائكة و الى سر ما اشرنا اشار تعالى بقوله و لكن لا يفقهون تسبيحهم و لم يقل لا تسمعون تسبيحهم لانهم يسمعون تسبيحهم و لكن لا يفقهونه لان من ذلك التسبيح ما يسمعون به جميع اعضائهم و جوارحهم و منه ما يسمعون به بالسيئتهم و منه ما يسمعون به بالآت شتمهم و منه ما يسمعون به باذانهم و منه ما يسمعون به باعينهم و عندهم انهم ما سمعوا الا ما سمعوه باذانهم و هذا ايضا اكثره لا يفقهونه اذ

لا يفقهون منه إلا ما كان بلغة أبناء نوعهم والكلام فى طعوم الافلاك وروائعها التى ذكرها الحكماء كالكلام فيما ذكروا من اصواتها وألحانها ونغماتها فافهم فأتى قد اشرت الى طريق سماعهم لتلك الالحن وشمهم لتلك الروائح وذوقهم لتلك الطعوم وهنا ابحت اعرضنا عنها كما فى غيره .

واما البصر فقد قال علماء التشريح انه نبت من الدماغ سبعة ازواج من العصب لسائر القوى والزوج الاول يبدأ من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدين الشبهين بحلمتى الثدي وهو صغير مجوف يتياسر النابت منهما يمينا ويتيامن النابت منهما يسارا قالوا ويتقاطعان بتقاطع صليبي ينفذ النابت يسارا الى الحدقة اليمنى والنابت يمينا ينفذ الى الحدقة اليسرى وقوة الابصار فى الروح المنفوخة فى تجويف ملتقى التقاطع واختلفوا فى كيفية الابصار ف قيل انه بالانطباع وقال الرياضيون انه بخروج الشعاع وقال الاشراقيون انه لا شعاع ولا انطباع وانما هو بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذى فيه رطوبة صقيلة واذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم اشراقى حضورى على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية واختاره شهاب الدين السهروردي وقيل انه بانشاء صورة مماثلة للمرئى بقدره الله من عالم الملكوت النفسانى مجردة عن المادّة الخارجيّة حاضرة عند النفس المدرّكة قائمة بها قيام الفعل بفاعله لقيام المقبول بقابله وهو اختيار المصنف والحق الذى دلّ عليه العقل والنقل انّ الابصار بالانطباع لا بخروج الشعاع والّا لكان المرئى لك من وجهك فى المرأة مقلوباً بل يكون مواجهاً لك فترى عينك اليمنى فى المرأة مقابلة لعينك اليسرى كما اذا واجهت شخصاً غيرك و لكن صورتك فى المرأة مقلوبة فانت ناظر فى خلفها فتكون العين اليمنى تقابل اليمنى فى المرأة واليسرى تقابل اليسرى كما اذا نظرت فى قفاز زيد فانّ يمينك بازاء يمينه ويسارك بازاء يسراه ولا بالعلم الاشراقى لان قولهم : فتدركه النفس الخ ، فيه انّ العلم الاشراقى ان اريد منه ان العلم نفس المعلوم صح الاشراقى و كان العالم بذلك العلم الاشراقى اعنى نفس الناظر مدرّكاً للصورة

الحسّية بنفسها لانها هي العلم فحينئذ فهي معلوم لا مرئى و كونها مرئية فبالعين و ان اريد منه ان العلم غير المعلوم فبالطريق الاولى لان المعلومات على هذا غير العلم و النفس انما تُحصّل الصور العلمية المجردة و لا بصورة مماثلة من عالم الملكوت اذ يلزم انّ الاشياء لا تدرّكها الابصار على جهة الحقيقة و هذا مخالف للعقلاء من عامّة الخلق و مخالف للكتب الالهية و النقل من الكتاب و السنة مصرّح بان العيون هي المبصرة كما قال تعالى و لهم اعين لا يبصرون بها و هذا كثير فى القراءان بان الابصار بالعيون و كفى بكتاب الله مبطلاً للقول الثالث و للقول الرابع الذى ذهب اليه المصنف و الدليل العقلى مبطل لكل و لخصوص القول الثانى روى المفيد فى الاختصاص فى حديث طويل باسناده الى موسى بن محمد الجواد عليه السلام انه سأل اخاه ابا الحسن العسكرى عليه السلام عن مسائل سألتها عنه يحيى بن اكرم فكان جوابه الى أن قال و اما قول على عليه السلام فى الخنثى انه يؤرّث من المبال فهو كما قال و ينظر اليه قوم عدول ف يأخذ كل واحد منهم المرأة فيقوم الخنثى خلفهم عريانا و ينظرون فى المرأة فيرون الشبّح فيحكمون عليه هـ، و هو بصريحه يدلّ على ان الرؤية فى المرأة بالانطباع لا بخروج الشعاع و لا بالنفس و لا بصورة مماثلة من عالم الملكوت لانّ الشبّح هو ظل صورة الشخص المقابل انطبع ذلك الظل فى المرأة و الرؤية بالعين كالمرأة بتسليم الخصم و اعترافه و ذكره الصدوق فى باب العشرة من الخصال هـ.

و اعلم انّ لاهل هذه الاربعة الاقوال حججاً كثيرة و اجوبة طويلة و معارضاتٍ لا فائدة فى ايرادها و نقضها مع ما هي عليه من الطول و قصر الفائدة فيما نحن بصددّه.

و قوله «و قوّة البصر للمبصرات بالفاعل اشبه منها بالقابل ، الى آخره» يعنى به انّ قوّة البصر فاعلة للابصار لا قابلة له لان الابصار عنده انّ النفس تدرك صورة نفسانية من عالم الملكوت تشابه صورة المرئى و ان النفس تخرع تلك الصّورة او تنتزعها من المرئى بواسطة الحس المشترك ثم الخيال و لاجلّ تقريبه لمثل هذا قال أنّها اشبه بالفاعل منها بالقابل و فى السّمع بالعكس لانّه بقرع

الهواء الحامل للصوت لحجاب الدماغ الشبيه بالظلم فتكون القوة السامعة قابلةً لِمَا يَصِلُ إليها و الحقّ كما تقدّم أنّ الابصار أيضاً كالسمع في كونه قابلاً لأنّه على الصّحيح بالانطباع كما مرّ وعلى كلّ تقديرٍ لو قلنا بقوله كيف تكون النفس هي المبصرة لأنها ان فرض ابصارها للمحسوس فهو ليس بصحيح لأنها مجردة و لا تدرك المحسوسات بغير الوسائط و ان فرض ما ذهب اليه من الصورة المماثلة الملكوتية فالنفس تدركها ولكن المرئى ليس حينئذٍ بمرئى في الحقيقة و أمّا المرئى هي الصورة المماثلة الملكوتية مع أنّ العين لا فائدة فيها و كونها طريقاً للنفس لا يفيدّه لأنه لا يقول بان النفس تدرك المرئى و ان كان بوسائط و انما يذهب الى ان النفس تدرك صورة ملكوتية يعنى من نوع النفوس الا انها مماثلة للمرئى فالعين يلزمه انها لا مدخل لها.

قال: و مدر كاتها الخمس كما اشرنا في اللمس مثل نورية غيبية موجودة في عالم آخر لا الكيفيات المسماة بالمحسوسات الا بالعرض فهي من جنس الكيفيات النفسانية و ان سألت الحقّ فهذه القوى ليست قائماتٍ بالاعضاء بل الاعضاء تقوم بامرّها لانّ البُرْهان ناهض على أنّ الحالّ بالشىء الذى وجوده في نفسه هو وجوده لمحلّه لا يمكن ان يكون وجوده في عالم و وجود المحلّ في عالم آخر فالحال و المحلّ في عالم واحدٍ و المدرك و المدرك من نحو واحدٍ فالحرارة الملموسة بالذات مثلاً ليست التي وجدت في الجسم المجاور للعضو كالنار و لا التي في العضو المتسخن المسمّى باللامس بل صورة اخرى غائبة عن هذا العالم حاصلة في نشأة النفس تدركه بقوتها اللمسية و كذا القياس في سائر المحسوسات و ما فوقها وفيه سرّ و للنفس في ذاتها سمع و بصر و شَمّ و ذوق و لمس غير هذه المكشوفة و قد تتعطل هذه بمرضٍ او نومٍ او اغماءٍ او زمانةٍ او موتٍ و تلك الحواسّ غير منعزلةٍ عن فعلها و هذه الظواهر حجبٌ و اغشية عليها و هي اصل هذه الدائرات و فيه سرّ.

اقول: قوله «و مدر كاتها الخمس» يعنى ما تدركه هذه الحواس الخمس و هو ما تدركه القوة اللامسة من الملموس و ما تدركه القوة الذائقة من المذوق و

ما تدركه القوة الشامة من المسموم وما تدركه القوة السامعة من المسموع وما تدركه الباصرة من المرئي مُثْلُ بِضَمِّ الميم والثاء جمع مثال اى الصورة نورية غيبية يعنى أَنَّ مدركات تلك القوى صور من عالم الملكوت مماثلة للمحسوسة موجودة فى عالم اخر لانَّ المحسوسة فى عالم الملك عالم الاجسام وتلك الصور المماثلة للمحسوسة فى عالم آخر اى فى عالم الملكوت ومرادُهُ انَّ النفس من عالم الملكوت وهذه القوى قواها فهى فى عالميها ويجب ان تكون مدركاتهما معها فى عالم واحد ولما كانت المرادة من المدركات هى من عالم الملك ولا يمكن ان تباشرها النفس الغائبة وجب أَنَّ تُبَاشِرَ صوراً تشابهها فتعرف النفس المحسوسة وتدرُّكها بِإِذْرَاكِ المُشَابِهِ لَهَا والحق غير ما ذكر المصنِّفُ لانا قد ذكرنا ان النفس من عالم الغيب وعالم الغيب لا يدرك شيئاً من عالم الشهادة الا بواسطة شىء له جهتان جهة تناسب المدرك بكسر الراء ووجه تناسب المدرك بفتح الراء اما فى التمسُّ فالقوة اللامسة من عالم البرزخ جنبها العلوي من نوع النفس وجنبها السفلى من اعلى مراتب عالم الاجسام اعنى الروح البخارى اعنى الابخرة المعتدلة فى الوزن الطبيعى بان يكون جزء من اليبوسة وجزء من الرطوبة وجزء من الحرارة وجزء من البرودة وفى التدبير الاعتدالى. كما اشرنا اليه سابقاً فى بيان النفس الحيوانية الحسية بتسخين الحرارة الغريزية ومعونة كَرِّ الافلاك بِاشِعَّةِ الكواكب فهو برزخ بين النفس الحيوانية الفلكية وبين النفس النامية الثباتية المتقومة بالدم السارى فى جميع اقطار البدن مما تحلّه الحيوة لانَّ الحيوة الحيوانية من نفس فلك القمر وهى تتعلق بذلك الروح البخارى بواسطة الطبائع الاربع فتدرك تلك القوة النفسانية هيئة الملموس من حرارة او برودة او صلابة او لين او ما اشبه ذلك بواسطة الروح البخارى المدرك بواسطة الدم السارى فى ما تحلّه الحيوة بواسطته لان المدرك بفتح الراء جسمانى عارض بالجسم ودعوى المصنِّف بان المدرك مجرد ملكوتى غير متجهة لان الشىء اذا جُرِّد عن رتبة كونه سقطت منه العوارض الخارجية واذا سقطت لم يبق للقوة اللامسة ما تدركه وليس فى

الصورة الملكوتية ما يشابه الهيئة التي تدركها اللامسة اذ لو امكن حصولها كانت الهيئات الجسمانية في الملكوت وكانت الموجودة في الجسم الملموس اولى من المشابهة لها والقوة الذائقة والقوة الشامة على نحو القوة اللامسة واما القوة السامعة والقوة الباصرة فهما ووسائطهما من نوع القوى الثلاث السابقة الا ان هاتين خالفا السابقات في كيفية الواسطة الاخيرة المباشرة للمدرك بفتح الرائ فلما كان المدرك هو هذه الاشياء الظاهرة وجب ان تكون الواسطة التي تلي المدرك بفتح الرائ وتباشره من نوعه فلما كانت مدرك القوة السامعة هي الاصوات ناسبت ان تكون الواسطة التي تباشرها ممّا يمكن تأثر الصوت فيها وهي الجلدة الشبيهة بالطبل ولما كان مدرك القوة الباصرة الألوان والصور ناسب ان تكون الواسطة التي تباشرها تناسب اللون والصور وهي الجليدية الصقيلة الرطبة لتتطبع فيها اللون والصور وهذا اظهر من كل دليل لمن يفهم على ان مدرك القوة الباصرة هو اللون وكذا السامعة كما قلنا واللم يكن للعين في الابصار والاذن في السمع فائدة لو كان المدرك صورة ملكوتية مشابهة للمرئي فان المصنّف اذا جعل الابصار انما هو بالنفس لا يحتاج الى العين فان قال فائدة العين انطباع الصورة والمدرك للون هو النفس فانها تدرك مثل المنطبع من عالم الملكوت فلنا ادراك النفس لما في الملكوت لا يتوقف على الحواس الا لتكون طريقاً للنفس واذ فرض هذا كان ما ادركته صورة المرئي لا مثلها في عالم آخر كما قال المصنّف .

وقوله «لا الكيفيات المسمّاة بالمحسوسات الا بالعرض» يعنى به ان المدرك مثال للكيفية المحسوسة نوري غيبي موجود في عالم الملكوت لانه من جنس الكيفيات النفسانية كما ذكره مكرراً وانت قد سمعت ردّ هذا الكلام فان المدرك ليس الا الكيفيات المحسوسة ولهذا اجمع العقلاء من المتقدمين والمتأخرين على تسمية المدرك كات لهذه الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة ويريدون انها هي المدركة لهذه الكيفيات الظاهرة وهذا هو المعقول ولو كان المدرك لها هو النفس كما يدّعيه المصنّف لما سمّوها بالحواس الظاهرة .

و قوله «وان سألت الحق فهذه القوى ليست قائمات بالاعضاء بل الاعضاء تقوم بامرها» فيه أنّ الحق في هذه المسئلة ليس على ما قال بل القوى المدركة لهذه الاشياء قوى نفسانية ولكنها ليست هي التي في النفس لأن النفس ليس فيها شيء غيرها وهذه القوى التي يذكرونها هي ادراكات النفس والنفس لا تدرك في رتبة عالمها الا ما كان مجردا عن المواد العنصرية وهذه الامور المدركة اعني الملموسة والمذوقة والمشمومة والمسموعة والمبصرة ليست من عالم الملكوت عالم النفس بل هي اجسام أو جسمانيات وكلا الامرين من هذا العالم وقد ثبت أنّ المدرك لها لا يكون خارجا عن عالمها الا بوسايط من عالمها والنفس واحدة وتذكر ما تذكره بفعل منها فان كان ما ادر كته من عالم الملكوت ادر كته بنفسه بلا توسط شيء وان كان في عالم الملك ادر كته بالاتيها وخلق الله سبحانه لها آلات فخلق النفس البخارية السارية في الدّم تدرك بها هيئة الملموس والمذوق والمشموم وخلق الجلدة الرقيقة التي على الصّماخ تُدرك بها الاصوات وخلق الجليدية الصقيلة الرطبة في العين تنطع فيها الصورة المرئية فتدركها بالقوة التي في التقاطع الصّليبي بين القصبتين فاذا ارادت النفس ادراك شيء من احد الخمسة المذكورة اشرق احساسها على حاسته فحيى باحساسها كما اذا اشرفت الشمس على الجدار فاستنار باشرافها فكما أنّ الجدار ينور ما يقابله لما فيه من اشراق الشمس عليه ولا يقال ان الشمس نورّت ذلك المقابل لان الانارة للجدار اذا الاستنارة على حسب قابليته بل يقال أنّ الجدار هو المنور لما قابله كذلك تلك الحواس فانها باشراق النفس عليها كانت حاسة بنفسها ولهذا يختلف الاحساس في القوة والضعف بصحتها وعدمها والنفس واحدة فالحاس للمبصر القوة التي في التقاطع الصّليبي والحاس للمسموع القوة التي في جنبتي الدماغ التي تلى جلدة الصّماخ وهما عصبتان مضاعفان بحذاء كلّ أُذنٍ وعدّهما المشرّحون واحداً لتقارب منشئهما وهما يدخلان في ثقتين احدهما من قدام وهو مجرى السمع يفضى الى الجلدة الشبيهة بالطبل وعلى باب القصبة التي من قدام كما ذكرنا ترجمان السمع

يترجم الصَّوْتُ القارِع لجلدة الطبل فكان حاسًا بالاصوات بسبب ما أشرق عليه من اشعار النفس و كذلك باقى الحواس الخمس فانها هى الحاسّة وان كانت بسبب ما اشرقت عليها النفس فقول المصنف فهذه القوى ليست قائمات بالاعضاء غلط والآلماسميت بالحواس الظاهرة بل هى قائمة بتلك الاعضاء قيام اشراق كقيام حركة اليد فيها من النفس فانها حين تعلقت باليد كانت حركة جسمانية من عالم الملك وان كان مبدؤها حركة نفسانية من عالم الملكوت فافهم .

و قوله «لان البرهان ناهض على ان الحال بالشىء الذى وجوده فى نفسه هو وجوده لمحله لا يمكن ان يكون وجوده فى عالم و وجود المحل فى عالم اخر الى قوله من نحو واحد» غير صحيح لانه يريد بالحال العرض وان وجوده فى نفسه وجوده لمعروضه كما ذهب اليه تبعاً لبعض الحكماء والمشبه به ليس بصحيح والمشبه غير مطابق وغير مراد اما كون المشبه به ليس بصحيح فقد ذكرناه فى شرح المشاعر عند ذكره هذه المسئلة ووجه عدم صحته ان الحكماء اتفقوا على ان العرض ممكن والمصنف قائل به اذ لا خلاف فيه و كل ممكن زوج تركيبى فالعرض لا محالة مركب من مادة و صورة اى من وجود و ماهية و المراد بالوجود اما المادة او المعنى المصدري و الرابطى و ما اشبههما و ما سوى هذين النوعين وهم نشأ من عدم فهم الوجود و المراد به هنا المادة فالعرض مركب من مادة اى وجود و من صورة اما مادته فليست من نفس المعروض و انما هى صفة و اما صورته فمن حدود احدها وجود معروضه فقولهم ان وجود العرض فى نفسه هو وجوده لمعروضه ان ارادوا بوجوده الذى هو مادته و حقيقته فهو غلط ظاهر لان حمرة الثوب مادتها من القرمز مثلاً او القوة و ان ارادوا بوجوده ظهوره فى الاعيان فلا تبعد الصحة لان وجوده لمعروضه من تمام قابليته للظهور فحينئذ يراد بالوجود المعنى الوصفى لا الذاتى والآفليس بصحيح و اما كون المشبه غير مطابق فلان ادراك النفس و ان كان عرضاً لها بمعنى انه فعل لها ليس حالاً بها لانه انما قام بها قيام صدور كالشعاع من السراج فانه و ان كان عرضاً الا انه قائم بالجدار لا بالسراج فليس معه فى محل واحد

كَمَا مَثَلْنَا بِحَرَكَةِ الْيَدِ فَانْهَاقًا بِالْيَدِ الَّتِي هِيَ مِنْ عَالَمِ الْمَلِكِ وَهِيَ أَيْضًا مِنْ
عَالَمِ الْمَلِكِ مَعَ أَنَّهَا صِفَةٌ لِلنَفْسِ الَّتِي هِيَ مِنْ عَالَمِ الْمَلَكُوتِ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ قَائِمَةٌ
بِهَا قِيَامَ عَرُوضٍ وَأَنْمَا هِيَ قَائِمَةٌ بِهَا قِيَامَ صُدُورٍ فَلَا تَكُونُ مَعَهَا فِي مَكَانٍ وَاحِدٍ وَ
لَا فِي عَالَمٍ وَاحِدٍ وَأَمَّا كَوْنُهُ غَيْرُ مَرَادٍ فَلَانِ الْمُرَادُ مِمَّا تَدْرِكُهُ الْحَاسَّةُ مِنْ ذِي
الْمَجَسَّةِ وَالذُّوقِ وَالرَّائِحَةِ وَمِنْ اللَّوْنِ وَالصَّوْتِ الظَّاهِرَةِ لَا الِتَخِيلَةِ فَانْهَاقًا
لَيْسَتْ مُرَادَةً لِجَمِيعِ الْعُقُلَاءِ فَجَعَلُهُ أَنَّ الْحَاسَّةَ أَنْمَا تَدْرِكُ صُورَةَ مِنْ عَالَمِ
الْمَلَكُوتِ مُشَابِهَةً لِهَذِهِ الظَّاهِرَةِ مُخَالَفٌ لِلْمَعْلُومِ الْمَقْطُوعِ بِهِ مِنْ أَنَّ الْمَدْرَكَ أَنْمَا
هُوَ الْأَشْيَاءُ الظَّاهِرَةُ الْإِتْرَاهِمُ يَقُولُونَ لِلْأُمُورِ الظَّاهِرَةِ الَّتِي هِيَ مِنْ عَالَمِ الْمَلِكِ
الْأَجْسَامُ وَالْأَعْرَاضُ هَذِهِ الْأَشْيَاءُ الْمَحْسُوسَةُ يَعْنِي الظَّاهِرَةُ حَتَّى الْمَصْنَفُ فَإِنْ
كُتِبَ مُشْحُونَةً مِنْ هَذِهِ الْعِبَارَةِ غَيْرُ مُنْكَرٍ لَهَا بَلْ يَحْتَجُّ بِهَا وَلَا مَعْنَى لِلْمَحْسُوسَةِ إِلَّا
الْمَدْرَكَ بِالْحَوَاسِّ وَهَذَا شَيْءٌ لَا غَبَارَ عَلَيْهِ وَأَمَّا الْغَبَارُ عَلَى الْقُلُوبِ .

وَقَوْلُهُ «فَالْحَرَارَةُ الْمَلْمُوسَةُ بِالذَّاتِ لَيْسَتْ آتَتْ وَجَدَتْ فِي الْجِسْمِ
الْمَجَاوِرِ لِلْعَضْوِ كَالنَّارِ، الْخ» غَلَطَ لِأَنَّ هَذِهِ الْحَرَارَةَ فِي الْجِسْمِ وَالتِّي فِي الْعَضْوِ
الْمَتَسَخَّنِ الْمُسَمَّى بِاللَّمْسِ أَيْ شَيْءٌ يُقَالُ لَهَا الْمَحْسُوسَةُ أَمْ يُقَالُ لَهَا شَيْبَةُ
الْمَحْسُوسَةِ وَلَمْ تُسَمَّيْ هَذِهِ بِالْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ وَتِلْكَ بِالْحَوَاسِّ الْبَاطِنَةِ أَعْنَى
الْحَسِّ الْمَشْتَرَكِ وَالْخِيَالِ الْخِ، عَلَى أَنَّ قَوْلَهُ قَبْلَ هَذَا قُوَّةُ اللَّمْسِ وَتَسْرَى فِي
الْأَعْضَاءِ مِنْ جِهَةِ الرُّوحِ الْبَخَارِيِّ صَرِيحٌ فِيمَا نَقُولُ نَحْنُ وَذَلِكَ حِينَ غَلَبَتْ
طَبِيعَتُهُ الْفَطْرِيَّةُ طَبِيعَةً تَكْلَفُهُ نَطْقَ بِالْحَقِّ بِأَنَّ قُوَّةَ اللَّمْسِ تَسْرَى فِي الْأَعْضَاءِ مِنْ
جِهَةِ الرُّوحِ الْبَخَارِيِّ وَالرُّوحِ الْبَخَارِيِّ مِنْ عَالَمِ الْمَلِكِ وَالْقُوَّةُ اللَّامِسَةُ قَائِمَةٌ فِيهَا
قِيَامَ حُلُولٍ سَارِيَةٍ مَعَهَا فِي الْأَعْضَاءِ كُلِّهَا لِأَنَّهَا فِي الدَّمِ الْجَارِي فِي اللَّحْمِ .

وَقَوْلُهُ «بَلْ صُورَةٌ أُخْرَى غَائِبَةٌ عَنْ هَذَا الْعَالَمِ حَاصِلَةٌ فِي نَشْأَةِ النَّفْسِ، الْخ»
قَدْ تَقَدَّمَ الْكَلَامُ عَلَيْهِ بِمَا لَا مَزِيدَ عَلَيْهِ مَكْرَرًا .

وَقَوْلُهُ «وَفِيهِ سَرٌّ» لَعَلَّ الْمُرَادَ بِالسَّرِّ مَا صَرَّحَ بِهِ مِنْ أَنَّ الْعَاقِلَ مُتَّحِدًا بِالصُّورَةِ
الْمَعْقُولَةِ وَأَمَّا الْجِسْمِيَّةُ وَالْجِسْمَانِيَّةُ فَلَمْ يَتَّحِدْ بِهَا وَأَنْمَا تَدْخُلُ فِي الْمَعْلُومَةِ بِالْعَرَضِ
لِأَنَّهُ عَزَّوَجَلَّ أَيْضًا يَعْلَمُهَا بِالصُّورَةِ الْمَعْقُولَةِ وَنَحْنُ قَدْ ذَكَرْنَا فِيمَا سَبَقَ بِطَلَانِ

كلامه هذا وهو ههنا فترع على ذلك ادراك النفس للمحسوسات بصورة ملكوتية مشابهة للمحسوسة وقد سمعت بطلان كلامه هنا ايضا وهذا سر مفصوح.

وقوله «و للنفس فى ذاتها سمع و بصر و شم و ذوق و لمس غير هذه المكشوفة» جوابه ان للنفس ذلك الا انها هى نفسها بمعنى ان الله سبحانه اعلمها معرفة هذه المدر كات و اقدرها على ادراك صورها النفسانية الملكوتية ادراكا علمياً و اقدرها على ادراك هذه الظاهرة المكشوفة بما خلق لها من الآلات على نحو ما ذكرنا سابقا لا كما ذهب اليه.

وقوله «وقد تعطل هذه بمرض او نوم او اغماء ، الخ» جوابه انها ادوات للنفس فاذا حصل للنفس معطل تعطلت لانها انما هى توجهات النفس وتصوراتها لا غير.

وقوله «و تلك الحواس غير منعزلة عن فعلها» جوابه انا نقول ما ثبت لها من الحواس الملكوتية الا ما هو فعلها بنفسه و الا ما معناه عينها لا فعلها و هى علمها وقدرتها كما اشرنا اليه و ما تدركه فى عالمها من هذه الامور الظاهرة فهى صورها العلمية و اذا ارادت ادراكها بانفسها تنزلت و استعملت آلاتها فتدركها بالتناول بمعنى ان الطعم مثلا تدركه القوة الجسمانية التى فى اللسان و تلك القوة مدركة للطعم لحياتها باسراق نور النفس عليها فتؤدى معرفة ذلك الطعم الى فعل النفس فينتزعها صورة علمية لا كيفية جسمانية و المدرك بفتح الراء هو المحسوس و النفس عالمة بذلك بصورته الانتزاعية العلمية كصورة زيد فى خيالك و المدرك جسمانى تدركه قوة جسمانية اى الروح البخارى الجسمى السارى فى العضو الظاهر و ان كان بواسطة حيوة النفس و فعلها كما قلنا فى حركة اليد.

وقوله «و هذه الظواهر حجب و اغشية عليها و هى اصل هذه الدائرات» جوابه ان هذه الحجب آلات للادراك و المدركة هى بما سرى فيها من الحيوة البخارية التى هى النفس النباتية و انما كانت مدركة بها لان البخارية حاملة للحوانية الحسية التى هى من الافلاك كما ذكرنا سابقا فافهم.

و قوله «وهى اصل هذه الدائرات» يعنى ان تلك القوى المجردة الملكوتية الباقية اصل هذه الحواسِّ الدائرات بمعنى أنّ هذه اشباح و اظلّة لتلك الملكوتية و نحن نقول هذه حواملها حين تنزّلتِ العليا فجمدت كان الجامد منها هذه الدائرات و الذائب ملكوتى .

و قوله «وفيه سرّ» مثل سرّه الاول و يشير الى سرّ مفضوح و هو ان حقائق الاشياء كلها ثابتة فى علمه الذى هو ذاته تعالى و هذه الاشياء الظاهرة الدائرة تنزّلت من تلك الثابتة تنزل الاشباح و الاظلال و حيث كانت هذه الظاهرة ايات للغائبة فرّع معرفة هذه على ما يدّعيه من معرفة تلك و لو عكس فعرف هذه أولاً لانها مشاهدة يمكن معرفتها و استدلل بها على الغائبة فعرف الغائبة بالحاضرة لأصاب و لنصره قول الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما هنا .

قال : قاعدة الابصار ليس بخروج الشعاع من البصر كما ذهب اليه الرياضيون و لا بانطباع شبح المرئى فى العضو الجليدى كما ذهب اليه الطبيعويون لفساد كل منهما بوجوه عديدة مذكورة فى الكتب و لا بمشاهدة النفس للصورة الخارجية القائمة بالمادة كما ذهب اليه الاشراقيون حسبما هو المشهور و استحسنة جمع من المتأخرين كابى نصر الفارابى و شهاب الدين المقتول .

اقول : اختلفوا فى ابصار المرئى على اقوال اربعة :

الاول قول الرياضيين و منهم هشام بن الحكم فانهم يقولون الابصار بكسر الهمزة بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين ينبعث من التقاطع الصليبي من بين قصبتين ضيقتين كما قاله علماء التشريح قالوا ثقبه كل منهما قدر ما تمر منه شعرة خنزير و مجتمعهما ضيق و لذا كان النور على هيئة مخروط رأسه من التقاطع و قاعدته على المرئى و اختلف هؤلاء فقال بعضهم المخروط مصمت و قال بعضهم مؤلف من خطوط مجتمعّة عند رأسه متفرقة عند قاعدته و قال بعضهم ليس على هيئة مخروط بل خطّ دقيق ثابت عند التقاطع متقلّب الطرف الذى عند المرئى على اجزائه و قال بعضهم ان الشعاع

الذى فى العين يكتيف الهواء بكيفيته و يصير الكل آلةً للابصار و من نظر الى الايات الافاقية التى ذكرها سبحانه فى كتابه فى قوله سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق عرف فساد هذا القول بجميع اقواله فان المرأة تكون فيها صورة المرئى و لم ينبعث منها نور و المرأة مثال للابصار بالعين ضربه الله سبحانه لاولى الابصار و ايضا لو كان الابصار بالشعاع لكنت ترى صورتك فى المرأة مقابلةً لصورتك كشخصٍ اخرى فترى عين صورتك اليمنى مقابلةً لعينك اليسرى و عين صورتك اليسرى مقابلةً لعينك اليمنى و هذا ظاهر لان الشعاع يخرج من العينين فيقع على المرأة فينعكس الى وجهك فيكون كشخص مواجه لك و لكن الامر على العكس فلا يكون بخروج الشعاع.
 الثانى قول الطبيعيين و هو ان الابصار بانطباع صورة المرئى اى شبجه فى الرطوبة الجليدية التى تشبه البرد و الجمد فانها مثل مرأةٍ فاذًا قابلكها متلون مضىء انطبع شبح صورته فيها كما تنطبع صورة الإنسان فى المرأة بان يقع ظل المرئى و شبجه فى العين و فى المرأة بشرائط ذلك و هى المقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف و استضاءة المرئى و المقابل و عدم القرب و البعد المفرطين و اورد عليهم من وجهين :

الاول ان المرئى يكون صورة الشىء و شبجه لا نفسه مع قطعنا باننا نرى نفس الشىء .

و الثانى ان شبح الشىء مساوٍ فى المقدار و الالم يكن صورة له و يلزم الا يرى ما هو اعظم من الجليدية لامتناع انطباع الكبير فى الصغير و اجابوا عن الايراد الاول بانه اذا كان رؤية الشىء بانطباع شبجه كان المرئى هو الذى انطبع شبجه لا نفس الشبح كما فى العلم بالاشياء الخارجة فان العلم بها مشاهدة صورها الخيالية و النفسية و عن الثانى بان شبح الشىء لا يساويه فى المقدار كما نراه من صورة الوجه فى المرأة الصغيرة لان المراد به ما يناسب الشىء فى الشكل و اللون دون المقدار غاية الامر اننا لانعرف لمية انصار الشىء العظيم و ادراك البعد بينه و بين الرائي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه فى الجليدية و

تأديتها بواسطة الروح المصبوب في العَصْبَتَيْنِ الى الباصرة .

و الثالث قول الاشراقيين او المنسوب اليهم واختاره شهاب الدين المقتول السهروردي انه لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة واذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية ويرد على هذا القول ما اوردناه على المصنف في ذكره ان النفس تدرك صورة ملكوتية مشابهة للمرئي وايضا العلم الاشراقي هو نفس حضور المعلوم عند العالم به في رتبة كونه كما حُقِّق في محلّه فانّ معلومات الحق تعالى حاضرة عنده في أَمَّا كِنِهَا وَ اَوَقَاتِهَا في مراتب اكونها لا في الازل لأنّ الازل هو الله سبحانه على مذهب الحق واما على مذهب المصنف من ان المعلومات صور في علمه الذي هو ذاته تعالى وهي حقائق الاشياء وهي متّحدة بالعالم و اما ما انحطّ عن تلك الحقائق فهي بمنزلة الاشباح والاضلال وهي الدائرات و معلوميتها له بالتبعية لا بالاصالة يعني ان العلم بالعلل يستلزم العلم بالمعلولات و قد شحن كتبه من هذه الخرافات وهذا هو اصله في هذه المسائل فلذا جعل المدرك هو النفس لكنها تدرك صورة ملكوتية مشابهة للمحسوس وهذا وان كان باطلا لكنه لم يجعل النفس مدركة بذاتها للمحسوس و من قال بان النفس تدرك المحسوسات بذاتها مع وجود تلك الشروط مع زوال المانع مشاهدة جلية فقد قاس هذا الذي ذكر للنفس على ما يثبت لله تعالى و قياسه باطل لان النفس لا تدرك المحسوسات بذاتها وانما تدركها بالوسائط والمدرك المباشر لا دراكها جسماني حامل لفعل النفس يؤدي اليها بواسطة فعلها ما اخذه من المحسوس فتتّعم النفس او تتألّم بواسطة تنعم محلّها و تألّمه و لا كذلك علم الله سبحانه فان علمه الحضوري لا يكون بَوَاسِطَةٍ شَيْءٍ غير نفس الشئ .

و القول الرابع ما ذهب اليه المصنف وقال به ارسطوطاليس في كتابه اُتُولُوجِيَا وهو ان الابصار بانشاء صورة مماثلة له بقدرة الله تعالى من عالم الملكوت النفساني مجرّدة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة

قائمة بها قيام الفعل بفاعله لقيام المقبول بقابله .

وقال المصنف ايضا و: البرهان عليه يستفاد مما برهنا به على اتحاد العاقل بالمعقول فانه بعينه جارٍ في جميع الادراكات الحسيّة والخياليّة والوهميّة وقد نبهنا على هذا المطلب في مباحث العاقل والمعقول وقلنا ان الاحساس مطلقاً ليس كما هو المشهور بين عامّة الحكماء انّ الحسّ يجرّد صورة المحسوس بعينه من مادته ويصادفها مع عوارضها المكتتفة وكذا الخيال يجرّدها تجريداً اكثر لما علم من امتناع المنطبعات بل الادراك مطلقا انما يحصل بان تفيض من الواهب صورة أخرى نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل واما وجود صورة في مادة فلا حس ولا محسوس الاّ انها من المعدّات لفيضان تلك الصورة مع تحقق الشرائط ، انتهى كلامه من كتابه الاسفار وقد تقدّم ابطال كلامه فان العقلاء قولاً واحداً يسمونها الحواس الظاهرة ويعدون الحس المشترك من الحواس الباطنة مع كونه برزخاً و كونه انزل من الصورة المماثلة على زعمه انها من الملكوت مجردة عن المادة الخارجية على ان المحسوس هو الكيفيّة الحالّة في الزنجيل واذا جرّدها النفس ورفعتها الى عالمها كان الصورة المدركة هي الصورة العلمية فالنفس تعلم ان صاحب هذه الصورة يحدث حرارة في الجسم المباشر له كاللسان حتى يتألم اللسان وربما تشقّق او حدث فيه السلاق لا أنّ النفس تُحسّ به وانما تتألم (يتألم) آلائها الجسمانيّة بكيفية الزنجيل فينطوى اشراقها الذي على آلائها كما يتغيّر اشراق الشمس على الجدار المبيّض اذا غيّر بياضه فالتقاطع الصليبي انما يدرك المرئي مع شرائط الرؤية بما اشرق عليه من حيوة النفس وهذه الحيوة جسمانيّة من عالم الملك كحركة اليد فانها وان كانت من حيوة النفس المجردة التي هي من عالم الملكوت الاّ انها لما اشرقت على اليد وانصبّت بواسطة الدّم في العروق والعصب كانت جسمانية من عالم الملك مع انها معلومة انها هي الحركة الملكوتية اذ ليس في اليد حركة الاّ حركة النفس وقد تقدم ما ذكرنا من الحديث و من القراء ان حيث عاتب المنكرين للآيات بقوله لهم اعين لا يبصرون

بها ولهم اذانٌ لا يسمعون بها فنطق كتاب الله بأنّ الابصار بالعيون والسمع بالاذان ودعوى أنّه جارٍ على ما يفهمه العوام جاريةً على ما يفهمه العوامّ والذي يدركه الخيال من ذلك والذي تدركه النفس من الصورة التي افاضها الواهب عز وجل هي صورة العلم بذلك ونحن نَعترف به فأنّه تعالى اعطى كل ذي حقّ حقه فاعطى العين الابصار من لون المرئى واعطى النفس العلم من حاسة البصر واعطى العقل المعنى من صورة العلم النفسية وهو تعالى مع كل شيء بما له من فيض فعله وعطاء صنعه وما ذكره من كون دليله على ان النفس تدرك حرارة الزنجبيل بصورة ملكوتية متحدةً بالنفس هو برهانه على اتّحاد العاقل بالمعقول والحاس بالمحسوس هو دليلنا على عدم صحة قوله هناك وهنا وقد تقدّم عند ذكره اتّحاد العاقل بالمعقول في هذه الرسالة وفي المشاعر في شرحنا عليه ما يكفى الفاهم ويغنى العالم والحقّ في هذه المسئلة ما ذهب اليه اصحاب القول الثاني لاجتماع العقلاء على صحة قول مَنْ قال سبحانه من لا تراهم العيون ولا تحقّقه الظنون مع ان الظنون من فعل النفس لما تشاهده من الصورة وان كانت مترددةً بينها وبين غيرها والا لكان معنى العبارتين مكرّرا وفيما ذكرناه كفاية لمن وُقّق له ولكل واحد من هذه الاقوال الاربعة حججٌ وترد عليه ايرادات وله جوابات لها وليس هذا محلّ ذكرها وهي طويلة ذكرها في الكتب المبسوطة وانما لم نذكرها لطولها ولعدم تمام الفائدة فيها بدون الكلام على كل منها وهذا يستلزم تأليف كتاب على حدة.

قال: لانه باطل من وجوه ذكرناها في حواشينا على حكمة الاشراق منها ان البرهان قائم على انّ ما في المواد الخارجية ليس ممّا يتعلّق به ادراك بالذات ولا من شأنه الحضور الادراكي والوجود الشعوري ومنها انّ تلك الاضافة غير صحيحة اذ النسبة بين ما لا وضع له وبين ذات الاوضاع المادية ممتنعة الا بواسطة ما له وضعٌ وعلى تقدير صحّتها بالواسطة لم تكن اضافة علمية اشراقية بل وضعية مادية اذ جميع افاعيل القوى المادية وانفعالاتها بمشاركة الوضع بل الحقّ في الابصار كما أفاده الله لنا بالالهام ان النفس ينشأ منها بعد حصول هذه

الشرائط المخصوصة باذن الله صورٌ معلقةٌ قائمةٌ بها حاضرةٌ عندها متمثلةٌ فى عالمها لا فى هذا العالم والناس فى غفلةٍ من هذا ويزعمون أنّ هذه الصور منغمرةٌ فى الموادّ ممّا يتعلّق به الادراك والذى حصّلناه من كَيْفِيَّةِ الإبصار هو الحرّى باسم الاضافة الاشراقية لان المضاف اليه كالمضاف موجود بوجود نورى بالذات وقد علمت ايضا ان الصور الادراكية كلّها موجودة فى عالمٍ آخر أنّ فى هذا لبلاغاً لقوم عابدين .

اقول : هذارى على ما ذهب اليه الاشراقيون من أنّ الإبصار بمشاهدة النفس للصورة الخارجية القائمة بالمادة وهو من وجوهٍ قال منها ان البرهان قائم على ما فى المواد الخارجية ليس ممّا يتعلّق به ادراك بالذات اقول امّا أنّ ما فى المواد الخارجية ليس ممّا يتعلّق به ادراك النفس بذاتها وبفعل ذاتها فصحيح واما انه لا يتعلّق به ادراكٌ مطلقاً فباطل بل يتعلّق به ادراك القوى الجسمانية و لكن المصنف جعل برهانه تفريعا على مسألة اتحاد العاقل بالمعقول فانه منع هناك من كون الماديات معقولة لله تعالى بالذات بل بتبعية عقله لحقائقها المجردة وقد ذكرنا بطلانه و نذكر هنا بطلان الفرع فانه على زعمه يعقلها بنفس علمه الذى هو ذاته وعلى قوله يلزمه الاتكون الذات الحق عز وجل متساوية النسبة الى جميع الاشياء وهو خلاف الاتفاق على ذلك .

وقوله «ولا من شأنه الحضور الادراكى والوجود الشعورى» اما الحضور الادراكى فممنوع لان كلّ شىء يحضر بكونه سواء فى ذلك المادى والمجرّد و كل مدرك له فادراكه له بنفس حضوره لا بصورة مماثلة اجنبية او منتزعة لان المدرك بكسر الراء تحضر عنده صورة المدرك بفتح الراء فى غيبه عند غيبته و اما عند حضوره فلا توجد عند ذى الادراك صورة غيره كما اذا غاب عنك زيد حضرت فى ذهنك صورته لان ذهنك يأخذها منه اذا غاب فاذا حضر اخذ منك ما اخذت منه فلا يوجد عندك الا نفس حضوره الذى هو به هو وهذا تساوى فيه الاشياء كلها و اما الوجود الشعورى فالذى اعطى العقل الشعور بالمعاني لذاته لا بالصور الجوهرية واعطى النفوس الشعور بالصور الجوهرية لذاتها لا

بالجسمانية واعطى القوى الجسمانية الشعور بالكيفيات الجسمانية على ان كل مدركٍ انما يحضر عند مدركه بنفسه لا بمماثله اذ لو كان الادراك انما هو للمماثل النفساني لكانت الصورة هي الصورة العلمية ولا خلاف في حصول الصور العلمية للنفس لكنها ليست هي الكيفيات الملموسة والمذوقة والمشمومة والمسموعة والمبصرة كما ان صورة زيد في ذهنك ليست زيدا ولا الاحساس بزيد وانما هي به مُعارضته ليست بصحيحة و قول الاشراقين ليس بصحيح ايضا لان النفس لا تدرك الكيفيات المحسوسة بنفسها فالرد والمردود مردودان ضعف الطالب والمطلوب .

وقوله «و منها ان تلك الاضافة غير صحيحة اذ النسبة بين ما لا وضع له وبين ذات الاوضاع» اقول: وهو كما قال على دعويلهم ولكنهم يعارضونه بهذا في دعواه بان النفس تدرك صورة مماثلة للمحسوس لان الصورة المذكورة مما لا وضع لها فالنسبة بينها وبين ذات الاوضاع في المماثلة غير صحيحة بل رُبما يكون عدم النسبة فيما قال من المماثلة اولى منه فيما قالوا من الادراك لانه اشراق والاشراق العلمى كما يكون في الصورة الملكوتية يكون في الجماد لان المراد من الاشراق العلمى حضور المعلوم بنفسه في رتبة كونه و وجوده عند العالم وتساوى المعلومات فيه .

وقوله «الآ بواسطة ما له وضع» صحيح ولكن الصورة الملكوتية المماثلة مما لا وضع له فلم جعل النفس مدركة للمحسوس بواسطة ادراكها لها الا ان يجعلها الروح البخارى فلا تكون ملكوتية بل جسمية .

وقوله «وعلى تقدير صحتها بالواسطة لم تكن اضافة علمية اشراقية» فيه انا نريد الا يكون ادراك المحسوسات الخمسة علميا اشراقيا بل وضعى مادى ولذا يضعف ادراك المحسوسات ببعدها عن الحواس الظاهرة البعد المحسوس ولا يختلف في حق النفوس .

وقوله «اذ جميع افاعيل القوى المادية وانفعالاتها بمشاركة الوضع» صحيح ولكنه المطلوب .

وقوله «بل الحق في الابصار كما افاده الله لنا بالالهام انّ النفس ينشأ منها بعد حصول الشرائط المخصوصة باذن الله صور معلقة قائمة بها حاضرة عندها متمثلة في عالمها لا في هذا العالم» و اقول كلامه هذا يعين معناه ذكره قبل هذا و قد تكلمنا عليه هناك فلا فائدة في كثرة التكرار مرة بعد أخرى وإن كانت عادتى ائى اعتنى بالتكرير للبيان الا انه مع الفاصلة الطويلة او لخفاء في البيان الاول .
وقوله «و الناس في غفلة» الى اخره» نقول : عليه لعله هو الذى غفل فان المواد اذا لم يتعلّق بها ادراك كانت من عالم الغيب و عالم الغيب يكون من عالم الشهادة لتعلّق الادراك و علم الطب كلّ مبنى في التنمية و التحليل و التبريد و التسخين و الترطيب و التجفيف و غير ذلك على ثبوت ادراك القوى المادية لهذه الكيفيات و لو انحصر الادراك في النفس و الصور الملكوتية بطل علم الطب المجرب المقطوع على صحته و تأثير بعض الماديات في بعض و ادراك بعضها لبعض كيف لا و هى النامية و الفاعلة و القابلة و الحاسة و المحسوسة و قد اتفق الفلاحون على انّ النخلة تأنس و تستوحش و تعشق و تخاف و قد صحّ هذه الامور و امثالها المجربون بلا نكير بينهم كما هو مذكور في علم الفلاحة و صحّ لكل من جرّبه مع انها ليس لها نفس ملكوتية و انما نفسها نباتية من هذا العالم مؤلفة من هذه العناصر المشاهدة و احساسها لذلك من نوع احساس هذه الخمس الظاهرة و كل من فهم كلامى و امثاله عرف انّ المصنف هو الذى كان في غفلة عن هذا العلماء و الحكماء الذين سمّاهم الناس .

وقوله «و الذى حصّلناه من كيفية الابصار هو الحرى باسم الاضافة الاشراقية» الى اخره» ليس كذلك فان الاضافة الاشراقية لم يفهم المصنف مراد القائلين بها منها فانها كما تتحقق من العقول و النفوس تتحقق من الجمادات من بعضها لبعض فان بيتك اذ بنى زيد له بيتاً عن يمين بيتك فقد حصلت النسبة الاشراقية لبيتك من نفس حضور بيت زيد و كونه عن يمين بيتك و لو هدمه و نقله زالت النسبة اليمينية الاشراقية فلم يتّصف بيتك بها فاذا فهمت معنى النسبة الاشراقية و الاضافة الاشراقية و العلم الاشراقى من هذا المثل فهمت معنى

الاشراقى الذى يريدون اهله لانه شىء ينبعث من المشرق كما يتوهم .
 وقوله «لان المضاف اليه كالمضاف موجود بوجود نورى كالذات» ليس
 بصحيح بل قد يكون المضاف اليه نوريا دهريا و سرمديا وازليا والمضاف
 جماداً و حجرأ فان الاضافة تتحقق فى بيتك الذى هو حجر و طين اليك و انت
 المضاف اليه بنفسك فتقول هذا ملك نفسى فهو منسوب الى نفسك فى الملك له
 والعلم به و كل ما خلق الله سبحانه حاضر عنده مضاف الى ملكه وليس هذا
 العند فى الازل بل كلها فى الامكان فى الاوقات السرمد كالفعل و كالحقيقة
 المحمدية صلى الله عليه و اله باعتبار و الدهر كالعقل الكلى و الروح الكلية و
 النفس الكلية و الطبيعة الكلية و جوهر الهباء و الزمان كالا جسام من المحدد الى
 الارض السابعة السفلى و كل هذه معلومة له بالعلم الاشراقى بحضورها كل فى
 رتبة كونه او امكانه و وقته من ملكه و هو تعالى سيدى فى عز جلاله متعال فى
 توحدّه عن سواه وحده لا شريك له و هو الآن على ما كان و لا يؤده حفظهما و
 هو العلى العظيم ، ان فى هذا بلالغاً لقوم عابدين و نورا و هداية لقوم عارفين و
 ما يعقلها الا العالمون و لا حول و لا قوة الا بالله العلى العظيم .

قال : قاعدة ان الصور الخيالية للانسان جوهر مجرد عن هذا العالم اعنى
 عالم الاكوان الطبيعية و المواد المستحيلة و الحركات و عليه براهين قطعية
 اوردتها فى الاسفار الاربعة و ليست هى مجردة عن الكونين و الا لكانت عقلا و
 معقولا بل وجودها فى عالم آخر يحذو حذو هذا العالم فى كونه مشتملا على
 افلاك و انواع سائر الحيوانات و النباتات و غير ذلك باضعاف اضعاف هذا العالم
 و جميع ما يدركه الانسان و يشاهده بقوة خياله و حسّه الباطن ليست حالة فى
 جرم الدماغ و لا فى قوة حالة فى تجويفه و لا هى موجودة فى اجرام الافلاك و لا
 فى عالم منفصل عن النفس كما زعمه اتباع الاشراقيين بل هى قائمة بالنفس لا
 كقيام الحال بالمحل بل كقيام الفعل بالفاعل .

اقول : لما فرغ من الكلام على المشاعر الظاهرة اخذ فى بيان المشاعر
 الباطنة و الذى يناسب ان يتدئ اما باولها ذكر كالحس المشترك ثم الفكر ثم

الخيال أو باقربها الى الجسمانيات من حيث الافلاك الحاملة لها كالحيوة ثم الفكر ثم الخيال لكنه ذكرها على سبيل التعداد واكتفى به من جهة انه تابع للقوم ولهم كلام طويل عجيب على الخيال ولعلّه لم يقف على ما قالوا في الفكر ونحن نشير الى ما لم يذكره والى ما ذكره اما الحس المشترك فانه في الحقيقة من البرازخ والبرزخ^١ جامع للطرفين فهو قوة في مقدم الدماغ حياته من نوع حيوة الحش رات كالخفافس والذباب والبق وما اشبهها لانه قوة نفسانية تحجرت وتجسدت فهي ذات وجهين وجهها الاسفل جسماني يشاهد الجسمانيات كالقوى الظاهرة الخمس على المذهب الحق يأخذ منها ما حصلته من المدرجات الخمس الملموس والمذوق والمشموم والمسموع والمبصر ويشافيه الخيال بوجهه الاعلى النفساني ويؤدى اليه ما اكتسبه بعد ما يترجمه بلغة الخيال لانه يتلقاه بلغة الاجسام والجسمانيات والخيال لا يعرف لغتهم وهذا بابه المترجم لما يكتسبه منها لخازنه الخيال واما الفكر فمحلّه من الدماغ كمحل عطارد من الافلاك لان الفكر في العالم الكبير نفس فلك عطارد وقالوا انه موكل به ثلاثة ملائكة شمعون وسيمون وزيتون وتحت كل من الجنود من الملائكة ما لا يحصى عددهم الا الله الذي خلقهم عز وجل فهم موكلون بانزال الخيالات والصور وسائر الهيئات وهم المركبون للصور المختلفة كصورة اجنحة للانسان وكرجل له الف رأس على حسب ما يأمرهم الله تعالى مما ينزل من الخزائن كما قال عز وجل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالفكر قوة نفسانية قيل اذا تصرفت بسبب القوة العقلية فهي فكر واذا تصرفت بالقوة الوهميّة فهي خيال والحاصل هي في العالم الصغير كنفس فلك عطارد في العالم الكبير فهو يرتب الصور ويفككها ويؤلفها

^١ قوله اعلى الله مقامه البرزخ جامع للطرفين ليس مراده انه جامع للجوهر الادنى والاعلى وانما مراده الواصلة بين العوالم المتباينة كالأفعال والصفات والاشراقات فالحس المشترك البرزخي ليس جامعاً للصفة الجسمانية الجوهرية والنفسانية الجوهرية لانه اشراق النفس على لطائف الاجسام المادية فهو من حيث الصدور مشاكل لمؤثره ومن حيث الظهور مشاكل لمحلّه فلاجل ذلك صار مشاكل للطرفين لا جامعاً للجوهرين وهذا هو شأن البرزخ كلما يطلق بين المتباينين فتدبر . كريم

على حسب مقتضى باعته من العقل او الوهم واما الحيوة فهي بمنزلة النور للقوى النفسانية وهى فى الانسان الصغير بمنزلة نفس فلك القمر للانسان الكبير وقد قال تعالى وجعل القمر فيهنّ نوراً فافهم وقد تقدّم بيان ومثال للحيوة الحيوانية الحسية واما الخيال فقال المصنف: انّ الصّور الخيالية للانسان جوهر مجرّد عن هذا العالم اعنى عالم الاكوان الطبيعىة والموادّ المستحيلة والحركات، اقول: اما انه جوهر فيصحّ باعتبار الباطن من ان الصفات والاعراض ذوات يعنى ابداناً تعليميّة معنويّة ولو ظهرت اعراض زيد لك كحركته وكلامه وحرارته وبرودته لم تفرق بينها وبين زيد الا انّ زيدا يسند ما يحكيه عن نفسه وهى تسند ما تحكيه عن زيد وهى تأويل اهل الكهف والرقم فهى جواهر بهذا المعنى وبالنسبة الى اعراضها الا انها جواهر مستقلة والا لما كانت قوى للنفس ولكانت نفوسا على حدة ألا ترى انك انت ذو نفس واحدة وتنسب اليها هذه فتقول حسى وخالى ووهى نعم هى باعتبار انبعاثها من نفسك تكون وجوهاً لها فهى جواهر فى رتبها وهى فى رتبة النفس آلات فعلية واما انه مجرّد فنعم هو مجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية وله مادّة نفسانية او برزخية مثالية وله مدّة مركّبة من بين الزمان والدهر ويأتى تمام الكلام.

وقوله «اعنى عالم الاكوان الطبيعىة» قد تقدّم انه يريد بالطبيعة الطبيعية الجسميّة المركّبة اما من العناصر الظاهرة او من الطبائع كالافلاك.

وقوله «وعليه براهين اوردتها فى الاسفار الاربعة» اما المبرهن عليه من انه مجرد على ما ذكرنا وجوهر كذلك فصحيح واما البراهين ففيها غلطات كثيرة لا بتناؤها على اصوله وايرادها يطول به الكلام.

وقوله «وهى ليست مجرّدة عن الكونين والا لكانت عقلا ومعقولا» يعنى انها ليست مجردة عن الكون البرزخى وان كانت مجردة عن الجسمى ولو كانت مجردة عن البرزخى كما تجرّدت عن الجسمى لكانت نفساً اذ ليس وراء

البرزخ الآ النفس^١ والنفس اذا كملت كانت عنده عقلا فتكون عاقلةً لغيرها و لنفسها فهي معقولة ويريد به التنبيه على اتحاد العاقل والمعقول وقد تقدم بطلانه .

^١ اعلم ان نفس كل شئ حقيقته التي بها هو نفس زيد حقيقته التي بها زيد زيد بحيث لو نقص عنها ذرة او زاد فيها ذرة لم يكن هو هو كالعشرة اذا زيد عليها واحد او نقص لم تكن هي هي ولكل موجود نفس وحقيقة كذلك وهي كله لا يزيد عليه ولا ينقص عنه فلجميع اجزاء هذا العالم حقيقة ونفس هكذا فالعرش له نفس بها يكون عرشا وللكرسى نفس وللأفلاك نفوس وللنفس نفوس وتلك النفوس هي عرصة الحقايق والذاتيات وكذلك للجماادات والنباتات والحيوانات والاناسى لجميعها نفوس وذوات هكذا وتلك الذوات كلها دهرية يجرى كل نفس في جميع المظاهر الزمانية فحقيقة البسيط جارية في جميع الاوقات الزمانية فالعرش عرش في اول الزمان واوسطه واخره وما بينها من الاوقات وكذلك الافلاك والعناصر والموايد وزيد زيد حال تولده وطفوليته وشبابه وكهولته وهرمه وفي جميع الاوقات والامكنة والحالات والعوارض العارضة فتلك الحقيقة الثابتة في جميع الاوقات والامكنة والحالات هي الحقيقة الدهرية الثابتة وتلك الحقيقة لها مراتب ثمان من فؤادها الى جسدها لان تلك المراتب من شروط كون الشئ شيئا تاما وتلك الحقيقة نزلت من عالم تجردها الى عالم الاعراض فلحققتها اعراض نزولاً وتلك الاعراض نوعاً مرتبان برزخية ودنيوية وانما حصلت تلك الاعراض من تعاكس تلك الاعراض والخلط واللطخ اللازمة للكثرة مع الضعف الحاصل لها حين الاعراض عن المبدء فالاعراض الدنيوية هي التي تشاهدها من العرش الى الفرش الا ان الاعراض تغلط كلما نزلت وتلطف كلما صعدت وما بين الحقايق والديار وابط هي افعالها المتعلقة بالدنيا وهي التي بها تحس النفس ما في هذه الدنيا وتلك الروابط هي عاقلتها وعالمتها واهمتها وخيالها وفكرها وحيوتها التي هي موضع حسها المشترك ولحق تلك الروابط البرزخية ايضا اعراض ولطخ وخط وتلك الروابط قائمة بالنفس صدوراً وبالبدن ظهوراً وهي توصل الادراك النوعي من النفس الى الجسد والمدرجات الجزئية من الجسد الى النفس فيحصل بها للنفس انحلال ونعومة وبسط ولطافة وقوة وقدرة فالانسان اذا نزل الى الدنيا صار شاعياً في الاعراض وبالقوة ولكن لم يختلط بها اختلاط ممازجة بل مجاورة وتخلل فاذا صعد بدا في البروز الى ظهر اشارته وفهمه وقوته ولكنه مختلط بالبدن الدنيوي فاذا فارق روحه جسده بقي في جسده اجزائه الاصلية الجسدية وفي روحه البخارية اجزائه الاصلية الروحية اما روحه البخاري فهو سريع التحلل وفي حال التحلل يتفكك الاجزاء الاصلية الروحية فيسجد تحت العرش ويفقد نفسه ثم اذا تفرق بالكلية وتحلل اجزائه الاصلية بالمناسبات الطبيعية على صورة عمله اما صورة انسان او سبع او بهيمة واما بدنه فلجوده بطيء التفكك والاجزاء الاصلية مختلطة به وما لم ينحل انحلالاً طبيعياً صادقاً لا يجتمع اجزاء بدنه الاصلية خالصاً وكلما ينحل جزء يتخلص جزؤه الاصلى ويسكن في قبره مستديراً الى ان يجتمع جميع الاعضاء فتتركب على هيئة طبيعتها ويعود اليه الروح وهو حال الرجعة ففي الرجعة الارواح غير خالصة عن اعراض البرزخ فاذا انقضى الاجل انحل الروح البرزخي في طبيعته وتفكك واستخرج منه الاجزاء الحقيقية وكذلك انحل البدن في الطبايع واجتمع في القبر ولج الروح في البدن وقام لله رب العالمين وفي البرزخ روح المؤمن في فسحة والمناسبات الطبيعية يصل الروح الى البدن كما يصل من لذة يذوقها الانسان في المنام وروح الكافر في ضيق ويصل فوجهه الى بدنه كما يصل الى بدن من رأى في المنام ما يكره ونعيم من ثمرات اعماله اللازمة له وجحيم الكافر من ثمرات اعماله لان الاعمال صور الثواب والعقاب وهذا القدر كاف هنا وفي ما ذكرت شرح كثير من مطالبه اعلى الله مقامه التي رمزها لصالح زمانه . كريم .

و قوله «بل وجودها» يعنى القوة الخيالية «فى عالم اخر» وهو عالم البرزخ بين المجردات والاجسام المادية «يحذو حذو هذا العالم» يعنى على هيئة تركيبه من الابعاد والالوان والروائح والاصوات وسائر الكيفيات «فى كونه مشتملاً على افلاك» وتسمى تلك الافلاك هورقلياً يعنى ملكاً آخر اى عالم مُلكٍ غير عالم ملك الماديات العنصرية «وعناصر وانواع سائر الحيوانات والنباتات» وهذه عالمه السفلى وهو كما دلت عليه الروايات يشتمل على بلدٍ فى المشرق يقال لها جابلقا وعلى بلدٍ فى المغرب يقال لها جابر سا وفى بعض الاخبار ان لكل واحدة سبعين الف باب بين الباب الى الباب فرسخ وفى رواية اخرى مائة فرسخ وعلى كل باب خمسون الفاً شاكى السلاح ينتظرون قيام القائم عليه السلام عجل الله فرجه و سهّل مخرجه وجعلنا من اعوانه وانصاره والمستشهادين بين يديه و الروايات مختلفة الظاهر فى ذكرهما ففى الكافى عن ابن ابي عمير عن رجالة عن ابي عبد الله عليه السلام قال انّ الحسن عليه السلام قال انّ لله مدينتين احديهما بالمشرق والاخرى بالمغرب عليهما سور من حديد وعلى كل واحدٍ منهما الف الف مصراع وفيها سبعون الف الف لغة يتكلم كل لغة بخلاف لغة صاحبتها وانا اعرف جميع اللغات وما فيهما وما بينهما وما عليهما حجة غيرى و غير الحسين اخى هـ، وروى الحسن بن سليمان الحلى فى منتخب بصائر سعد بن عبد الله الاسعدى باسناده عن الصادق عليه السلام قال انّ الله عز وجل مدينتين مدينة بالمشرق ومدينة بالمغرب فيهما قوم لا يعلمون بخلق ابليس نلقاهم فى كل حين فيسألونا عما يحتاجون اليه ويسألونا عن الدعاء فنعلّمهم ويسألونا عن قائمتى يظهر وفيهم عبادة واجتهاد شديد ولمدينتهم ابواب ما بين المصراع الى المصراع مائة فرسخ لهم تقديس وتمجيد ودعاء واجتهاد شديد لو رأيتموهم لاحترتم عملكم يصلّى الرجل منهم شهراً لا يرفع رأسه من سجدة طعامهم التسبيح ولباسهم الورق وجوههم مشرقة بالنور واذاراً ومنا واحداً لحسوه واجتمعوا اليه واخذوا من اثره من الارض يتبركون به لهم دوى اذا صلّوا كاشد من دوى الريح العاصف منهم جماعة لم يضعوا السلاح منذ كانوا ينتظرون

قائماً عليه السلام يدعون الله عز وجل ان يرهم آياه وعمر احدثهم الف سنة اذا رأيتهم رأيت الخشوع والاستكانة وطلب ما يقر بهم الى الله عز وجل اذا احتبسنا عنهم ظنوا أنّ ذلك من سخط يتعاهدون اوقاتنا التي نأتيهم فيها لا يسأمون ولا يفترون يتلون كتاب الله عز وجل كما علّمناهم وان فيما نعلّمهم ما لو تلى على الناس لكفروا به ولا نكروه ويسألونا عن الشىء اذا ورد عليهم من القرءان لا يعرفونه فاذا اخبرناهم به انشروا صدورهم لما يسمعون منا وسألونا طول البقاء والآل يفتقدونا ويعلمون انّ المنّة من الله عليهم فيما نعلّمهم عزيمة ولهم خروجه مع الامام عليه السلام اذا قام يسبقون فيها اصحاب السلاح ويدعون الله عز وجل ان يجعلهم ممّن ينتصر بهم لدينه فيهم كهول وشبان اذا رأى شباب منهم الكهل جلس بين يديه جلسة العبد لا يقوم حتّى يأمره لهم طريق هم اعلم به من الخلق الى حيث يريد الامام عليه السلام فاذا امرهم الامام عليه السلام بامر قاموا عليه ابدأ حتّى يكون هو الذى يأمرهم بغيره لو انهم وردوا على ما بين المشرق والمغرب من الخلق لافنؤهم فى ساعة واحدة لا يحثل (كذا) فيهم الحديد لهم سيوف من حديد غير هذا الحديد لو ضرب احدثهم بسيفه جبلاً لقتله حتى يفصله ويغزوا بهم الامام عليه السلام الهند والديلم والترك والروم وبربر وفارس وبين جابر سا الى جابلقا وهى مدينتان واحدة بالمشرق واحدة بالمغرب لا يأتون الى اهل دين الاّ ادعواهم الى الله عز وجل والى الاسلام والاقرار بمحمد صلى الله عليه واله والتوحيد ولا يتنا اهل البيت فمن اجاب منهم ودخل فى الاسلام تركوه وامروا عليه اميراً ومن لم يُجب ولم يقر بمحمد صلى الله عليه واله ولم يقر بالاسلام ولم يُسلم قتلوه حتى لا يبقى بين المشرق والمغرب وما دون الجبل احد الاّ آمن هـ، وسئل امير المؤمنين عليه السلام هل كان فى الارض خلق من خلق الله تعالى يعبدون الله قبل خلق ادم وذريته فقال نعم قد كان فى السموات والارض خلق من خلق الله يسبحون الله ويقدّسونه ويعظمونه بالليل والنهار لا يفترون فانّ الله عز وجل لما خلق الارضين خلقها قبل السموات ثم خلق الملائكة روحانيّين لهم اجنحة يطفرون حيث يشاء الله

فاسكنهم ما بين اطباق السموات يقدّسون الليل والنهار واصطفى منهم اسرافيل وميكائيل وجبرائيل ثم خلق عز وجل في الارض الجنّ الروحانيين لهم اجنحة فخلقهم دون خلق الملائكة وحَفَضَهُمْ دون ان يبلغوا مبلغ الملائكة في الطيران وغير ذلك فاسكنهم فيما بين اطباق الارضين السبع وفوقهنّ يقدّسون الله الليل والنهار لا يفترون ثم خلق خلقا دونهم لهم ابدان و ارواح بغير اجنحة يأكلون ويشربون نَسْنَس اشباه خلقهم وليسوا بانسٍ واسكنهم اوساط الارض على ظهر الارض مع الجنّ يقدّسون الله الليل والنهار لا يفترون قال وكانت الجنّ تطير في السماء فتلقى الملائكة في السماء فيسلّمون عليهم ويزورونهم ويستريحون اليهم ويتعلّمون منهم الخير ثم ان طائفة من الجن والنسناس الذين خلقهم الله واسكنهم اوساط الارض مع الجن تمرّدوا وعَصَوْا عن امر الله فمرحوا وبَغَوْا في الارض بغير الحقّ وعلا بعضهم على بعض في العتوّ على الله تعالى حتّى سفكوا الدماء فيما بينهم واطهروا الفساد وجحدوا ربوبيّة الله قال واقامت طائفة المطيعون من الجنّ على رضوان الله وطاعته وباينوا الطائفتين من الجنّ والنسناس الذين عتوا عن امر الله قال فحطّ الله اجنحة الطائفة من الجن الذين عتوا عن امر الله وتمرّدوا فكانوا لا يقدرّون على الطيران الى السماء والى ملاقات الملائكة^١ على خلاف خلق الجنّ وعلى خلاف خلق النسناس يدبّون كما تدبّ الهوام (الهامة الدابة) في الارض يأكلون ويشربون كما تأكل الانعام من مراعى الارض كلّهم ذكران^٢ ليس فيهم اناث لم يجعل الله فيهم شهوة النساء ولا حب

^١ ثم ان الله تعالى خلق خلقا . الظاهر ان هذا ساقط من الحديث . (منه على الله مقامه) .

^٢ اعلم ان اهل المدينتين هي الاشباح وهي كلها ذكران لعلبة جهة الرب فيهم كالملائكة وهم على خلاف الجن والنسناس لانهم جواهر يدبّون كما يدب الهوام لانهم ينتقلون من محل عرضي الى محل يأكلون ويشربون كما تأكل الانعام التشبيه تشبيه صفة فان اكلمهم التسبيح كما مرفى الخبر المروى عن البصائر ومراعى الارض هي ارض المثال فانهم يسبحون الله في ارض المثال بافتقارهم وعبوديتهم وليس فيهم شهوة النساء والاولاد ولا الحرص ولا طول الامل ولا لذة عيش كالاشباح التي في المرأة لباسهم ورق الشجر و هو ورق الشجر الاخضر لان عالم الاظلة اوراق الشجر الاخضر وشربهم من الاودية الكبار والعيون الغزار وهي عين المادة وادبها وبلدهم من وراء الشمس والقمر فهما يطلعان من دونهما في هذا العالم فالمدينة المشرقية جابر ساو المغربية جابلقا اذ من الاشباح الغالب عليها جهة السماء التي هي مطلع الشمس ومنها الغالب عليها جهة الارض التي هي مغرب الشمس وكل يوم يصعد من ↯

الاولاد ولا الحرص ولا طول الامل ولا لذة عيش لا يلبسهم الليل ولا يغشهم النهار ليسوا ببهائم ولا هوام لباسهم ورق الشجر وشربهم من العيون الغزار والودية الكبار ثم اراد الله ان يفرقهم فرقتين فجعل فرقة عند مطلع الشمس من وراء البحر وكون لهم مدينة انشأها تسمى جابر سا طولها اثنا عشر الف فرسخ في اثني عشر الف فرسخ وكون عليها سوراً من حديد يقطع الارض الى السماء ثم اسكنهم فيها واسكن الفرقة الاخرى خلف مغرب الشمس من وراء البحر وكون لهم مدينة انشأها تسمى جابلقا طولها اثنا عشر الف فرسخ في اثني عشر الف فرسخ وكون لهم سوراً من حديد يقطع الارض الى السماء واسكن الفرقة الاخرى فيها لا يعلم اهل جابر سا بموضع اهل جابلقا ولا يعلم اهل جابلقا بموضع اهل جابر سا ولا يعلم بهم اوساط الارضين من الجن والنسناس فكانت الشمس تطلع على اهل اوساط الارضين من الجن والنسناس فيتتفعون بحرّها ويستضيئون بنورها ثم تغرب في عين حمئة فلا يعلم بها اهل جابلقا اذا غربت ولا يعلم بها اهل جابر سا اذا طلعت لانها تطلع من دون جابر سا وتغرب من دون جابلقا فليل يا امير المؤمنين فكيف يبصرون ويحيون وكيف يأكلون ويشربون وليس تطلع الشمس عليهم فقال عليه السلام انهم يستضيئون بنور الله فهم في اشدّ ضوء من نور الشمس ولا يرون ان الله خلق شمساً ولا قمراً ولا نجوماً ولا كواكب ولا يعرفون شيئاً غيره فليل يا امير المؤمنين فاين ابليس عنهم قال لا يعرفون ابليس ولا سمعوا بذكره لا يعرفون الا الله وحده لا شريك له لم يكتسب احد منهم خطيئة ولم يقترب اثماً لا يسقمون ولا يهرمون ولا يموتون

↑ الارض الى السماء سبعون الفاً من الاشباح العملية وتدخلها ولا تخرج منها وينزل من السماء الا الى (كذا) الارض سبعون الفا من الاشباح المدية والاشراقية فلا يخرج من الارض ويتلاقون في الهواء ويسمع اصطكاك الاشباح الحس المشترك وكلهم ينتظرون خروج القائم لانهم انصاره فهمما حكم ابيهم لا يعصى ما امره يفعل ويمضى في الفور الا ترى انه لو امر الصداق ان يأخذ احداً اخذه واذا امر الحمى ان تأخذ احداً اخذته وكذا لو امر الاشراقات الفلكية نفذت فيما امرت فلا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون في هؤلاء يقاتل اهل الشرق والغرب فهم جيش لا يهزمون ابداً ولا ينكسرون ولا يعلم جنود ربك الا هو فافهم فقد القيت اليك فهم هذه الاخبار هؤلاء لهم لغات عديدة لان كل شبح له لغة فلغة الصداق غير لغة الحمى ولغة الحمى غير لغة الفالج فالحمى تتكلم بالتركي والفالج بالفارسي فافهم . كريم .

الى يوم القيمة يعبدون الله لا يفترون الليل والنهار عندهم سواء هـ، واقول ان هاتين المدينتين ومن فيهما وارضوهم وسمواتهم على هيئة ارضينا وسمواتنا وانهم في الاقليم الثامن واسفل عالمهم فوق محدب محدب الجهات ومع هذا فقد جمعهم وافلاكهم المسماة بهورقليا في جوفه وجنان الدنيا ويران الدنيا في ذلك العالم ومن مات من المؤمنين الماحضين الايمان حملت الملائكة روحه على نجائب من نور الى جنان الدنيا في ذلك العالم وان كان من المنافقين والكافرين الماحضين قادت الملائكة روحه بكلايب وسلاسل من نار الى نار الدنيا في ذلك العالم وماء الفرات والنيل وسيحان وجيحان ينزل من ذلك العالم الى فلك المحدد الجهات ثم الى الملائكة ثم الى السحاب ثم الى الانهار الاربعة ماء كل نهر من نظيره هناك وفي بعض الروايات ما معناه انه يخرج من كل مدينة منهما كل يوم سبعون الفا لا يعودون ويدخلها سبعون الفا لا يخرجون الى يوم القيمة واعلم ان الذي علمته في هؤلاء الخارجين والداخلين انهم يخرجون من جابرسا لا يعودون ويدخلون جابلسا لا يخرجون ومن خرج من جابلسا دخل جابرسا كذلك واذا كنت في مكان خال لا يحس بحركة ولا صوت ولا ريح في ليل او نهار فانك تسمع كلامهم لان المغربين والمشرقين يتلاقون في الهواء بين الارض والسماء فيتكالمون فتسمع كلامهم وتسمعهم دويًا كدوي التحل وكذلك تسمع صوت الماء النازل من عالمهم الى الانهار الاربعة لانه ينزل في حوض واسع والملائكة تكيل السحاب منه فاذا اردت ان تسمع ذلك الانصباب فاربط اذنك باصبعك لئلا تسمع شيئا من هذا العالم فانك تسمع صوت انصباب الماء في الحوض والحوض لا يمتلئ ابداً لان الملائكة دائماً تعرف منه فافهم وحكي عن الحكماء الاقدمين ان في الوجود عالماً مقدارياً غير العالم الحسى لاتتناهى عجائبه ولا تحصى مدنه من جملة تلك المدن جابلسا وجابرسا وهما مدينتان عظيمتان ولكل منهما الف باب لا يحصى ما فيها من الخلائق.

وقال بعض العلماء: في كل نفس خلق الله عوالم يسبحون الليل والنهار

لا يفترون وخلق الله من جملة عوالمها عالماً على صُورنا اذا ابصرها العارف يشاهد نفسه فيها ثم قال و كَلِّمَ ما فيها حتى ناطق وهي باقية لا تنفنى ولا تتبدل و اذا دخلها العارفون فانما يدخلون بارواحهم لا باجسامهم فيتركون هياكلهم في هذه الارض الدنيا ويجردون ارواحهم وفيها مدائن لا تحصي تسمى مدائن النور لا يدخلها من العارفين الا كل مصطفى مختار وكل حديث وآية وردت عندنا فصرها العقل عن ظاهرها وجدناها على ظاهرها في هذه الارض وكل جسد يتشكل فيه الروح حانى من ملك وجن وكل صورة يرى الانسان فيها نفسه في النوم فمن اجساد هذه الارض انتهى .

اقول : في كلام هذا البعض بعض الكلام اما قوله : لا يدخلها من العارفين الا كل مصطفى مختار ففيه انها مدينتان قائمتان و بازائهما مدينتان منكوستان و هما متشابهان في الشكل مختلفتان في الحقيقة فاما القائمتان فلا يدخلها الا كل مصطفى مختار و اما المنكوستان فلا يدخلها الا الفجار و سكان النار و اما قوله وجدناها على ظاهرها ان كان ظاهرها حقاً وجد في القائمتين و ان كان باطلا وجد في المنكوستين و اعلم ان لنا كلاماً في ترجمة لغات اهل هاتين المدينتين على جهة الاجمال و التمثيل لا تحتمله اكثر الافهام فلذا اقتصرنا على ذكر الروايات و انما قلنا على جهة الاجمال لان تفصيلها لا يعلمها كلها الا العالم من آل محمد صلى الله عليه و اله .

و قول المصنّف «باضعاف اضعاف هذا العالم» مراده به ان جميع الخلق من الانس و الجن و الملائكة و الحيوانات البرية و البحرية و الجن و النسناس و الشياطين و النباتات و المعادن و الجمادات كلها من نزل من الخزائن و مرّ على هذا العالم اكتسى منه حلة ينزل بها و من صعد منها و مرّ عليه القى فيه حلته و خلق الله على شكل هذا العالم عوالم مشابهة له بعدد كل واحد من سكان عالمنا مما له روح في قناديل و علّقها بهذا العالم فتكون اضعاف اضعافه مضاعفة و ما يعلم جنود ربك الا هو .

و قوله «و جميع ما يدركه الانسان و يشاهده بقوة خياله و حسّه الباطن

ليست حالة في جرم الدماغ» يريد به ان القوى الباطنة ليست من عالم الاجسام لتكون حالة في الاجسام كالماء في الكوز او كالماء في العود الاخضر واما هي من عالم الملكوت و اقول انها ليست من عالم الاجسام كما قال ولكنها تتعلق بلطائف الاجسام المادية لانها انما تظهر آثارها في انتزاع الصور الخيالية التي هي هيئات و اشعة من الصور المتصلة الحالة بالمواد على الصحيح بالنفس البخارية المتعلقة بمثل الدماغ و ليس ما في الخيال اصلاً للخارجية كما زعمه الصوفية بل عندهم ان ما في الخيال اصل للصور الخارجية و المواد المتقومة بها حتى قال بعضهم ما تتحرك نملة في المشرق او المغرب الا بقدرتي على ان القوة الحاسة الخيالية من اعالي الاجسام كما تصدق على المادية تصدق على المجردة عن المواد و يشير قوله عليه السلام في تأويل قوله تعالى افلا يرون اننا نأتي الارض ننقصها من اطرافها قال عليه السلام يعنى بموت العلماء و ما دل على ان النفس جسم .

وقوله «في تجويفه كما قلنا» اي ليست حالة كحلول الاجسام المادية بعضها في بعض و انما هي اشراق من نفس فلك الزهرة يتعلق بالنفس البخارية و هي تتعلق بالدماغ و سريانها في النفس البخارية بواسطة نور نفس فلك القمر الساري في جميع الالات بتوسط النفس البخارية قال الله سبحانه و جعل القمر فيهن نورا لان الحيوة الحيوانية التي هي اشراق من نفس فلك القمر سريان جميع القوى الادراكية بتوسطها فافهم سر قوله تعالى و جعل القمر فيهن نورا .

وقوله «و لا هي موجودة في اجرام الافلاك» فيه ان اصلها موجود في اجرام الافلاك و هي النفس المتخيلة الكلية في نفس فلك الزهرة اذ ليس فلك الزهرة و غيره من الافلاك كما توهمه كثير انها متحجرة صلبة كما نقل عن بليناس انها في صلابة الياقوت فان هذا غلط و من صعد منهم الى السموات و وجدها بصلابة الياقوت حتى يخبر بذلك و انما هي كما اخبر عنها خالقها العالم بما خلق في قوله تعالى ثم استوى الى السماء و هي دخان فاخبر بانه تعالى خاطبها و هي دخان و الخطاب بعد تمام الصنع و كون الخطاب كناية عن

التكوين خلاف الظاهر بمعنى انه بمعنى التكوين فى التأويل و على ظاهره فى التكليف و كلّ منهما مراد و الدليل القاطع المؤيد بقول الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يكون الا بما هنا، هو ان العلماء و الحكماء اتفقوا على ان الانسان هو العالم الصغير و انه فيه كل ما فى العالم الكبير فهو نموذج منه و آية عليه و شاهد لهم قوله تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحقّ و قوله تعالى و فى انفسكم افلاتبصرون و ما نسب الى على عليه السلام من قوله :

وانت الكتاب المبين الذى

بأخرفه يظهر المضمّر

أتحسب أنك جرم صغير

وفيك انظوى العالم الأكبر

فاذا ثبت انك نسخة العالم الاكبر ثبت ان فيك افلاكاً سبعة فلك حياتك كفلك القمر و فلك فكرك كفلك عطارد و فلك خيالك كفلك الزهرة و فلك وجودك الثانى كفلك الشمس و فلك وهمك كفلك المريخ و فلك علمك كفلك المشترى و فلك عقلك اى تعقلك كفلك زحل و فلك نفسك و صدرك اعنى خزانة علومك كفلك الثوابت و فلك قلبك اى عقلك كفلك الاطلس و جسدك كالعناصر الاربعة فهل فيك افلاك جزئية فى صلابة الياقوت ام تكون افلاكك دخاناً بخارياً فقد كشفت لك السر و اريتك الغيب شهادة فى نفسك فان فهمت و الا فخطابى مع غيرك فظهر لمن فهم ان السموات دخان بخارية و فيك كذلك فتلك القوى النفسانية الكلية تعلقت بافلاكها البخارية الدخانية تعلّق اشراق بتوسط نفس فلك القمر و كذلك القوى النفسانية الجزئية تعلّق بافلاكها الجزئية اعنى بطون الدماغ الثلاثة فانها خمسة و واحد باعتبار مقدّم كل بطن و مؤخره كما ذكروا خمسة و الواحد الذى هو بمنزلة اشراق نور نفس فلك القمر على الافلاك تتعلّق تلك القوى بتوسط اشراقه هو نور الحياة.

وقوله «ولا فى عالم منفصل عن النفس كما زعمه اتباع الاشراقيين» صحيح والآلزم كون تلك القوى نفوساً متعدّدة متباينة وليس هذا موجوداً فينا فهو باطل .

وقوله «بل هى قائمة بالنفس لا كقيام الحال بالمحلّ» صحيح سواء اريد بالحال العرض ام الجوهر .

وقوله «بل كقيام الفعل بالفاعل» يعنى قيام صدور ، وقوله كقيام الفعل بالفاعل بناء على ما ذهب اليه من ان المدرك هو النفس بلا توسط شىء وانما هذه المتوسطات مُعدّات لا دراكها وهذا ليس بصحيح بل الصحيح انها تدرك بهذه الوسائط والوسائط هى المدركة المترجمة واما النفس فتدرك ما ترجمته الوسائط لا انها تدرك بها قبل الترجمة كما توهمه اتباع الاشراقيين ولا انها تدرك امثال ما ادر كته الوسائط وان الوسائط غير مدركة بل معدّة كما توهمه المصنّف نعم تلك القوى قائمة بالنفس كقيام نور الشمس المشرق على الجدار بالشمس قيام صدور .

قال : وتلك الصورة الحاضرة فى عالم النفس قد تتفاوت فى الظهور والخفاء والشدة والضعف وكلما كانت النفس الخيالية اشدّ قوّة وا قوى جوهر او اكثر رجوعا الى ذاتها و اقل التفاتا الى شواغل هذا البدن واستعمال قواها المحركة كانت الصورة الممثلة عندها اتم ظهوراً وا قوى وجوداً وهذه الصور اذا قويت واشتدّت كانت لانسبة بينها وبين موجودات هذا العالم فى تأكيد الوجود والتحصيل وترتب الاثر وليست هى كما ظنّه الجمهور انها اشباح مثالية لا يترتب عليها اثار الوجود كما فى المقامات غالباً لان ذلك لسبب اشتغال النفس بالبدن عند النوم ايضا و تمام ظهور تلك الصورة وقوة وجودها انما يكون بعد الموت حتى ان التى يراها الانسان بعد الموت يكون هذه الصورة التى يراها فى هذا العالم كالا حلام بالنسبة اليها ولذلك قال امير المؤمنين عليه السلام الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا و حينئذ صار الغيب شهادة والعلم عينا وفيه سرّ المعاد وحشر الاجساد .

اقول: قوله «و تلك الصورة الحاضرة فى عالم النفس» يخالفه قوله قبل هذا بل وجودها فى عالم اخر الى اخره يعنى به عالم المثال والبرزخ وذلك تحت عالم النفس فان كل واحدٍ منهما عالم على حدةٍ وهنا جعله فى عالم النفس و كلامه الاول اصحّ من كلامه هذا وقد نصّ على الاول بانه ليس ما فيه مجرّداً عن الكونين و ذكرناه هناك فراجع وهنا جعله مجرّداً عن الكونين الكون الملكى و الكون البرزخى .

و قوله «قد تتفاوت فى الظهور والخفاء والشدة والضعف» ظاهر .

و قوله «و كلّما كانت النفس الخيالية اشدّ قوّة الى قوله و اقوى وجوداً» ظاهر لا اشكال فيه .

و قوله «و هذه الصور اذا قويت واشتدت كانت لا نسبة بينها وبين موجودات هذا العالم فى تأكد الوجود والتحصيل و ترتب الاثر» فاقول : المفهوم من كلامه أنّها قبل اشتدادها بينها وبين موجودات هذا العالم نسبة فى تأكد الوجود و بناء منطوق كلامه على ما قدّم من أنّها جواهر و ان الجواهر لها حركة تسير بها الى الله تعالى فى السلسلة الطولية و بناء مفهوم كلامه على أنّ النفوس اصلها جسمانية و تترقى فى معارج كمالاتها الى أنّ تكون هى العقل اذ ليس عقل غيرها عنده و فى المنطوق و المفهوم هفوات و اغلاط امّا أنّها جواهر ففيه انها من عالم المثال كما هو صريح كلامه و كل ما فى عالم المثال اشباحٌ و اظلّة و توهم جوهريتها ممّا روى و ممّا قيل انهم رجال و انهم يعبدون الله تعالى و بايدهم سيوف و اسلحة ينتظرون قيام القائم عليه السلام عجل الله فرجه غفلة فان كلّ شىء يعبد الله و كل ينصر القائم عليه السلام الجواهر و الاعراض اما سمعت قوله تعالى و ان من شىء الا يسبح بحمده ، و قوله عليه السلام فى الزيارة الجامعة الصغيرة يسبح الله باسمائه جميع خلقه و خطاب الحسين عليه السلام للحمى التى كانت فى عبدالله بن شداد حين عاده فلما دخل عليه السلام عليه طارت عنه الحمى فقال عبدالله رضىتُ بما او تيتم و الحمى تهربُ منكم فقال عليه السلام والله ما خلق الله شيئاً الا و امره بالطاعة لنا ثم قال عليه السلام يا

كَبَّاسَةً قَالَ فسمعنا الصوت ولم نر الشخص تقول لَبَّيْكَ فقال عليه السلام
 الم يَأْمُرُكَ امير المؤمنين الا تقربى الا عدوًّا او مذنبا ليكون كفارة له فما بال هذا
 رواه الاميرزا فى كتاب الرجال الكبير فانظر فان الحُمَّى من انصارهم وما يعلم
 جنود ربك الا هو واذا تأملت فى الحديث المتقدم عن امير المؤمنين عليه السلام
 فى اهل جابرسا و جابلقا انهم كلهم ذكور وهم برزخ يشعر بانهم اشباح
 بخلاف الملائكة والشياطين فى كونهم ذكورا وليسوا باشباح لانهم ليسوا
 برزخا والبرازخ منهم كذلك و مرادنا بالبرازخ ليست الجامعة بين الشيتين
 فانهم جواهر وانما المراد بها الواصلة بين العوالم المتباعدة كالأفعال والصفات
 فانها لا تكون الا اعراضاً وعالم البرزخ هذا ظل العالم الاخرى قد مررنا عليه
 فى النزول ونحن الآن سائرون الى الآخرة ونمرّ عليه فى الصعود .

وقوله «ولست هى كما ظنه الجمهور انها اشباح مثالية» اضطراب منه فان
 الصور الخيالية ليست جواهر خلافا للصوفية فانك اذا تخيلت زيدا لم تكن تلك
 الصورة زيدا ولا ذاتا قائمة بنفسها وانت لا تذكرها الا بان تلتفت الى زيد فينتزع
 خيالك منه صورة شبحه كما نطق به الاخبار فاذا ثبت انها امثلة و اشباح و اظلة
 لم تترتب عليها الاثار الوجودية وانما تترتب عليها الاثار من جهة مقبولاتها فانها
 كانت حاملة للجواهر الهائية المجردة فلما نزلت الى هذا العالم لحقتها
 الاعراض المادية منه و تلك الاشباح دالة على تلك الجواهر كما تدل صورتك
 الشبحية فى المرءة عليك فترتب اثار الوجود عليها فى الرؤيا وال المنام وفى
 اليقظة انما هو لدالاتها على تلك الجواهر الهائية كما اذا رأيت صورة زيد فى
 المرءة فان كل ما يترتب عليها فانما هو لدالاتها على زيد^١.

^١ أعلم ان مراد هذا العالم العظيم ان لزيد مثلاً نفس هو بها هو وهى الثابتة فى جميع الاحوال و لتلك النفس افعال و اشراقات و
 هى تعقلها و علمها و وهمها و خيالها و فكرها فهذه الافعال منها تعلقت بحيوتها و تعلقت حيوتها بروحها البخارى و به سرت فى
 البدن النباتى فاذا كسر البدن النباتى و تخلل و جمد الدم انقطع امداده البخار فتحلل البخار و خمد نار الحيوة المتعلقة به فبقى
 النفس و مشاعرها و ما كسبت من العلوم بواسطة المشاعر الظاهرة و الاعمال بواسطة البدن و القوة الحيوانية كشمس و نورها و
 قد كسرت مرءتها و ذلك النور هو شبح النفس و ظلها و صدورها و وحدانى و ظهوراً كان متعدد المراتب بواسطة مراتب

و قوله «لأن ذلك لسبب اشتغال النفس بالبدن عند النوم» لا يلزم مع هذا عدم حصول الآثار بل قد توجد الآثار أيضاً قبل الموت كما هو شأن الأقوياء و أصحاب المعاجز .

و قوله «و تمام ظهور تلك الصورة و قوّة وجودها انما يكون بعد الموت» يريد به أنّها جواهر و لكن المانع من ترتّب الآثار انما هو اشتغال النفس و ليس كذلك لأن الامثال للامور الحقّة الصالحة كلها الموجودة فى نفس فلك البروج و هى جواهر فى رتبها و اشباح لما فوقها و الامثال للامور الباطلة الطالحة كلها الموجودة فى الثرى^١ الذى تحت الطمطم الذى تحت جهنم التى تحت الريح

١ الحيوة والروح البخارى فذلك الشخص الظلى الوجدانى هو الرجل البرزخى مصور بصورة علمه وعمله وذلك الشخص دراك واجد لجميع ما اكتسبه بواسطة المشاعر الظاهرة يتوجه الى ايها شاء ومثل هذا الظل لكل رجل ولكل من العرش و الكرسي والافلاك واما الارض فهى وان لم يكن لها مقام ظلى كالأفلاك الا انه على حسبها لها مقام ظلى وهو ضعيف جداً لعدم التخلص ولذلك لا ينفصل البدن الاصلى عن العرض بسرعة فهى ممازجة مع هذه الارض جداً وفى الاناسى قد انفصلت فى الجملة ويحصل الانفصال التام يوم القيامة بعد النفختين ولذلك الرجل الظلى تجرد مع الاقتران بالماديات وهو يدرك ما تحصله قبل الماديات واما المثل الآتية فى الماديات فلا يدركها مقرونة بالمادة ولكن يدركها بمثلها الملقاة كما يدرك العين ما يقابلها فالخيال فى عالم الاظلة فكل ظل قابله يلقى شبحه فيه فيدركه واما الآن فلا يدرك الانسان ما لم يدركه عينه لعدم تخلص خياله عن الاعراض الا ترى انه قد يرى فى المنام حكاية غد كما هو فيقع كما يراه وذلك ان الادوات تدرك نظايرها فالرجل فى عالم البرزخ يدرك مثل هذا العالم المنفصلة و يفهم من يزوره و يزور اهاليه و يريهم و يزور قبره فى كل وقت مناسب وبذلك ورد الاخبار ولو تخلص خيال الآن لراى مثلاً من سائر العالم لم يقابل عينه لان العالم يطرح منه مثل لامة و تلك المثل فى عالم الاظلة مع الخيال فبراها ولذلك قال ان عالم البرزخ له صباح و مساء و سماء و ارض مثل هذا العالم والمدن فيها اربعة اثنتان عليينتان ومنصوبتان و اثنتان سجينتان منكوستان وذلك الشخص الظلى البرزخى ان كان سعيداً ينعم فى المثل الطيبة وان كان شقياً فيعذب فى المثل الخبيثة كمثل برهوت و حضر موت و عيون بقر و الجبال المشتعلة والسعيد فى مثال وادى السلام و جنة المغرب و جبل رضوى و سائر مثل النعيم فافهم فقد شرحت لك كثيراً من مرادته (مراداته ظ) اعلى الله مقامه . كريم .

١ فى دعاء الملك الصخرة الثور الحوت اليم الاكبر البردة العظمى نار جهنم الريح السموم النور الظلمة الهواء الثرى الحرفان من الكتاب المخزون و لا يعلم ما تحت الثرى الا الله و فيه هبطت الصخرة من جنة الفردوس الى تحت الارضين يقف عليها الملك

العقل - الجهل

الروح - الثرى

النفس - الطمطم

الطبع - جهنم

العقيم التي تحت البحر الذي تحت الحوت التي تحت الثور الذي تحت الصخرة التي هي كتاب الفجّار المقابلة لفلك البروج الذي هو كتاب الابرار فالامور الحقة في نفس فلك البروج وامثالها في فلك البروج وهو كتاب الابرار والامور الباطلة في الثرى وامثالها في سجّين وهي الصخرة التي هي كتاب الفجار فالخيال الحق ينتزع الصور في الغائب من كتاب الابرار وفي الشاهد مما امره به الشارع عليه السلام والخيال الباطل ينتزع الصور في الغائب من الصخرة سجّين كتاب الفجار وفي الشاهد مما نهاه عنه الشارع عليه السلام فتتّصفُ النفس بصفات افعالها^١ كما أشار تعالى اليه في قوله سيجزيهم وصفهم وقوله و لكم الويل مما تصفون والاثار المترتبة عليها انما يمنع النفس من اظهارها عدم كمال اتّصافها بها لغفلتها وتقصيراتها كمن يتعلّم صنعة ولم يتم له العلم بها فانه لا يقدر على اظهار آثارها وليست تلك القوى جواهر مستقلّة لتظهر آثارها اذا قويت و كملت وانما هي صفات فعلية للنفس فاذا قويت النفس في الاتّصاف اظهرت الاثار بأن تشرق من نور وجودها نوراً وتلبسه صورة واحدة من تلك الصور اذا شاءت فيخرج كذلك جوهرأ أو عرضاً كما شاءت باذن الله تعالى كما امر الهادي عليه السلام صورة السبع التي في مَسْنَدِ المتوكل ان يقوم سَبْعاً و يفترسَ الساحر الهندي لانه عليه السلام تصوّر ها سَبْعاً بان اعطاها مادّة من فاضل وجوده والبس ذلك الفاضل اعنى الشعاع تلك الصورة و اخرجه باذن الله سَبْعاً

١- المادة - الريح العقيم

المثال - البحر

العرش - الحوت

الكرسى - الثور

فلك البروج - الصخرة

فلك المنازل - الملك

^١ التي هي انتزاعاتها وتوجهاتها على طبق محبة الله او سخطه وذلك التوجه هو صفة النفس القائمة بها مادتها من جهة النفس و صورتها من ما توجهت اليه وهي جزاؤها يوم القيامة اذا بليت السراير و تلك الصفة تبرز يوم القيامة على هيئة الموصوف حرفا بحرف الا انها تسند عن الموصوف والموصوف يسند عن نفسه فافهم . كريم .

فلما افترسه امرها بالرجوع الى المسند و جذبت صفة ذاته شعاعها فقال المتوكل يا ابن الرضا لو رجعتك من الصورة يعنى الهندى فقال عليه السلام لو رجعت عصي السحرة و حبالهم من عصي موسى عليه السلام لرجع فليست الاثار^١ من الصفة و انما هي من الموصوف بمعنى ان الموصوف اذا تحقق في الاتصاف اظهر بفعله ما شاء من الاثار بان يظهر من اثر فعله ما شاء و يلبسه صورة من صور تلك الصفة و التحقق قد يكون في الدنيا و قد تحصل موانع للتحقق مثل اشتغال النفس بالبدن و باحوال الدنيا فيكون في الآخرة لتساوى الخلائق يوم القيمة في التحقق بصفات اعمالهم بنسبة قوا بلهم من الاعمال و الاقوال و الاحوال .

و قوله «حتى ان التي يراها الانسان بعد الموت تكون هذه الصورة التي يراها في هذا العالم كالحلام بالنسبة اليها» يعنى ان الصور الخيالية في الدنيا بالنسبة اليها في الآخرة كالصورة التي يراها الشخص في المنام بالنسبة اليها في اليقظة و التشبيه اما تبعاً للحديث او لظنه مغايرة المنام لما في الخيال و الحق ان الخيال يدرك الصور الشبعية في المنام في عالم المثال و في اليقظة لانه مرآة تنتزع الصور من الجواهر و من الصور و الالوان و الاعراض فتتصف به النفس لانه من باب الكيف و ظهور الاثار منها كما ذكرنا و قوله عليه السلام الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا، يعنى انهم انما يدركون الصور كالنائم و هم سائرون الى الاعيان فاذا ماتوا وصلوا اليها مثاله انك تسمع باصفهان و تصوورها من السماع فاذا اتيت البلد اصفهان عرفت ان هذه هي صاحبة تلك الصورة التي عندك و المطابقة و الاختلاف مما فهمت و لو كانت اصفهان بذاتها هي التي في خيالك لوجبت المطابقة لكل احد لان وجدان الشيء بنفسه لا يختلف و لا يختلف فيه .

^١ اعلم ان الاثار ليست من الصفة تكونا و لكن منها تمثلا فلو كانت الصورة التي كانت على مسند المتوكل على هيئة حية لكانت تلدغه لاتفترسه او تبلعه كعصى موسى فالأثر من المادة لكن تنصغ في بطن الصورة الاترى ان النور من وراء الزجاجات من الشمس لكن يظهر ذلك النور من الزجاج الصفرى اصفر و من الحمراء احمر و هكذا فلا تغفل عن مراده اعلى الله مقامه . كريم .

وقوله «و حينئذ صار الغيب شهادة و العلم عينا» لا يصح على مراده اذ مراده ان ذلك الذى فى الخيال هو بعينه ذات زيد الغائب فاذا حضر زيد حضر بتلك الذات المتخيّلة و هو غلط و انما الغيب الخيالى هو الوصف و الحاضر هو الموصوف .

و قوله «و فيه سر المعاد و حشر الاجساد» يشير به الى ان هذا الحاضر هو ذلك الخيال كما ان هذا المعاد هو ذلك الفانى و قد بيّنا لك بطلان هذا نعم هو دليله و آيته كما روى ما معناه ان نبيا من انبياء الله عليهم السلام انكر قومه المعاد و قالوا ان كنت صادقاً فارجع لنا اسلافنا الماضين فسأل الله تعالى ان يبين لهم فالقى الله سبحانه عليهم الرؤيا فى المنامات فكان احدهم يرى اباه و جدّه و امّه و امّها فاستدلّوا بذلك على البعث و لم تعد آبائهم و انما رأوا صورهم و اشباحهم و امنوا بما لم يقبله المصتّف .

قال : قاعدة نفسيّة النفس ليست اضافة عارضة لوجودها كما زعمه الجمهور من الحكماء من ان نسبتها الى البدن كنسبة المليك الى المدينة و الرّبان الى السفينة بل نفسيّة النفس انما هى نحو وجودها لا كحال المليك و الرّبان و غيرهما مما له ذات مخصوصة تعرضها اضافة الى غيره بعد وجود الذات اذ لا يتصوّر للنفس ما دام كونها نفساً وجود لم تكن هى بحسبه متعلّقة بالبدن مستعملة لقواه الا ان تتقلّب فى وجودها و تشتدّ فى تجوهرها حتّى تستقلّ بذاتها و تستغنى عن التعلّق بالبدن الطبيعى و ينقلب الى اهله مسروراً او يصلى ناراً ذات لهبٍ انّ فى هذا بلاغا لقوم عابدين .

اقول : اختلفوا فى النفس هل هى نفس بذاتها ام هى نفس لغيرها و يرجع الخلاف الى شيئين احدهما الى الوضع اى وضع لفظ نفس للذات المعيّنة او وضع لفظ نفس لغيب شىء آخر و ذلك الاخر ظاهره و ثانيهما الى استقلالها بذاتها فى الذات و الفعل او عدم استقلالها بدون ذلك الغير ذهب المصنف الى الاخيرين من الشيئين و هما انّ الوضع لا على الارتجال لهذا الجوهر المعروف فليست ذات اضافة فى اصل التسمية و فى الذات و انّ ليس لها وجودٌ مستقلّ

لم تكن هي من جهته متعلقة بالبدن مستعملةً له ولقُواه في سائر مداركها نعم
يؤل أمرها الى ان تلحق بالمفارقات الجزئية بعد ان تتقلب في اطوارها و
تتخلص مما تلوثت به من اوساخ البدن المادى وانت اذا تتبعست استعمالات
لفظة النفس وجدتها مستعملة في المعنيين الاستقلالى والاضافى والذى اعرفه
ان ما ذكره المصنف من اول الاولين اعنى الوضع لذات معينة من غير ملاحظة
اضافة صحيح وان استعمالها في ذات تعرض لها الاضافة انما هو لملاحظة
الاشتقاق الذى افاده قصد الواضع من المناسبة بين اللفظ والمعنى فلاجل
ملاحظة المناسبة قيل نفس هذا البدن مثل ملك المدينة وربان السفينة وان ما
ذكره من اول الاحتمالين الاخيرين من ان ليس لها وجود مستقل لم تكن هي من
جهته متعلقة بالبدن الخ، فان المراد بهذا الوجود ليس نفس مادتها كما ذكرنا
سابقاً مكرراً عندنا من ان مادتها في اصل كونها مجردة عن المواد العنصرية
الزمانية بخلاف ما ذهب اليه المصنف من ان اصلها من الطبيعة العنصرية الا انها
تتقلب في مراتب اطوارها حتى تكون عقلاً بل مادتها الاصلية نورية ولكنها
ذات ابعاد نفسانية ملكوتية والافعال تتبع هيئات الاشياء لا موادها فلذا كانت
مقارنة في افعالها فلا تنفك عن التعلق بالابدان ابدلاً لانها جسم ولا تكون بنفسها
عقلاً لانها اذا كملت كانت تعى عن العقل وتدل عليه واليه تشير فهى ابنته و
مطيته الحاملة لثقله الى بلد يجتنى من شجرها المعانى ولم يكن بدونها بالغائها
الا بشق نفسه فثانى الاحتمالين الاخيرين على هذا صحيح.

وقوله «و تستغنى عن التعلق بالبدن الطبيعى» ليس بصحيح لانها اذا كان
اصلها من البدن الطبيعى العنصرى كيف تستغنى عن التعلق به بل ينبغى على
قوله ان يكون تعلقها بالبدن الطبيعى اذا كملت اقوى لان الشئ اذا كمل اشتد
ارتباطه باصله وقوى رجوعه اليه واما نحن فنقول كما قدمنا انها هبطت الى
البدن من المحل الارتفاع وهو عالم الملكوت وكانت غيباً في النفس النباتية التى
في النطفة لخراب مسكنها بعد التكليف الاول وتبقى كامنة في النباتية والنباتية
تبنى لها مسكنها وهى مجتمعة قد وضعت رأسها بين ركبتيها ونامت فاذا تم بناء

بيتها رفعت رأسها و تربعت على الطباع الاربع و اخذت شيئاً فشيئاً تقتنصُ اطيّار الافكار فاذا علّمها العقل مما علّمه الله حلّ صيدها له لانها اذا تعلّمت و ارسلها صعدت الى ما فوق السموات و اتت له بالصيد الحلال المذكى و ان لم يعلمها او لم تتعلّم سقط ريشها و بازاء هذه النفس الصالحة نفس امّارة و هى الكلب من اهل الكهف و لها سبع مراتب :

الاولى امّارة مغايرة لتلك الصالحة و هى كلب الهراش .

الثانية الملهمة او اللوامة على الخلاف .

الثالثة هى اللوامة او الملهمة على الخلاف .

الرابعة هى المطمئنة و هى حين تعلّمت ممّا علّمها العقل مما علّمه الله فاذا ارسلها طارت صاعدة الى ما فوق السموات و اصطادت له الصيد الحلال المذكى .

و فى المرتبة الثالثة و الثانية تصطاد مرة من السموات صيداً حلالاً مذكياً و مرّة تصطاد من الارضين حراماً او ميتاً و فى الاولى تصطاد بغير ارسالٍ من تحت الارضين السبع حراماً او ميتاً لا غير .
و المرتبة الخامسة تكون راضيةً .

و السادسة تكون مرضيةً . و السابعة تكون كاملة .

و فى هذه المراتب الاربع الاخيرة تتّحد بالنفس الصالحة التى نحن بصددِها و ليس هنا مكان هذا الكلام فيه و انما ذكرت هذا استطراداً تنبيهاً على انّ هذه النفس ليست هى الامّارة و لا شيئاً من مراتبها الثلاث الاولى و اما الاربع الاخيرة فتتحد معها اتّحاد مجاورةٍ و تعارفٍ و مصافاةٍ و لهذا تكون فى المراتب الاربع اخت العقل و مطيته و التى نحن بصددِها ابنته^١ و تكون مطية له كما مرّ و الحاصل ان هذه النفس ليس اصلها من البدن الطبيعى بل اصلها من الملكوت

^١ بين اعلى الله مقامه ان النفس التى هى ظل العقل ابنته و جزوه لان مادتها من تأييدات العقل و صورتها من الصور الامتالية
فهى نفس شرعية و مثال من العقل و لها محل و هى النفس السفلية و هى اخت العقل لانها تنزله و جهته من نفسه كما ان المرأة نفس الرجل و الاخت نفس الاخ و لذا يكون للاخ ولاية على الاخت كما فى حديث . كريم .

كما قال على عليه السلام اصلها العقل منه بدئت وعنه وعت واليه دلّت و اشارت هـ، فهي بنته واذا كملت عادت اليه اى الى رتبة بدئها من تنزله لانها لم تُبدأ منه عقلاً لتعود اليه عقلاً وانما بدئت منه نفساً فتعود كما بدئت و لا تستغنى عن التعلق بالبدن ابداً لما بينهما لذاتهما من المناسبة والمشابهة من الابعاد المقدارية.

وقوله «و ينقلب الى اهله مسروراً او يصلى نارا ذات لهب» يريد به الاشارة الى انّها اذا اشتدت فى تجوهرها لحقّت بالمراتب العلية فكانت عقلاً وان بقيت فى انيتها انحطت من اوج الملكوت الى حضيض الناسوت واقول انها اذا تزكّت شابته مبدءها من النفس الكلية واللّوح المحفوظ وان ركبّت مناهى الله انحطت الى سجين وشابته ما فى الثرى قال امير المؤمنين عليه السلام وخلق الانسان ذا نفسٍ ناطقةٍ ان زكّيتها بالعلم والعمل فقد شابته وائل جواهرٍ عليها فاذا اعتدل مزاجها وفارقت الازداد فقد شارك بها السبع السّداد هـ، وقال تعالى كلا ان كتاب الفجر لفى سجين وما ادراك ما سجين كتاب مرقوم ويل يومئذ للمكذّبين فانها اذا تزكّت رجعت الى اهلها وهى مبادئها من اللّوح المحفوظ فانقلبت صعوّدها بعلمها وعملها الى رتبة علّتها من النفس الكلية و اذا ركبّت مناهى الله خرّت من السماء فتخطفها الطير اى الشياطين او تهوى بها الريح اى هواها وشهواتها فى مكانٍ سحيق اى فى سجين انّ فى ذلك لاية للمؤمنين.

قال: قاعدة للنفس الادمية كينونة^١ سابقة على البدن من غير لزوم التناسخ ولا استيجاب قدم النفس كما اشتهر عن افلاطون ولا تعدّد افراد نوع واحد وامتيازها من غير مادة واستعداد ولا صيرورة النفس منقسمة بعد وحدتها كالمقادير المتصلة ولا تعطيلها قبل الابدان بل كما بيّنا دليله و اوضحنا سبيله فى

^١ كان الشيخ اعلى الله مقامه عفى عن المصنف قوله لنفس الادمية كينونة سابقة على البدن مع انه قال سابقا بان النفس جسمانى الحدوث وهى تترقى من كونها نقطة ثم علقه وهكذا الى ان تصير نفساً مفارقة فاذا كانت مبدؤها من البدن فكيف يكون كينونها سابقة على البدن بل هى حاصلة من البدن متأخرة عنه فتدبر . كريم .

حواشى حكمة الاشراق بما لا مزيد عليه و اليه الاشارة فى قوله تعالى و اذ اخذ ربك من بنى ادم من ظهورهم ذريتهم و اشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى ، و قوله صلى الله عليه و اله الارواح جنود مجتدة الحديث ، و عن ابى عبد الله عليه السلام ان الله خلقنا من نور عظمته ثم صوّر خلقنا من طينة مكنونة تحت العرش فاسكن ذلك النور فيه فكتنا نحن بشراً نُورانيين و خلق ارواح شيعتنا من طينتنا و روى محمد بن بابويه قدس سرّه فى كتاب التوحيد مسنداً عن ابى عبد الله عليه السلام انه قال ان الله عز و جل خلق المؤمنين من طينة الجنان و اجرى فيهم من روحه و عن ابى جعفر عليه السلام مثله و هو ان الله خلق المؤمنين من طين الجنان و اجرى صورهم من ريع الجنان و عن ابى عبد الله عليه السلام المؤمن اخو المؤمن لان ارواحهم من روح الله عز و جل و ان المؤمن اشدّ اتصالاً بروح الله من اتصال الشمس بالشعاع و الروايات فى هذا الباب من طريق اصحابنا لاتحصى كثرة حتى ان كينونة الارواح قبل الاجساد كأنّها كانت من ضروريات مذهب الامامية رضوان الله عليهم .

اقول : قوله «للفس كينونة» اى حصول و كون سابق على البدن يعنى كينونة سابقة على البدن و المفهوم من كلامه ان ذلك سبق زمان لان التقدم بهذا النمط تقدّم زمانى و هو ينافى قوله انها من الملكوت و معلوم عند جميع العلماء و الحكماء ان الملكوت ليس من عالم الملك و ان عالم الملك هو الذى فى الزمان و ان عالم الملكوت سابق على الزمان فلا يكون سبقه زمانياً بل دهرياً و لكنه فى سائر كتبه يذهب الى ان الزمان لا يتقدّم عليه الا البارئ سبحانه و الذى يظهر لى انه لا يتصوّر الدهر و لا كيفية سبقه كما هو شأن الجمهور حتى ان منهم من يقول ان المجردات سابقة على الماديات سبقاً دهرياً و لا يتصوّر الا السبق الزمانى و انا امثل لك بالتقدم الدهرى لعلك تتصوّره و لو بعد حين فاقول ان المحققين من اهل العلم و المعرفة ذهبوا الى ان الاجسام قبل الارواح فى الزمان

والارواح قبل الاجسام فى الدهر^١ و بيانه يتوقف على ذكر مسئلة ذكرها الرضا عليه السلام وهى انه قال ان الله خلق الحروف الى ان قال عليه السلام والحروف لاتدل على غير انفسها قال المأمون كيف لاتدل على غير انفسها قال الرضا عليه السلام لان الله تعالى لم يجمع لها منها شيئاً غير معنى ابدأ فاذا ألف منها اربعة او خمسة او ستة او اكثر من ذلك او اقل لم يؤلفها لغير معنى ولم يكن الا لمعنى محدث لم يكن قبل ذلك شيئاً الحديث ، فاخبر عليه السلام بان المعنى لم يكن قبل تأليف الحروف شيئاً فافهم هذا وتفهم به مثالى وهو اتى اذا قلت لك قام زيد وانت لم تعلم بقيامه الا من اخبارى لم يحصل لك هذا المعنى الا بعد اخبارى واخبارى لفظ سمعته انت بأذنك لانه من عالم الزمان سمعته الآن وفهمت معناه الذى ما حصل لك الا بعد اخبارى ايتاك بعقلك وعقلك خلق فى الدهر ومكانه المجرّد قبل الزمان وقبل الاجسام باربعة آلاف سنة وعقلك الآن هو هناك فقد فهمت معنى قولى بعقلك فى رتبة عقلك ووقته قبل خلق السموات باربعة آلاف سنة فافهم كيف سمعت كلامى فى الزمان قبل معناه وفهمت معناه قبل كلامى باربعة آلاف سنة فتصوّر سبق الدهر لان الدهر ظرف العقول والمعانى والارواح والرقائق والنفوس والصور الجوهرية والاجسام الجسمانيات فى الزمان وقد لوح قول على عليه السلام الى هذا حين قال الروح فى الجسد كالمعنى فى اللفظ بقينا فى فائدة وهى ان ما بالفعل على مذهبتنا تبعاً لمذهب ائمتنا عليهم السلام سابق فى الكون على ما بالقوة لان اول فائضى من المبدء الفياض وهو فعله عز وجل اقوى من الفائضى الذى بعده واشرف و

^١ اعلم انك اذا اعتبرت وقتا يحوى النفس والجسد فقل انهما يوجدان معاً فى ان واحد من انات ذلك الوقت وان لم تعتبر ذلك الوقت فالنفس اقرب من المبدء والجسد ابعد فهى اعلى منه وبهذا المعنى اسبق ولما كان بينه وبينها اربع مراتب عبر عن كل رتبة بالف سنة فقل ان الارواح خلقت قبل الاجساد باربعة آلاف عام فاذا لم يلد لك ولد ليس نفس له فى عالم الدهر فاذا ولد خلق الله له نفساً حين خلق وولد فى عالم النفوس مقدمة على جسده باربعة آلاف عام وكذلك اذا كفر هنا كفر هناك وان سعد هنا سعد هناك وان جهل هنا جهل هناك وان علم هنا علم هناك وما هناك ابدأ مقدّم رتبة وبذلك عرف سبق عالم الذر وتأخر عالم الآخرة عن الدنيا ومن مات فقد قامت قيامته وكيفية اخراج الرب الذريته (الذرية ظ) من صلب الاباء واخذ الميثاق عليهم وقيام الدعاة وقول الست بربكم بالجملة ان فى ذلك لايات للمتوسمين فتدبر . كريم .

هكذا كل سابق اقوى من لاحقه و اشرف و لاريب ان ما بالفعل اقوى ممّا بالقوة و اشرف فيكون ما بالفعل سابقا على ما بالقوة بالذات كالحبة الحنطة فانها سابقة على السنبلة الخضراء و العود الاخضر ثم تغيب فى العود الاخضر ثم تكون السنبلة ثم تعود الحبة و تظهر من غيبها مع امثالها متكررة بتكثّر قوابلها لان اصلها و هي الحبة واحدة و تكثرت المواد منها بحسب تكثر القوابل كتكثّر الصور فى المرايا المتعددة من صورة الوجه الواحدة و اختلافها لاختلاف قوابلها اعنى المرايا المختلفة كذلك الحبة و النفس فسبق النفس على البدن سبق دهرى لان وقتها قبل البدن هو عين وقتها بعد البدن .

و قوله «من غير لزوم التناسخ» ردّ على من توهم انها اذا كانت موجودة قبل الابدان ثم انتقلت الى البدن لزم التناسخ المجمع على ان القول به كفر و التناسخ انتقال الارواح بعد مفارقة ابدانها الى ابدان غيرها و افرق اهل هذا القول على اربعة مذاهب النسوخية و المسوخية و الفسوخية و الرسوخية فالنسوخية بالنون جوّزوا تناسخ الارواح من الادمى الى الادمى و من هؤلاء من اوجب التناسخ للنفوس الشقيّة وحدها حتى تكمل بالترداد من بدن الى بدن فتتخلص من الجسد الكثيف و تلحق بعالمها و المسوخية بالميم جوّزوا انتقالها من الادمى الى البهائم و السباع و الطير و منهم من جوّز ان السعيدة ترجع الى حيوان شريف كالفرس و الشقيّة ترجع الى حيوان خسيس كالكلب و الخنزير و منهم من زعم انها ترجع الى حيوان يشاكلها بالطبع و بالعمل حتى ان روح القصار ترجع الى حيوان الماء و روح الصياد الى جوارح الطير و الفسوخية بالفاء اوجبوا انتقالها الى جميع دواب الارض من الحيات و العقارب و الديدان و سائر الحشرات و ربما يستشهدون على ذلك من كتاب الله بقوله تعالى و ما من دابة فى الارض و لا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم و قوله حتى يلج الجمل فى سم الخياط زعموا انه تدخل روح جمل فى دودة كانت فى الصغر تدخل فى سم الخياط الابرّة اى فى ثقبها فتدخل الكافر الجنّة و ربّما استشهد لهم بما روى عن الصادق عليه السلام ما معناه انه سئل عن الخنفس و الحية و

العقرب فقال عليه السلام ان الله تعالى يقول اولم يهدي لهم كم اهلكنا من قبلهم من القرون يمشون فى مساكنهم ان فى ذلك لآيات افلا يسمعون اخرجوا من النار فقال الله لهم كونوا نشيناً هـ، والرسوخية بالراء جَوَزُوا انتقالها الى نوع الشجر والنبات و منهم من يُعَدُّ لذلك بعض الاشجار كالغرس فى الغرب و غيرها و كلُّها خباط و ظلمات بعضها فوق بعض انَّ اللييب بمثلها لا يخدع و قد صدق مَنْ قال الناس كلهم اكياس فاذا جاؤا الى الاديان افتضح الاكثرون كذا فى سراج العقول مع اختلاف قليل و اصحاب التناسخ يقال لهم الخُرْمِيَّة بضم الخاء المعجمة و على ما ذهب اليه من تقدّم كينونة النفوس قبل الابدان توهم بعض بانه يلزم منه التناسخ و ليس بصحيح لان التناسخ انما يلزم لو قلنا بانها تنتقل الى ابدانٍ غريبة منها و اما اذا قلنا بانَّ البدن ظهورها و تنزُّلها فلا يلزم ذلك على انَّ الذين حكموا بكفرهم لانكارهم المعاد لا بقولهم بانتقالها من اجساد الى اجساد.

وقوله «ولا استيجاب قدم النفس كما اشتهر عن افلاطون» يعنى انَّ كونها سابقة على البدن لا يوجب قدمها اذ على قوله من انها زمانية يكون زمانها سابقاً على زمان البدن و لا محذور فيه و الزمان كل ما فيه حادث و على قول غيره بتقدّمها على الزمان كما هو الحق لا يلزم قدمها لانها محدثة بتوسّط العقل و المسبوق بالغير لا يكون قديماً و نقل عن افلاطون انه قال انَّ النفوس كانت فى عالم الذكر مغتبطة مبتهجةً بعالمها و ما فيه من الرّوح و البهجة و السرور فاهبطت الى هذا العالم حتى تدرك الجزئيات و تستفيد ما ليس لها بذاتها بواسطة القوى الحسّية فسقطت رياشها قبل الهبوط و اهبطت حتى يستوى ريشها و تطير الى عالمها باجنحةٍ مستفادَةٍ من هذا العالم انتهى، و اراد بعالم الذكر العلم و يحتمل بعيداً انه اراد بعالم الذكر اللوح المحفوظ فان اراد الاحتمال الثانى فقد اصاب الحقّ و ان اراد بالعلم على الاحتمال الاول العلم الحادث فقد اصاب الحقّ الا انا قد قرّرنا انَّ العِلْم الحادث على قسمين علم امكانى راجع الوجود و هو عين معلومه و علم كونى و هو ايضا عندنا عين

معلومه وهما علمان اشراقيان حضوريان حصوليان لان المعلوم فى رتبة حصوله ووقته حاضر عند العالم بما هو به هو وهذا معنى لا يذهب اليه المصنف ولا افلاطون وان اراد بالذكر العلم الذى هو الذات كما يذهبون اليه من الاعيان الثابتة بمعنى انها لا موجودة ولا معدومة بل ثابتة فقد اخطأ الحق اذ الذات ليس فيها شىء غيرها لا فى الذهن ولا فى الخارج ولا فى نفس الامر وانما اسقط الله رياسها لانه نقل انه تعالى لما خلقها قال لها من انا فقالت فمن انا فاركسها فى بحر الرجوع الباطن حتى وصلت الى نشأتها وخلصت عن رذائل دعوى الاثية فقال لها من انا قالت انت الله الواحد القهار فلماذا قال اقتلوا انفسكم فانها لاتنال مقاماتها الا بالقتل هـ، ومعنى سقوط ريشها انها كانت فى حال تجرّدها تتصرّف فيما لها كيف شاءت بلا تكلف فلكرامة ان تدعى الربوبية اهبطت الى هذا البدن وحبست فى هذا السجن الضيق بعد مكانها الواسع الفسيح فاذا استفادت ما ليس لها الى ما لها حدثت لها اجنحة ملكية وريش ملكوتى فطارَتْ فى العالم الملكوتى بالطول وفى العالم الملكى بالعرض والى هذا المعنى اشار ابن سينا فى انبيائه التى فى الروح فى قوله :

ان كان اهبطها الاله لحكمة

طويّت عن الفطن الليب الازوع

فهبوطها لاشكّ ضربة لازب

لتكون سامعة بما لم يُسمع

وتكون عالمة بكلّ خفية

فى العالمين فخرُها لم يُرَقّع

وقوله «ولا تعدّد افراد نوع واحدٍ وامتيازها من غير مادة واستعدادٍ» يريد به ان النفس مجرّدة فلو كانت سابقة على البدن مع تساوى ما فى الابدان فى الحقيقة ولا يصحّ تعدّدها لان التعدّد فى متحد الحقيقة انما يكون بالميّزات و

حصولها في البسائط يلزم منها التركيب المنافي للتجرد لكانت تلك الحقيقة نوعاً لتلك الافراد المتعددة ولزم تعدد افرادها والتعدد يمتنع في الشيء الذي لا مادة له ولا استعداد لزيادة او نقصان كما هو شأن المجردات وعدم التعدد منافٍ للواقع فاجاب بان تقدمها على الاجسام والابدان لا يلزم منه ذلك المحذور وهو كما قال اما عنده فلائها مادية الاصل كما تقدم ولكنها تتقلب في اطوارها حتى تلحق بمراتب العقول فتكون عقلا وتقلبها في اطوارها هو تقلبها في الابدان المادية وعودها عقولا مجردة طار (طارئ ظ) على اصلها وقد بينا بطلان هذه المعاني التي عنها سابقاً واما عندنا فلا يريد بالمجرد عن مطلق المادة الا الواجب الحق عز وجل وكل ما سوى الذات القديم تعالى فهو ليس بمجرد عن مطلق المادة بل ما هو غير الذات البحت تعالى فهو محدث وكل محدث فانما خلق من مادة وصورة محدثين مخترعين لا من شيء نعم المادة لا تنحصر في العناصر بل تكون مادة عنصرية للحوادث التي في الارض وما عليها وما تحتها ومادة طبيعية للافلاك والكواكب وملائكتها ومادة برزخية لهورقليا وجابلقا وجابرسا ومن فيها ومادة جوهرية للنفوس ومادة نورانية للعقول ومادة سرية لعالم الامر ومادة عرضية للاعراض والصفات فمادة كل شيء بحسبه وكذلك المميزات فانها في كل رتبة من مراتب الممكنات الراجحة والمتساوية من نوع هيئات تلك الرتبة فالنفس مجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية لا انها مجردة عن مطلق المادة ومميزاتها من نوع هيئاتها فتكون سابقة على الاجسام ولا يلزم تعدد افراد نوع واحد من غير مادة واستعداد بل تعدد افراد نوعها لوجود المادة الجوهرية والاستعداد والمميزات الجوهرانية ولا نقول انها نشأت من المواضع الطبيعية بل كما قال ابن سينا في ابياته:

هبطت اليك من المحل الارفع

ورقاء ذات تعزّز وتمنّع

وقوله ولا صيرورة النفس منقسمةً بعد وحدتها كالمقادير المتصلة يريد به انه لا يلزم من سبقها على الابدان مع وحدتها فى نفسها قبل خلق الابدان و تعددِها كونها منقسمةً بعد تعلقها بالابدان المتعددة كانقسام المقادير المتصلة كالاجسام فيكون كل بدنٍ تعلق به جزءٌ غير الجزء الذى تعلق بالبدن الاخر و هو كما قال بل انقسامها انقسام النوع الى افراده الجزئية كما سمعت وقوله «بل كما يثبت دليله، الخ» نقول عليه بل كما يثبت دليله وقوله «واليه الاشارة فى قوله تعالى و اذا اخذ ربك من بنى ادم من ظهورهم ذريتهم، الى اخر الاية» يريد به ان كون النفس لها كينونة قبل الابدان يشير اليه قوله تعالى فان قوله واشهدهم على انفسهم دليل على اعترافهم جميعاً قبل انكارهم فى هذه الدنيا بقرينة قوله شهدنا ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين او تقولوا الاية، و بقرينة قوله تعالى فى الاخبار عن حال المنكرين فى هذه الدار فما كانوا يؤمنوا بما كذبوا به من قبل، و هنا فائدة احب ان نتطلع عليها على جهة الاختصار والاشارة اعلم ان الواقعة التى اقام عليها عباده تعالى لتكليفهم بما فيه نجاتهم فى عالم الذر حين كلّف الارواح كان ذلك فى موضعين الموضع الاول جمعهم عند الركن العراقى^١ من الكعبة المشرفة والخلائق حصص مواد متميزة (بالتمايز الكونى، كريم) غير مصورة (بالصور الشرعية، كريم) وجعل فيهم التمييز والاختيار متساوين فى جهة التكليف (لا من كل جهة والا لما كان تمايز، كريم) فيهما كما قال تعالى كان الناس امة واحدة ليجرى التكليف على الاختيار ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ثم كشف لهم عن عليين كتاب الابرار (اي صور الطاعات، كريم) من نفس فلك البروج وقال لهم يا عبادى هذه صور طاعتى من اجابنى و اطاعنى البسّته صورة اجابته منها ثم كشف لهم عن سجين كتاب الفجار من نفس الصخرة التى تحت الارضين السبع وقال لهم يا عبادى هذه صور معصيتى من لم يجبنى وعصانى البسّته صورة معصيته منها و ما انا

^١ الركن العراقى هو الركن الشرقى البارد الرطب والمراد منه عالم المواد الهوائية . كريم .

بظلام للعبيد ثم قال لهم الستُ بربكم ومحمدٌ نبيكم قالوا بلى باجمُعهم إلا ان اجابتهم مختلفة في مقاصدهم فالمؤمنون قالوا بلى بالسنتهم وقلوبهم فخلقهم بصور الاسلام ظاهرا وباطنا والمنافقون والكفار قالوا بلى عند قوله الستُ بربكم (الست بربكم كوني لاجابة الكل ، كريم) بالسنتهم وعند قوله ومحمد نبيكم (هذا شرعى لوجود الاختلاف ، كريم) قالوا بلى متوقفين منتظرين يعنى بمعنى سكتوا فخلقهم بصور الاسلام ظاهراً ولم يخلق بواطنهم (فله فيهم المشية الى ان يكلفهم يوم القيامة بنار الفلق ، كريم) لانهم لم يقولوا بلى بقلوبهم وانما قالوا بلى على جهة الوقف فوقف تعالى كما وقفوا واليه الاشارة بقوله فى التأويل وانتظروا انا منتظرون ، ثم جمعهم اى فى عالم الذرّ (هذا الموقف مؤخر ظهوراً مقدماً وجوداً ، كريم) مرة ثانية فى الموضع الثانى فى غدير خمّ (لاخذ ميثاق الولاية ، يم) من الذرّ الاول فقال لهم الستُ بربكم ومحمد نبيكم و على وليكم وامامكم والائمة من ولده ائمتكم فقال المؤمنون بلى بالسنتهم و قلوبهم فخلقهم الله بصورة اجابتهم صورة الايمان ظاهراً وباطناً وقالوا المنافقون والكفار بلى بالسنتهم مستهزئين منكبين جاحدين فانزل الله على نبيه صلى الله عليه واله الله يستهزئ بهم وانزل و جحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلماً و علوا فتمت كلمته وبلغت حجته وماربك بظلام للعبيد ، وكثير من علمائنا كالعلامة والسيد المرتضى وغيرهما انكروا عالم الذر وقالوا انّ التكليف المذكور فى الاية انما هو التكليف فى هذه الدنيا بدليل قوله واذ اخذ ربك من بنى ادم ولم يقل من ادم وقال من ظهورهم ذريتهم ولم يقل من ظهره ذريته وايضا قالوا من المستبعد ان يكلف ما هو كالذرّ والحق ان التكليف فى الاية سابق على هذه الدنيا سبقاً دهرىً وان كانت هذه الدنيا سابقاً زمانياً و اما قوله تعالى من بنى ادم من ظهورهم ذريتهم فانّ للارواح والنفوس توالداً كتوالد الأبدان فاخذ تعالى كل نسمة من صلب ابيه و نثرهم بين يديه كما تأخذ

^١ هذا الجمع فى عالم الظلال بعد عالم الهيا . كريم .

بخيالك الف رجل كل واحد من صلب ابيه واباه من صلب ابيه وهكذا الا اناك لا تقدر على ابراز ما فى خيالك فى الخارج وهو اخذهم هكذا بفعله واقامهم فى الخارج و كلّفهم ثم رجعهم فى اصلاب آبائهم الا عيسى المسيح عليه السلام فانه مسح على ظهر ادم عليه السلام واخرج منه المسيح ولما كلفه لم يردّه فى صلب ادم عليه السلام بل بقى على حكم المسح الاول فلذا سمى المسيح كما روى عنهم عليهم السلام واما استبعاد تكليف ما هو كالذرّ فغلط لوجهين الاول ان الذرّ وما هو اصغر منه دلّ الكتاب والسنة على انه مكلف كقوله تعالى وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما قرطنا فى الكتاب من شىء ثم الى ربّهم يحشرون فقد دلّ الكتاب على ان كل ذى روح فى الارض مكلف وانه يحشر ويحاسب باعماله وكذا قوله وان من شىء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم والتسبيح فرع التكليف واما السنة فمشحونة من ذلك الثانى ان المراد بقوله كالذرّ هو الكناية عن صغرهم بالنسبة الى فسحة عالم التكليف ومثاله انك ترى الرجل والجمل الذى تحت الجبل كالذرة و الجبل اذا نسبته الى كرة الارض كان كالذرة واصغر والارض على ما ذكره بعض علماء الهيئة قدر جزء من خمسة عشر جزءاً من السها النجم الذى عند الوسطى من الثلاث من بنات نعش والسها اخفى من اكثر النجوم فهو كالذرة فكون المكلفين كالذرّ لعظم ذلك المكان وسعته والا فهم على هيئتهم فى الدنيا واشدّ تمييزاً منهم فى الدنيا.

وقوله صلى الله عليه واله الارواح جنود مجتدة، الحديث لا دلالة فيه على تقدّمه على الابدان واما المراد انها بنسبة بعضها الى بعض عالم متجانس ومتناويع كما ان الابدان كذلك وقد ذكرنا فى الفوائد وشرحها كيفية تعارف الارواح وتناكرها وتخالفها وتماثلها نعم فيه تلويح الى التقدّم الا انه لا يقطع حجة الخصم.

وقوله «وعن ابي عبد الله عليه السلام ان الله خلقنا من نور عظمته ثم صوّر خلقنا من طينة مكنونة تحت العرش فاسكن ذلك النور فيه فكنا نحن بشراً

نُورَانِيَّينَ وخلق ارواح شيعتنا من طينتنا هـ» فاعلم ان بيان هذا ليس على ظاهر لفظه والاستدلال على البيان جلّه من الاحاديث المتكثرة المتفرقة ولا يمتنعنا من الايراد الا طول الكلام ولكن اشير لك الى معنى من معانيه مُجَرِّداً عن الأدلّة فقوله عليه السلام من نور عظمته المراد بالنور هنا هو الماء وهو الوجود وهو مادّتهم عليهم السلام وليس المراد به الشعاع اذا اريد بالعظمة المفعولية اعنى الحقيقة المحمدية صلى الله عليه واله لانهم منه كالضوء من الضوء لا كالنور من الضوء وان اريد بالعظمة الفعلية احتمل كون المراد بالنور الشعاع بمعنى متعلّق الفعل فان الحدث اعنى الضرب بسكون الراء ناش من فعل زيد اعنى ضرب بفتح الراء لان الحدث تأكيد الفعل مثل ضَرَبْتُ ضَرْباً ولا يصح ان يراد من العظمة الازليّة لان الازل لا يخرج منه شيء ولا يدخله شيء ولا يخلق منه شيء وقوله عليه السلام ثم صَوَّرَ خلقنا اى صورتنا اعنى هيكل التوحيد الذى حدوده غايات الخيرات والطاعات من المعارف والعلوم والاعمال والحدود هى الطينة اعنى الصورة وهى صورة القابليّة وكانت تلك الهيئات الشريفة مكنونة تحت العرش الفعلى او المفعولى فان اريد بالعرش الفعلى كان المعنى انه تعالى صَوَّرَ صُورَنَا على هيئة فعله ومشيته و ارادته كما يصوّر الكاتب الكتابة على هيئة حركة يده وان اريد به المفعولى كان المعنى انه تعالى صَوَّرَ صورنا على هيئة صورة نبيه محمد صلى الله عليه واله وهو سرّ التحيّة فاسكن ذلك النور فيه يعنى اسكن تلك المادة فى تلك الصورة بمعنى انه البس تلك المادة التى هى النور تلك الصورة التى هى الطينة لانّ الطينة التى هى منشأ الحسن والقبح هى الصورة كما مثّلنا فى السرير الطيب والصنم الخبيث كلاهما من الخشب فكنا نحن بشراً نُورَانِيَّينَ البشر عبارة عن الخلق العنصرى الجسمى فان جعلنا الفاء فى فكنا للتفريع لم يكن فى ظاهر الحديث دلالة على المدعى لكون الظاهر ان المراد بالنور المادة الطبيعية الجسمانية والطينة الصورة الانسانية البشرية لقريته قوله فكنا نحن بشراً فانه مقتضى التفريع ولقريته قوله وخلق ارواح شيعتنا من طينتنا فقد نطقت الاخبار عنهم عليهم السلام ان الله خلق قلوب شيعتهم من

فاضل اجسامهم والمراد من الفاضل هنا الشعاع وان اريد بالفاء الاستيناف امكن الاستدلال به على المدعى هذا كله على رأى الغير واما عندنا فهو ظاهر فى المدعى لَانَّ مادتهم عليهم السلام سابقة على جميع المكوّنات سبقاً سرمدياً على ارادة التفرّيع والاستيناف ومارواه ابن بابويه فى كتابه التوحيد عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال انّ الله تعالى خلق المؤمنين من طينة الجنان اعنى من صور عليّين اى صوّرهم بصور الاجابة والطاعة كما تقدّم واجرّى صورهم اى الصور الجوهرية من ربح الجنان وهى الرّوح المنفوخة فى تلك الطينة وهى المادة النورية المعبر عنها بالصور لان الارواح والنفوس صور جوهرية ومعنى الحديث الثانى مثله وماروى عن ابي عبدالله عليه السلام المؤمن اخو المؤمن لَانَّ ارواحهم من روح الله يعنى ان المؤمن اخو المؤمن لاييه وامه كما روى عن الصادق عليه السلام انّ الله خلق المؤمنين من نوره وصبغهم فى رحمته فالمؤمن اخو المؤمن لاييه وامه ابوه النور وامه الرحمة الحديث، والمراد بقوله عليه السلام ابوه النور اى المادة وامه الرحمة اى الصورة وهذا بخلاف ما اشتهر عن الحكماء من ان الاب هو الصورة والام هى المادة وهذا غلط لانه قال صلى الله عليه واله السعيد من سعد فى بطن امّه والشقى من شقى فى بطن امّه ه، ولا يصح ان يكون السعادة والشقاوة فى المادة وانما تكون فى الصورة كما مثلنا بالسريّر والصنم المعمولين من الخشب وقوله عليه السلام لان ارواحهم من روح الله على حدّ قوله تعالى ونفخْتُ فيه من روحي لان المعنى روح لله تعالى خلقها وقُدّسها ونسبها اليه تعظيماً لها وتشريفاً وهى روحهم عليهم السلام ومعنى انّ المؤمن ينفخ فيه من روحهم عليهم السلام انه يخلق من شعاع روحهم عليهم السلام لانّ روح المؤمن جزؤ من روحهم عليهم السلام وانما روح المؤمن من شعاع ارواحهم عليهم السلام ومثاله انّ روحهم عليهم السلام كجرم الشمس المنير وهو فى السماء الرابعة وشعاعها الذى فى الارض مثل لارواح الانبياء من روحهم عليهم السلام واذا وضعت مرءاة فى شعاع الشمس الذى فى الارض انعكس عنها نور وهذا المنعكس مثال لروح المؤمن من شعاع روحهم

عليهم السلام اى شعاع الشعاع .

وقوله «وان روح المؤمن اشد اتصالاً بروح الله من اتصال الشمس بالشعاع» فى ما روى عن امير المؤمنين عليه السلام ما معناه وان شيعتنا لاشد اتصالاً بنا من شعاع الشمس بها وانا لاشد اتصالاً بالله من شعاع الشمس بها ومعنى هذا الاتصال فى الحديثين واحدٌ والمراد باتصال شيعتهم بهم ما اشرنا اليه من الخلق من الشعاع والمراد باتصالهم بالله اتصالهم بفعله ومشيته وارادته فاتصالهم بمشيته فى المواد الكونية الاصلية وبارادته فى الصور العينية ووجه الاشدية مع ان الشعاع والشمس ضربه الله تعالى مثلاً واية لاولى الالباب فليس فيه نقص بوجه ما هو ان الشمس وشعاعها امثال وايات وهى صفات استدلالٍ وتعريف وهم عليهم السلام وشيعتهم ذوات وموصوفون والحكم فى الموصوف اقوى واشد من الحكم فى الصفة .

وقوله «و الروايات فى هذا الباب من طريق اصحابنا، الى قوله من ضروريات مذهب الامامية (رض)» ليس بمتجه بل الخلاف بين العلماء من الفريقين مشهور نعم الروايات ظاهرة فى كينونة الارواح قبل الاجساد الا انها قبلية دهرية كما قلنا .

قال :قاعدة فى ان باطن هذا الانسان المخلوق من العناصر والاركان انسانا نفسانيا وحيوانياً برزخياً بجميع اعضائه وحواسه وقواه وهو موجود الآن وليست حياته كحياة هذا البدن عرضية واردة عليه من خارج بل له حياة ذاتية وهذا الانسان النفسانى جوهر متوسط فى الوجود بين الانسان العقلى والانسان الطبيعى وهذا شبه ما ذهب اليه معلّم الفلاسفة فى كتاب معرفة الربوبية فقال ان فى الانسان الجسمانى الانسان النفسانى والانسان العقلى ولست اعنى انه هما لكنى اعنى به انه متصل بهما وانه منه لهما وذلك ان يفعل بعض افاعيل الانسان العقلى وبعض افاعيل الانسان النفسانى وذلك ان فى الانسان الجسمانى كلتا الكلمتين اعنى النفسانية والعقلية الا انها فيه قليلة ضعيفة نزره لانه صنم الصنم و قال فى موضع آخر منه انّ هذا الانسان هو صنم الانسان الاول الحق وقال ايضا ان

قوى هذا الانسان وحياته وحالاته ضعيفة وهى فى الانسان الاول قوّة جدّا و
للانسان الاول حواسّ قوّة ظاهرة اقوى وابين واطهر من حواسّ هذا الانسان
لان هذه انما هى اصنام لتلك كما قلنا مراراً انتهى .

اقول : قول المصنف «ان فى باطن هذا الانسان المخلوق من العناصر و
الاركان الى قوله وقواه» يريد ان فى هذه الصورة الجسمية البشرية المخلوقة
من العناصر الاربعة النار والهواء والماء والتراب والاركان الاربعة اعنى
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة الجوهريات انساناً جسمانياً نفسانياً وهذا
مكانه من عالم المجردات وسط الدهر وهو تمام الصوغ الاول كالانسان الذى
ولجته الروح فى بطن امّه من الزمانى وفى اول الدهر الانسان العقلى وهو اول
الصوغ الاول كالنطفة للانسان الزمانى والانسان الروحى وهو وسط الصوغ
الاول كالمضغة للانسان الزمانى وفى اخر الدهر الانسان الطبيعى النورانى و
هو الكسر الثانى والانسان الجوهريّ الهبائى وهو اول الصوغ الثانى وفيه
تخصيص الحصص وانسانا حيوانيا برزخياى فى الانسان الجسمى البشرى
ايضا انساناً حيوانياً برزخياً وهو يعنى بالانسان النفسانى الانسان الذى هو
الحيوان الناطق وبالانسان الحيوانى الانسان البرزخى وقد حفظ شيئاً وغابَتْ
عنه اشياء بل الوصف الحق التحقيق ما اُمليه عليك مما يتلى علىّ بهم
عليهم السلام هو انّ هذا الانسان الجسمى البشرى هذا هو الانسان النباتى النامى
وفى جوفه الانسان الحيوانى الحسى الفلكى اهبطه الله على الانسان النباتى من
الافلاك من نفوسها وابن ادم يشارك فى هاتين النفسين النباتية والحيوانية
الحسية جميع الحيوانات وفى هذين الانسانين النباتى والحسى الفلكى انسان
برزخىّ صورى مثالى البسهما صورته الظاهرة وفى هذا البرزخى انسان نفسىّ
نزل من النفس الكلية ولبس ثوبه الاحمر النورانى الطبيعى ولبس فوقه ثوباً لا
لون له ثم لبس فوقه باطن الثوب البرزخى وتزمل بالثياب الثلاثة ونزل الى
الانسان الحيوانى الفلكى ولج فى جوفه ودخل به فى جوف الانسان النباتى
فترتيب هذه الاناسى الانسان النفسى فى الانسان الطبيعى التورانى وهو الثوب

الاول وهما فى الانسان الهبائى الجوهرى وهو الثوب الثانى وهم فى الانسان البرزخى الصورى وهو الثوب الثالث وهم فى الانسان الحيوانى الفلكى الحسى وهو الثوب الرابع وهم فى الانسان النباتى وهو الثوب الخامس و الثياب الثلاثة السفلية اعنى الصورى والفلكى الحسى والنباتى لكل واحد منهم حواس وقوى واعضاء بنسبة رتبته من الوجود الكونى وكذلك لكل واحد ايضا حيوة وتميز وشعور واختيار بنسبته ايضا وهذه الثلاثة الاناسى ومآلها مآ ذكرنا كلها زمانيّة جسميّة عنصريّة كالانسان النباتى وما ينسب اليه او طيعيّة^١ ركنية كالانسان الحيوانى الفلكى وما ينسب اليه او صوريّة^٢ وصفية بدنيّة ظلّية كالانسان البرزخى ومآ الثوبان الاولان الاحمر والذى لاون له وهما الانسان الطبيعى النورانى والانسان الهبائى الجوهرى فتنسب اليهما الاعضاء والحواس والقوى والحيوة والتميز والشعور والاختيار نسبة صلوح وهى نسبة كونهما لانّها فيهما متميزة تمايزاً حسيّاً كما فى الاثواب الثلاثة ولا صورياً جوهرياً كتمايزها فى النفس ولا معنوياً كتمايزها فى العقول ومآ النفوس والارواح والعقول فتنسب اليها هذه الامور السبعة بنسبة رتبته من الوجود الكونى بحيث لو تجسّم واحد منها ظهر على هيئة الانسان الجسمى النباتى وليس المراد ان الاعضاء توجد فيها على هيئة الجسميات لانّها أَعْضاء جوهرية ومعنوية بل الموجود من هذه الاشياء فيها وان كان بنسبة ذاتها مآ هو ما تحتاج اليه منها وما لا تحتاج اليه منها ليس موجوداً فيها لان هذه الامور انما جُعِلت للانسان مطلقاً لحاجته اليه مثل الرجل من الاعضاء تكون فى الانسان النباتى لاجل الانتقال من مكان الى مكان وفى الحسى الفلكى لان النباتى صنمه والمتقل هو الحسى فى

^١ الطبايع الركنية الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة التى هى اركان وجود الحادث المربع الكيفية فالافلاك ليست من العناصر حتى يتركب من نار وهواء وماء و تراب ولكنها من الطبايع الركنية فكل فلك مربع الكيفية . كريم .

^٢ والانسان الصورى هو ظل النفس ومثاله لا ظل الانسان النباتى ومثاله فيكون الانسان فى البرزخ على هيئة الانسان فى الدنيا بل على هيئة عمله وليس صورة بلا مآد بل لها مادة برزخية هبائية وجسده الذى فى هورقليا ايضا صورة ظلّية لها مادة برزخية و صورة مثالية ظلّية وهو اذا خلص كان على هيئة عمله وقبله كان على حسب عرضه . كريم .

الحقيقة وفي المثالي لكونه سار في اقطارهما واما النوراني الاحمر والهبائي
فحيث كانا في مرتبة الكسر كانت تلك الامور فيهما بالقوة والصلوح واما
الثلاثة العالون فلا تحتاج في وصولها الى مكان ليست فيه الى الانتقال لعدم
الحاجب لها فلا يحتاج الى رجل معنوية ينتقل بها كما يحتاج اليها الانسان
الجسمي والجسماني ولهذا صبح ان توصف افعال الله بالعين والاذن والوجه و
اليد ولا يصح أن توصف بالرجل لانها آلة الانتقال لا غير وايضا حواس الثلاثة
العالين انما هي لادراك ما هو تحت عالمها فتحتاج الى آلات تتوصل بها اليها
فتكون تلك المدرجات بفتح الرائ من نوع الآلات لا من نوع ذلك العالی لانه لو
فرض من رتبته ادركه بنفسه لكنه لا يكون من رتبته الا ذاته وذاته يدركها بذاته
لا بالآلة لان سمعه وبصره وعلمه وحياته وامثال ذلك من صفاته الذاتية هي
ذاته لانها شيء غيره ولا آلات له خارجة عنه ولكنها افراد من جملة كالجسد
فانه هو مجموع الرأس والرقبة واليدين والصدر والبطن والرجلين وهذه في
الجسد كالحيوة والعلم والسمع والبصر والقدرة في ذاتك وليست على حد
الاعضاء في الجسد فانها فيه متغيرة في انفسها فالرأس غير اليد واليد غير
الصدر وهكذا في انفسها لان تغيرها باعتبار تغير متعلقاتها كالسمع والبصر و
العلم والقدرة والحيوة فانها في ذاتك كل واحد منها عين الاخر وكل واحد منها
عين ذاتك مثلاً انت الحي و انت العليم و انت السميع و انت البصير و انت القدير
ولا يقال انت الرأس و انت الصدر و انت البطن و انت اليد و انت الرجل الا ان
الصفات الذاتية من الذات كالاعضاء من الجسد بمعنى ان كمالها عين كماله
باعتبار الذات فيهما و ابعاض كماله الفعلي اذا اريد منها الصفات الافعالية باعتبار
متعلقاتها على نحو البدلية ففي الحقيقة ليس في العالين باعتبار الذات اعضاء و
لا حواس و اما اعضاءها و حواسها فهي آلات افعالها ولا تدرك بها ما كان من
رتبة ذاتها و انما تدرك بها ما تحت عالمها والمصنف يريد ان الانسان النفسى
الذى هو احد العالين يعنى النفس له اعضاء و حواس ذاتية من نوع جوهره و
ليس كذلك و انما له اعضاء و حواس فعلية ليست من سنخ عالمه و انما هي

آلاتٌ أفعاله لأنّ النفس مقارنة بأفعالها للجسام لتدرك أحوال الاجسام وما اودع الله سبحانه فيها من العلوم ومعلوم ان الآلات المتوسطة بين الجسم وبين النفس بان تكون حاملة لأفعال النفس لا تكون الا اقرب الى سنخ الاجسام من أفعال النفس فضلاً عن النفس فافهم .

وقوله «و هو موجود الآن» يعنى به انّ الجسم المحسوس غير خالٍ عن تعلّقه به وان كان تعلّق تدبيرٍ والتعبير بالأُن للإشارة الى حالة الجسم مع تعلّقها به و الا فالأُن للوقت الملكى و اوقاتها كلها فى اوقات الملكوت وهى الدّهر الا ان التعبير بغير ما قال يَصْعُبُ ويخفى المعنى المراد منه الا على الأوّحين .

وقوله «و ليست حياته كحياة هذا البدن عرضية واردة عليه من خارج» فاعلم ان البدن له حياة ذاتية كما يأتى فى كلام المعلّم الأوّل لان البدن وجود جامد بعيد عن مبدء الفيض اعنى النور المحمدي صلى الله عليه واله فيكون فيه جميع ما فى العقل الكلى من الحياة والشعور والاحساس والاختيار الا انها ضعيفة بنسبة وجوده فان وجوده ضعيف وما فى العقل قويّة بنسبة قوة وجوده و المصنّف يعنى بالحياة العرضية للبدن الحياة الحيوانية الحساسة وهى بالنسبة اليه ليست ذاتية وانما هى ذاتية للانسان الحيوانى الفلكى وحياة الانسان النفسانى ليست كحياة البدن الذاتية ولا كالعرضية الحيوانية وقد حقّقنا الحيوانية التى يفسرونها بالتحرك بالارادة ويجعلونها جنساً للانسان والطيور الذى يسمّى بالبَبْغَا الذى يتعلم الكلام والكلب والخنفس وما اشبهها فى الفوائد وشرحها على نحو لم نسبق عليه ولم يعرف الا من كلامنا وحاصله ان الحياة التى هى الحصة الحيوانية التى فصلها الناطق غير الحياة التى هى الحصة الحيوانية التى فصلها الصاهل و التى فصلها النابح وتفصيل المسئلة يطلب من الفوائد وشرحها الا ان الصفات امثال الموصوفات فلذا قال تعالى وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا اُمّمٌ امثالكم، وقال الصادق عليه السلام كلّ ما ميّز تمويه باوهامكم فى ادقّ معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم او قال اليكم ه، وقال عليه السلام العبوديّة جوهرة كنهها الربوبية فما فُقد فى العبوديّة

وُجِدَ في الربوبية و ما خفى في الربوبية أُصِيبَ في العبودية قال الله تعالى
 سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ
 أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ يَعْنِي مَوْجُودٌ فِي غَيْبَتِكَ وَ فِي حَضْرَتِكَ هـ، وَ ذَلِكَ لِأَنَّ
 الْحَيَوَةَ النَّبَاتِيَّةَ مِثَالُ الْحَيَوَةِ الْحَسِّيَّةِ وَ هَذِهِ مِثَالُ الْحَيَوَةِ النَّفْسِيَّةِ وَ هِيَ مِثَالُ الْحَيَوَةِ
 الْعَقْلِيَّةِ وَ هِيَ مِثَالُ الْحَيَوَةِ الْفَعْلِيَّةِ وَ الْحَيَوَةُ الْفَعْلِيَّةُ مُلْكُ الْحَيَوَةِ الَّتِي هِيَ الْحَقُّ عَزَّ
 وَ جَلَّ .

و قوله «و هذا الانسان النفساني جوهر متوسط في الوجود بين الانسان
 العقلي و بين الانسان الطبيعي» في الجملة متّجه بمعنى انه ليس في بساطة
 العقلي و لا في كثافة الطبيعي لان العقلي مجرّد عن المادة العنصرية و الطبيعية و
 عن الصورة الجوهرية و المثالية و عن المدة الزمانية و الطبيعي الذي عناه
 عنصري صوري زماني و النفساني ليس بعنصري و لا طبيعي و لا زماني الاّ أنّه
 صوريّ كالطبيعي و جوهرى دهرى كالعقلي فتكون البَيِّنَةُ تمثيلية لا حقيقيّة
 لان الحقيقيّة للانسان الحيواني البرزخي و امّا النفساني في وسط الدّهر و ذاته
 من المفارقات فهو بالغيب اولى منه بالشهادة .

و قوله «و هذا شبه ما ذهب اليه معلم الفلاسفة» اي ارسطو طاليس يعني به
 انّ قولنا ان في باطن هذا الانسان المخلوق من العناصر و الاركان انساناً نفسانياً و
 حيوانياً برزخياً شبه ما ذهب اليه المعلم الاول في كتاب معرفة الربوبية و هو
 قوله ان في الانسان الجسماني الانسان النفساني و الانسان العقلي و لست اعنى
 انه هما لكنى اعنى به انه متّصل بهما و يريد المعلم كما مرّ الاّ انّ كلامه مجمل و
 تفصيله ان النفساني يتّصل به الجسماني و ان كان بواسطة البرزخي و الهبائي و
 الطبيعي الاحمر و يتّصل بالعقلي ايضاً و اراد بالاتّصال أنّه منه لهما اي ان من
 الجسماني يعني به في بعض احواله يكون منه لهما اي يفعل بعض افعال كلّ
 منهما لكن بتخلّقه باخلاقهما او باستعمالهما له فيما لهُمَا كما يسمع المرتاض
 تسبيح الجمادات و الثّباتات و الافلاك و الملائكة و يفهم نطقها و معنى ثانياً
 لقوله أنّه منه اي من الجسماني للنفساني و العقلي اي فيه من نوعهما يعني ان في

الجسماني نفساً و عقلاً ذاتيّين بهما يتّصل بالنفساني والعقلي ويفعل بعض افاعيلهما الا ان نفسه وعقله ضعيفان بنسبة رتبته من الوجود الكوني وبهما خاطبه الله وكلفه وأُثِيبَ او عُوقِبَ بهما وقول المعلّم الاول: وذلك انّ في الانسان الجسماني كلتا الكلمتين، يعنى به الكلمة العقلية والكلمة النفسية يشير بهما الى ما فيه لذاته من الكلمتين الضعيفتين وانما سمى النفساني والعقلي كلمتين لانهما صورتا التكلم مثل الضرب فانه صورة ضرب وعند اكثرهم لا يقال لغير المجردات كلمة قالوا ولذا قال وكلمته القاها الى مريم في حقّ لاهوت عيسى وفي حقائق الائمة عليهم السلام ولم يسم شيئاً من الأجسام بالكلمة ومن هنا ذهب المصنف الى اتّحاد بالصورة العقلية لانها كلمة العاقل و صورة ادراكه ولم يجوز اتّحاد العاقل بالماديات وقد تقدّم الكلام عليه وقول المعلم: لانه صنم الصنم، يشير به الى ان الانسان الجسماني ظرف وصنم لتلك الكلمتين الضعيفتين وهما صنما النفساني والعقلي فالانسان الجسماني صنم الصنم وقوله ايضا: ان هذا الانسان صنم الانسان الاول، الحق فيه شيء وهو ان مراده بالانسان الاول الحق ليس الا الانسان العقلي لانه عنده هو الانسان الاول بمعنى ان ليس قبله انسان وليس بصحيح لان الانسان الكامل اعنى نور الانوار صلى الله عليه واله وهو النور الذي تنوّرت منه الانوار قبل العقلي وايضاً قوله الحق يشير به الى ان هذا الانسان غير حقّ امّا للاتّحاد المدعى بالعقلي دون المادى واما لفنائه دون العقلي فانه غير فان بَلْ باقٍ ببقاء الله دون ابقائه كما ذهب اليه المصنف وقد تقدم الكلام عليه هنا وفي شرح المشاعر واما لان الجسماني تجديدى الكمال والذات وتدرجيهما بخلاف العقلي فانه فيما له بالفعل غير منتظر وقد اشرنا سابقاً الى بطلان هذا بل الانسان العقلي والانسان المادى بحكم واحد في كل شيء لان المخلوقية تجمعهما فلا يتّحد احد منهما بعاقله ولا يخرجان عن الامكان بل كل منهما منتظر فيما له متجدّد متدرّج في ذاته وصفاته و افعاله وان اختلفت صورة التغيّر والتبدّل والحاجة فيهما كما تختلف في النبات والجماد.

وقوله «أنّ قوى هذا الانسان وحياته وحالاته ضعيفة وهى فى الانسان الاول قوّة جدّاً» صحيح ظاهر .

وقوله «وللانسان الاول حواسٌ قوّة ظاهرة اقوى وابين واظهر من حواسّ هذا الانسان» ايضا صحيح ولكن على نحو ما ذكرنا قبل هذا .
وقوله «لان هذه اصنام لتلك» نقول هى اصنام للكلمتين الضعيفتين فيما يحتاج الغيبُ اليه من امثالها كالعين واليد واما الانسان الاول فقواه وحواسّه الذاتية لاتكون قوى هذا الانسان وحواسّه اصناما لها كما قدّمنا واما قواه وحواسه الفعلية فكما قال لانه يصطاد بها الصيد الذى بعد عن حريمه وقد تقدّمت الاشارة اليه فراجع .

قال : واعلم ان مذهب هذا العظيم اثبات الانسان العقلى والفرس العقلى والحيوانات العقلية والنبات العقلى بانواعه والارض العقلية والنار العقلية والجنة الحقّة الالهية والسموات العلى العقلية وسائر الصور المفارقة الالهية والطبائع النوعية الموجودة فى علم الله وعلم قضائه ومظاهر اسمائه الباقية عند الله ببقائه لانها ليست مستقلة الوجود لكنها من شؤون الذات وحجب الربوبية وهو بعينه مذهب استاده افلاطون وسقراط فى باب الصور وصاحب الشفاء لم يتيسّر له تحصيل هذا المطلب وسلوك سبيله ولذلك صار يطعن على القول بوجودها ويقدر فى شأن افلاطون وسقراط قدحا قديما و كأنه لم ينظر الى كتاب أولوجيا او كأنه لم ينسبه الى ارسطوطاليس بل الى افلاطون وبالجملة هذه المسئلة من احدى الغوامض الحكمية التى من اوتيتها فقد اوتى خيرا كثيرا ولم يتيسّر لاحد من الفلاسفة بعد عصر السابقين الاولين تحقيقها وتهذيبها عن المطاعن والشكوك الالبعض من هذه الامة المرحومة حمداً له وشكراً على فضله وكرمه .

اقول : اثبات هذه الامور العقلية التى ذكر بعضها تمثيلاً مما لا ينبغى التوقف فيه بعد تصريح الكتاب والسنة من غير معارض وبعد شهادة العقل المهدّب لهما .

و قوله «فى علم الله» يريد به فى علم الله الذى هو ذاته وقد بيّنا فيما تقدّم ان علم الله الذى هو ذاته ليس فيه شىء موجود لا طبائع نوعيّة ولا صُور ولا معانى ولا اعيان ثابتة ولا موجودة اذ لو ثبت فى علمه الذى هو ذاته شىء غير ذاته لكان فى ذاته شىء غيرها اذ لا يعنى بالعلم الذى هو ذاته امرأ لفظيا او اعتباريا وانما نعنى به المعبود عز وجل وانما هو تعالى علم ولا معلوم فى ذاته لا عينا ولا معنى ولا صورة بل جميع المعلومات مما هو غير ذاته البحت فى الامكان وتعلّق العلم بها فى الامكان فى مراتب اماكنها و اوقاتها وهذا التعلّق اشراقى نسبى يوجد بوجودها ويفقد بفقدها وقد تقدم الكلام مُفصّلا لكن المصنّف و اتباعه يشتون فى علمه الذى هو ذاته كلّ معلوم ليس بمادّيّ و ذكرنا قبل ما يلزمهم من خلو علمه عن المادّيات و كون الازل ظرفاً لغير الله تعالى و لذا الملا محسن كما ذكرنا عنه سابقا قال الازل يسع القديم والحادث و يلزمهم انّ الازل شىء قديم مكان او وقت غير الله تعالى الله عما يقولون علوّاً كبيراً .

و قوله «و فى علم قضائه» يحتمل أنّه أراد بالعطف التفسيرى و يحتمل ما يصطلحون عليه من ان القضاء هو العلم الكلّى الاجمالى الذى هو عبارة عن وجه الاشياء الاعلى الحاصل لله تعالى او الحكم الازلى على الاشياء بما هى عليه فيما لا يزال فيكون فى الاحتمالين اضافة علم الى قضائه بيانّة و عندنا الوجه الثلاثة غير صحيحة اذ ليس للقضاء ذكر فى رتبة الدّات ولا وصفيّة وانما هو من الافعال الامكانيّة .

و قوله «و مظاهر اسمائه الباقية عند الله ببقائه» يريد به كما تقدم انها باقية ببقائه لا بابقائه و قد قدّمنا ما معناه انّ الاسماء و مظاهرها بل كل ما هو غير الذات بالوجود او المفهوم او الاعتبار فهو محدث انما يبقى بابقاء الله لا ببقائه و لانعرف شيئا مطلقا غير الذات البحت تعالى الا حادثا محتاجا فى بقاءه الى امداده تعالى و قوله «لانها ليست مستقلة الوجود لكنّها من شؤون الذات و حجب الربوبيّة» يريد به أنّها لوازم الذات ليست مستقلة الوجود بدونه فيا سبحان الله اذا كانت غير مستقلة ثبتت المغايرة بينه وبينها اذ ليس فى الذات جهة غير

مستقلّةٍ و لزمه اما القول بقدمها فتتعدّد القدماء ان جوّز قديما غير مستقلٍ واما حدوثها و لزمه على الفرضين الاقتران الممتنع من الازل الممتنع من الحدث و كيف لا تكون حادثه و هى خارجة عن الذات فان الشئون غير ذى الشئون و الحجب غير المحتجب و باقى كلامه ليس فيه شىء من العلم .

قال : أفراد البشر متّفقة النّوع هيّئنا واقعة تحت حدٍّ واحدٍ نوعيّ مركّب من جنس قريب و فصلٍ قريب مأخوذ من مادّة بدنية و صورة نفسانيّة لكنّ النفوس الانسانية بعد اتفاقها فى النوع فى بداية الامرٍ ستصير بسبب نشأة اخرى و فطرة ثانية متخالفة الذوات كثيرة الانواع واقعة تحت اجناسٍ اربعةٍ لاّنها فى اوّل تكوّنِها بالفعل صورة كماليّة لمادّةٍ محسوسة و مادّة روحانية من شأنها ان تقبل صورة عقليّة تتحد بها و تخرج بسببها من القوّة الى الفعل او صورة وهميّة شيطانيّة كذلك او صورة حيوانيّة بهيميّة او سبعية تحشر اليها و تقوم بها عند البعث فى نشأة اخرى لا فى هذه النشأة و الا لكان تناسخا لا حشراً و التناسخ ممتنع و الحشر الجسمانى واقع .

اقول : افراد البشر عندهم متّفقة النوع يعنى يجمعها نوع واحد و هو الحيوان الناطق و يريدون بالحيوان الجسم التامى المتحرّك بالارادة و حصته هى المادة و يريدون بالناطق النفس الملكوتية و حصّتها و هى الفصل هى الصورة و هذا النوع عندهم للانبياء والمرسلين و الكافرين و المنافقين و المؤمنين و المسلمين و هو قوله واقعة تحت نوعٍ واحدٍ نوعيّ و أرادوا به على جهة الحقيقة و اما عند اهل البيت عليهم السلام كما تفيده احاديثهم انّه على جهة المجاز و اما على جهة الحقيقة فافراد البشر اى الذين يصدق عليهم اللفظ على اقسامٍ مختلفة الحقيقة فمنها نوع محمد و اله الطاهرين الاربعة عشر صلى الله عليه و عليهم اجمعين فانّ مادّة خلقتهم عليهم السلام النور الذى تنوّرت منه الانوار المعبر عنه بالحقيقة المحمّدية صلى الله عليه و اله و هى اوّل محدثٍ بفعل الله تعالى فقسّمه سبحانه على اربعة عشر حصّةً لم يفضل منها شىء بعد العدد المذكور و لم ينقص عنه شىء و لم يجعل لاحدٍ من غيرهم فيها نصيباً و البس تلك الحصص

صُوراً من هيئة مشيئة ناطقة بتوحيده و الثناء عليه و بقوا الف دهرٍ كل دهرٍ
مائة الف سنةٍ يسبحون الله و يمجدونه ثم خلق من شعاع ذلك مائة و اربعة و
عشرين الف نور و خلق من كل نور نور نبى و جعل تلك النسمات رجالا
كروبيين خلف العرش تتوقد تلك الانوار لو قسم نور واحد منهم على اهل
الارض لكفاهم و بعث اليهم محمداً و اهل بيته عليه و عليهم السلام نذراً كما
قال تعالى فى شأن نبيه صلى الله عليه و اله هذا نذير من النذر الاولى و بقوا
يعبدون الله بدين نبينا صلى الله عليه و اله الف دهرٍ كل دهر مائة الف سنةٍ ثم
اشرق من تلك الانوار اشعة فخلق من كل شعاع روح رجل من المؤمنين ثم خلق
من شعاع انوار المؤمنين الملائكة و من شعاع الملائكة الحيوانات و من شعاع
الحيوانات النباتات و من شعاع النباتات المعادن و من شعاع المعادن الجمادات
و لك عبارتان بايهما قلت و اَرَدْتُ جازان شئت قلت خلق من شعاع النبيين
المؤمنين و ان شئت قلت خلق من فاضل طينة النبيين المؤمنين فقد عبّر باحدهما
عن الآخر الفاضل و الشعاع فى اخبارهم عليهم السلام فحيوانية محمد و اهل بيته
صلى الله عليه و اله ليست من نوع حيوانية الانبياء عليهم السلام و لا صورهم
صلى الله عليهم من نوع صورهم عليهم السلام و كذلك اهل كل رتبة بالنسبة
الى اهل الرتبة التى دونها نعم هى من شعاعها فلو اراد بدخول جميع افراد البشر
تحت نوع واحد على جهة المجاز و التسمية اللفظية صح و الا فلا .

و قوله «من جنس قريب و فصل قريب مأخوذين» يعنى اخذ الجنس من
مادة بدنية اى اخذ الحيوان الذى هو الجنس من الجسم النامى المتحرك بالارادة
و من صورة نفسانية اى اخذ الناطق الذى هو الفصل من النفس الناطقة و بين
كلامه هذا و ما سبق من كلامه تناقض و فيه اضطراب لانه قرر فيما سبق ان
حركة الجسم عرضية بمعنى انها من النفس و هنا جعل الجسم هو الحصّة
الحيوانية و الفصل من النفس اى الصورة فاما ذكره ان الصورة من النفس
الناطقية فقد اخذه من قوله ناطق و هو صحيح و ان كان ينافى كلامه السابق و اما
المادة اعنى الحصّة الحيوانية فكيف يصح ان تكون المادة التى هى الاصل

جسماً والجسم بجميع انواعه ظل والصورة التى هى الفرع نفساً والنفس بجميع مراتبها هى ذو الظل ولا يصح ان نريد بهذا الجسم الذى عبّر عنه بالبدن الجسم الذى هو النفس لان النفس جسم مجرد عن المواد العنصرية والجسم البدنى عنصرى نباتى بل الحيوان المأخوذ فى تعريف الانسان خلق قبل الاجسام الثابتة وغيرها وقبل الحيوان المأخوذ فى تعريف سائر الحيوانات العُجْم وهواى المأخوذ فى تعريف الانسان الحقيقى نور عقلى وحياته وتحركه عقليان البس صورة نفسانية ناطقة ثم اهبط على نحو ترتيب ما قدمنا الى الانسان الحسى الفلكى فهو نفس الحيوانى الفلكى الحسى والحيوانى الحسى الفلكى نفس الحيوان الذى هو الجسم النامى المتحرك بالارادة وحركته هذه من الحسى الفلكى وليست هذه الحيوانية هى المأخوذة فى تعريف الانسان الناطق وكأن المصنّف نسي ما ذكر عن المعلم الاول من كتاب الربوبية او لم يفهم مراده .

وقوله «لكن النفوس الانسانية بعد اتفاقها فى النوع فى بداية الامر» فيه انها ليست متفقة فى النوع وانما المتفق منها افراد كل رتبة فالمؤمنون متفقون فى نوع ربتهم ولم تتفق الانبياء عليهم السلام معهم والمؤمنون لم يتفقوا مع المنافقين نعم خلق الله المؤمنين من نوره وصبغهم فى رحمته كما قال جعفر بن محمد عليهما السلام ولم يخلق المنافق من نوره نعم خلقه من شىء من الظلمة شبيه بالنور ولو فرض ان المنافق امن خلق من النور حين آمن وهذا الذى اشير اليه خفى جداً قد انحطت عن نيله افهام العلماء والحكماء ولا يعرفه الا ائمة الهدى عليهم السلام وانما اوقفونى عليه وان كتب لك اوقفوك عليه^١ وهو سرّ

^١ اعلم ان معنى هذا اللغز العظيم مشكل والاشارة اليه ان الله سبحانه يخلق بمشيئته اولاً مادة بسيطة متشكلة الاجزاء وبساطتها عن التعينات الصورية لا التركيب مطلقاً ثم يجعلها حصصاً وهذا هو الذر الاول باعتبار و كان الناس امة واحدة كل حصّة قابلة للسعادة والشقاوة وهذه الحصص تعيناتها تعينات كونية لا شرعية ففى هذا العالم كلهم يسبحون لله سبحانه ويسجدون ويؤمنون به ولولا ذلك لم يحسن تكليف احد من الكفار بالتوحيد وهذا الذر كان عند الركن العراقى من اركان الكعبة المشرفة ثم احضرهم فى غدير خم البرزخ بين حرم الله وحرم رسوله فى عالم الظلال فكلفهم فخلق للمؤمنين ابداناً مركبة من مادة و صورة مادتها الماء العذب الغرات وهو النور وصورتها تراب السموات وهو الرحمة فالمؤمن اخو المؤمن لا يبه و امه فبدء ابدانهم من النور واليه يعودون ولا يعودون الى الهباء الاول فيبطل الثواب والعقاب فان الجنة ايضا مخلوقة من النور و

قول الباقر عليه السلام ما من عبد حَبَّنَا و زاد في حَبَّنَا و اخلص في معرفتنا و سُئِلَ مسألة الا نفثنا في روعه جواباً لتلك المسئلة و قوله عليه السلام ان حديثنا صعب مستصعب اجرد ذكوان ثقيل مقتنع لا يحتمله ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا مؤمن امتحن الله قلبه للايمان قيل فمن يحتمله قال نحن و في رواية من شئنا او مدينة حصينة قيل فما المدينة الحصينة قال القلب المجتمع هـ، و ورد في توجيهه روايات بغير معنى ما ذكر و الشاهد فيه قوله عليه السلام مَن شئنا و الاشارة الى ذلك الامر الخفى الذى هو من سر القدر ان افراد نوع كل رتبة تؤخذ لهم مادة معرّة عن حكمى السعادة و الشقاوة و تكون حصصاً كل حصّة قابلة للسعادة و الشقاوة و اذا دعاهم خلقوا من طينة اجابتهم او انكارهم و هذا الخلق الثانى فيه يخلق الله المؤمن المجيب من نوره و المنافق المنكر من الظلمة و هو الخلق الصورى الذى تنقلب فيه الحقائق الصوريّة و ليس المراد انّ التغيير الذى هو منشأ السعادة و الشقاوة فى خصوص الصورة كما توهمه الاكثرون لان هذا الحرف هو الذى خفى على الاكثر فان العذرة تنقلبُ تراباً و قالوا حقيقة التراب و العذرة واحدة و انما التغيير فى الصور و خفى عليهم السر بل التراب حين كان تراباً ليس من العذرة فى الحقيقة لان المخلوق من ذلك التراب طاهر و يعود الى التراب و المخلوق من العذرة يعود اليها و هذان المخلوقان لا يعودان الى العناصر ابداً و الا لانقطع الثواب و العقاب و هذا مثل خفى و المخلوق من العناصر التى هى اصل العذرة و التراب عاد الى اصله فاذا ثبت ان كل شىء يعود

لله رحمة و قبلهما لاجنة و لا نار و خلق للكافرين ابداناً من الماء المالح الاجاج و تراب الارضين و هما الظلمة و النعمة فالكافر اخو الكافر لايه و امه فبده ابدانهم من الظلمة و اليها يعودون لا الى الهباء لان النار فى الظلمة فاذا اسلم الكافر الذى كان من الظلمة و النعمة يستحيل ظلمته و ماؤه الاجاج الى النور و الماء العذب كما يستحيل الكلب فيكون ملحاً طاهراً و نغمته و تراب ارضيه الى الرحمة و تراب السماوات فيكون مؤمناً بمادته و صورته و اخا للمؤمنين لا يبيهم و امهم كما ان الملح الحاصل من الكلب اخو الاملاح لا يبيهم و امهم بلافارق عند الله سبحانه فليس مادة المؤمن و الكافر واحدة و الاختلاف فى الصورة ابداً فان كل شىء يعود الى ما منه بده و لفظة من تدخل على المادة فلكل شىء خلقان كونى و شرعى و لا ثواب و لا عقاب فى الكونى و انما الجنة و النار فى الشرعى ففى الكونى يخلق بسايط و وجود كل رتبة ثم يقع اشعة الدعوة من المبادئ على المنتهيات من سابق سبق و من متأخر لحق و من متخلف زهق و الله هو القاضى الحق . كريم ابن ابراهيم .

الى اصله وقد علمت ان الله سبحانه خلق النور وخلق الظلمة من نفس النور من حيث نفسه لا من حيث فعله ربّه وهما حادثان بفعل الله الذى هو النور فمن خلق من النور يعود الى النور ومن خلق من الظلمة يعود الى الظلمة ولا يعود الى النور ابداً فمعنى قولنا فى سائر كتبنا خلق مَنْ آجاب بصورة الإجابة ومن الإجابة ومن النور انه صوّر صورته على هيئة الإجابة او الانكار خاصة بل الصورة والمادة معاً كما قلنا من ان المنافق خلق بنفاقه من الظلمة واذا آمن خلق بايمانه من النور اى خلق مادّته بايمانه من النور وصوّرت صورته على هيئة الإجابة ولا يعود الى الظلمة ابداً ما لم تر تد والحاصل ان لفظة مَنْ انما تدخل على المادة كما تقول صغْتُ الخاتم من فضّة وعملتُ السرير من الخشب فتدخل من على المادة ولا تدخل على الصورة فلا تقل عملتُ السرير من الترييع فقولهم بامتناع انقلاب الحقائق يريدون به الحقائق الثلاث لا غير الوجوب الذاتى والامتناع الذاتى والامكان وعندنا انما هى حقيقة الوجوب الذاتى والامكان واما الامتناع الذاتى فلا حقيقة له الا مجرد اللفظ اذ لا حقيقة له فى الخارج ولا فى الذهن ولا فى نفس الامر ولا فى الاعتبار والفرض وانما الحقيقة الحاكمة للوجوب والمُحَقَّقَةُ للامكان فافهم واذا توخّش قلبك من قولى هنا فافهم بيانى وهوان كل شىء يرجع الى اصله والمنافق بنفاقه خلق من الظلمة واليه يعود فلو آمن بعد نفاقه خلق بايمانه كما قلنا من النور واليه يعود ولا يعود الى الظلمة ابداً وبالعكس المؤمن لو نافق ولو صح امتناع انقلاب الحقائق غير الوجوب والامكان لعاد مَنْ آمن بعد نفاق الى اصله الظلمة ومن نافق بعد ايمان الى اصله النور وليس كذلك اذ خصوصُ الصور لا تغيّر حقائق المواد ما لم تتغيّر المواد بتغيّر الصوّر لكن تغيّر الحقائق والمواد من جهة الامكان يجرى فى كلّ شىء ولذا قال تعالى ولو نشاء لجعلنا منكم ملائكة فى الارض يخلفون وقال تعالى ولئن شئنا لنذهبن بالذى اوحينا اليك وقال تعالى ومن يقل منهم انى اله من دونه فذلك نجزيه جهنم واما الواقع فلا يقع الا بين افراد كل مرتبة فلا يكون رجل من سائر الناس نبياً ولا العكس وعلى هذا الواقع مبنى

ما نحن بصددده .

فقوله «ستصير بحسب نشأة أخرى و فطرة ثانية متخالفة الذوات كثيرة الانواع واقعة تحت اجناس اربعة» العقول و الشياطين و الحيوانات و السباع انما يكون فى افراد رتبة واحدة فان كان فى رتبتين فمن جهة الامكان بحسب صاحب المعجز و اما تطوّر بعض افراد الانسان فى بعض احواله فى الاجناس الاربعة و دورانه عليها فى تقلّب احواله فلعدم تحقّق الانسانية فيه اعنى النفس الممثلة فما بعدها فانه قبل التحقق فى رتبة الثلاثة الاخيرة اعنى الشياطين و الحيوانات و السباع و هى رتبة واحدة اذ الثلاثة مشتركة فى ثلاثة ارواح روح الشهوة و بها يأكلون و يشربون و ينكحون و روح المدرج و بها يدبّون و روح القوة و بها يحملون الاثقال فالثلاثة ليس فى واحد منها روح الايمان ليخالفهم فى الرتبة و هى لا تتحقّق الا فى النفس الممثلة و هم اهل الجنس الاول و هو لا يتطوّر فى شىء من الثلاثة بحسب الواقع فلو فرض انه تطوّر فى شىء منها فبحسب الامكان لا بحسب الواقع .

و قوله «لانّها فى اوّل تكوّنّها بالفعل صورة كمالية لمادة محسوسة و مادة» يريد أنّ النفس هيئة كمال تكون لما يتألف من مادة عنصرية و مادة روحانية بالتدبير التكويني كما قرّر فى العلم الطبيعى المكتوم مع ما بين المادتين من المواد المتوسطة فتكون تلك الهيئة لاجل جامعيتها لهيئة العالمين صالحة لقبول العالى و السافل فقد تقبل الصورة العقلية فتتحد بها بحيث تخرج بسببها من القوة الى الفعل اى بان تكون عقلاً بالفعل بعد ما كانت بالقوة و قد تقبل الصورة الوهميّة الشيطانية فتكون شيطنةً بالفعل كذلك و كذلك لو قبلت الصورة الحيوانية البهيمة او الصورة السبعية و مراده أنّها تتحد بما قبلت فلا يكون شيئان و لهذا لم يقل بثبوت عقل للانسان فانّها بنفسها هى العقل اذا تخلّقت باخلاق الروحانيين و تأدبت باداب الشريعة فان هذه الصفات هى الصورة العقلية و كذلك حال النفس مع باقى الصور و يشكل عليه أنّه يدعى ان ادلته مستفادة من

الكتاب والسنة ومن التدبر في آيات الله في الافاق وفي النفس وطريق ذلك بينه الصادق عليه السلام كما مر في الحديث السابق وهو قوله العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فُقد في العبودية وُجد في الربوبية وما خفى في الربوبية أُصيب في العبودية الحديث ، ومن اعم ذلك واشمل الانسان فانه نسخة العالم الكبير كله ما فُقد فيه وجد في العالم وما خفى في العالم وجد فيه واصيب في العالم الكبير له عقل غير نفسه لان هذا هو القلم والنفس هي اللوح المحفوظ ويجب ان يكون في الانسان عقل ونفس كما في العالم الكبير فهما اثنان وعلى قول المصنّف انما هو نفس تعقل وهي التي في اصل نشوها كانت طبيعية جسمانية والحق ان هذه النفس جوهر صوري مجرد عن المدة الزمانية والمادة العنصرية صالح لقبول تعلّق العقل بها كتعلّق النفس بالجسم مع عدم الاتحاد بل العقل عقل والنفس نفس والجسم جسم الاترى انه اذا قبلت صورة حيوانية بهيمية واتحدت بها لم تكن لها حالة بهيمية لا غير بحيث تخرج عن فصل الناطق الى الصاهل بل تكون لها حالة بهيمية لباعث الطبيعة التي نشأت عن تغيير الفطرة وتبديلها وتكون لها حالة انسانية لباعث الفطرة التي فطر عليها فبالاولى الطبيعية يفعل الشهوات وبالفطرة الاصلية يعترف بتقصيره في فعله ما فعله ويعرف الخير واهله وبهما يكون صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء لتوارد الداعين من الطبيعتين من المختلفتين على طرفي كلّ فعل وليس ذلك الا لكونهما غير متحدتين نعم هما متمازتان تمازج تداخل من غير استهلاك احديهما في الاخرى كما قد قررناه في الماهية والوجود فقد قلنا هناك ان نور السراج القريب من السراج اشدّ نوراً واضعف ظلماً وكلما بعد عن السراج ضعف النور وقويت الظلمة وهكذا حتى يكون اخره فيه من التور بقدر ما في اوله من الظلمة وليس ذلك تمازج استهلاك بل جميع الاشعة متعلقة بالسراج وجميع اجزاء الظلمة متعلقة بالكثافة الحاجبة ففي هذه الحالة تكون القوة البهيمية متعلقة بجهة اتّصاف النفس بالاعمال التي هي منشأ البهيمية وهي التي عوّجت فطرتها تعويجا لا يخرجها عن الصورة الانسانية والا لكان ذلك الشخص

من العجم لا ينطق كما جرى على من مسخوا قردة و خنازير فانهم بقوا ثلاثة ايام
يمشون على اربع ولا ينطقون و كذلك الحال فى الشيطانية و السَّبْعِيَّة و العقلية و
اضرب لك مثلاً هو ان الجدار ليس فيه لنفسه نور و لا من شأنه ان يكون له نور
من نفسه و لا بما اتَّحدَ به (اى بصورة اتحد به ، يم) فاذا اشرقت عليه الشمس
كان فيه نورٌ من الشمس فالنور هو ما اشرق عليه من الشمس لا غير فالنفس
كالجدار و العقل كالنور المشرق عليه القائم به قيام ظهور و هو قائم بالشمس
قيام صدور و هو منها و الشمس كالعقل الكلى و النفس ايضا من النفس الكلية
كذلك اى اشراق منها على الجدار الذى هو الجسم النامى و الحسنى الحيوانى
الفلكى و المثلّى و الهبائى و الطبيعى النورانى فان هذه الخمسة هى كالجدار
للاشراق النفسى فافهم و قوله «تحشر اليها و تقوم بها عند البعث فى نشأة اخرى ،
الخ» يريد انّ النفس تقوم بما اتَّحدَ به من قبرها عند البعث يوم القيمة و هى نَشْأَةٌ
اخرى لا فى هذه النشأة التى يريد انّ النفس الانسانية لو انتقلت الى الصُّورة البَهِيمِيَّة
مثلاً فى هذه النشأة التى فيها لا تَحْدُثُ بها كان تناسخاً و اما اذا انتقلت اليها فى
نشأة اخرى فلا بأس اذ لا تناسخ كذا قاله هو و غيره لانهم لما قالوا بسبق الارواح
على الاجسام فلما انتقلت الى الاجسام قيل لهم هذا تناسخ فلم يكن لهم جواب
الا أنّ التناسخ الممنوع منه وقوعه فى عالم واحد و نشأة واحدة و اما اذا كانت
فى نشأتين فلا محذور فيه و ممّا استدلُّوا به حشر بعض النفوس فى الصور
الحيوانية و ما اقرب دليلهم من المصادرة على انّ قولهم فى نشأة اخرى غير
مسلمة فانّ كثيرا من العلماء اعترضوا على ما روى عنهم عليهم السلام انّ
المؤمن اذا مات جعلت روحه فى قالب كقالبه فى الدنيا بانّ هذا تناسخٌ مع انه
فى نشأة اخرى و لم ينفع الجواب بنشأة اخرى و انما الجواب فى الصورتين
واحد و ليس بنشأة اخرى بل بانّ نقول القالب الذى جعلت فيه الروح هى الآن
فيه و هو الثوبُ الثالث الذى ذكرناه قبل هذا فلما خرجت من الجسد خرجت
بثوبها الذى هى الآن لَابَسَةٌ له و معنى ان الروح جُعِلَتْ فيه انّها قُبِضَتْ به و نقول
فيما نحن فيه انا ذكرنا انّ كل الحيوانات تشترك فى ثلاثة ارواح روح الشهوة و

روح المدرج وروح القوّة والمؤمن خاصة فيه اربعة ارواح الثلاثة وروح الايمان وبهذا تكون النفس انسانية لانّ النفس الناطقة (اي الانسانية الشرعية، يم) لا تفارق روح الايمان واذالم تكن فيها روح الايمان فليست مخلوقة من النور اعني النفس الكلية وانما هي من النفوس الفلكية مع ما لبسّها من النفس الامارة التي هي وجه الجهل الاول المعبر بالماهية عنه^١ وهذه النفس مقابلة للنفس الانسانية لانّها من الثرى كما انّ الانسانية من اللوح المحفوظ وهذه الامارة اذا انتقل بها المؤمن كانت مطمئنة وتكون اخت العقل كما مر ثم تكون راضية بقسم الله ثم مرضية لله تعالى ثم كاملة اذا اعتدل مزاجها وفارقت الاضداد كما تقدّم وقبل اطمئنانها تكون لؤامة او ملهمة وقبل ذا تكون ملهمة او لؤامة كما مرّ وقبل هذا هي كما برزت امارة بالسوء وهي التي تتقلب بالحيوانية الحسية الفلكية في الصور كيف ما شاءت من صور كتاب الفجار وصورها الذاتية لها اما شيطانية واما حيوانية بهيمية واما سبعية واما مسوخية وايّها غلب ميلها اليه حشرت فيها والنفوس الفلكية مركبها في جميع صور المعاصي كما انها اي الفلكية مركب النفس الانسانية في جميع صور الطاعات فاذا سمعت منا نقول ان النفس تحشر في صورة شيطان او حيوان او سبع او مسخ فانا نعني بها النفس الامارة التي هي مقابلة للعقل فانها اذا محضت في ميلها واطلق صاحبها عنانها كانت هي النكراء والشيطنة التي عناها الامام الصادق عليه السلام وهي شبيهة بالعقل في التمييز وليست بعقل وليست بالنفس الانسانية التي من اشراق اللوح المحفوظ التي هي مركب العقل واما هي التي هي

^١ اعلم انه بعد ما خلق الله سبحانه الانسان الجمادي واستعد للنفس النباتية فاشرق عليه ذلك النفس واستعدت اشرق عليها النفس الحيوانية واذا استعدت اشرق عليها النفس الناطقة بالكلام وهذه النفس كونية لها مادة وصورة فاذا تصورت بصور العقل اي تأييداته سميت بالناطقة القدسية الانسانية وهي حينئذ ظل النفس الكلية الالهية واذا عصت وتصورت بصور الجهل صارت امارة بالسوء فهذه النفس لها هاتان الجهتان دائما لانه تغلب جهة وتضعف اخرى فعند ضعف الامارة يحصل لها المراتب السبع الى ان تكمل فوجودها الشرعي من الكلية الالهية وماهيتها الشرعية من الظلمة والنفس الشقية الشيطانية فلا تتقلب في الصور البهيمية الا من حيث الماهية ولا في صور الانسانية الا من حيث الوجود فافهم. كريم.

مركب الجهل ولذا قال تعالى ان هم ألا كالانعام بل هم اضلّ، وقال الباقر عليه السلام الناس كلهم بهائم الا قليل من المؤمنين والمؤمن قليل والمؤمن قليل وليس الكلام فى الاية والحديث على سبيل المجاز بل على الحقيقة ولكن بيانه مما يطول ذكره فالنفس الانسانية صورتها هذه الصورة الانسانية فاذا تخلق الشخص بطبيعة السَّبْعِيَّة مثلاً حتى انحصرت اعماله فى اعمال السباع او كان الغالب فى اعماله ذلك كان فى هذه الدنيا ذا نَفْسَيْن نفس سَبْعِيَّة قوِيَّة مؤيدة بالعمل بمقتضاها ونفس انسانية محجوبة عن مقتضاها لا تعلق لها بذلك الشخص الا بصورته الظاهرة الانسانية فاذا مات على هذه الحال و كان يوم الحشر ورجع كل شىء الى أَصْلِهِ سلبت عنه الصورة الانسانية بمتعلّقها من النفس الانسانية التى من شأنها الايمان لكنها كانت مغلوبة فحبست فى صورتها ولم يكن لها تسلّط على اصلاح شىء من البدن وظهرت السَّبْعِيَّة بصورتها الباطنة فى ظاهر الشخص لما زالت عنه الصورة الانسانية ولم تكن النفس الانسانية محشورة فى صورة سَبْعٍ لىحتاج فى دفع شبهة التناسخ الى أنّها نشأة اخرى لان ما سوى المؤمن فليس بانسانٍ فى الحقيقة بل من الحيوانات الاربع اما شيطان واما مسخ كالقرد والحيّة والعقرب والخنافس واما حيوان كالفرس والحمار والثور واما سبع كالاسد والهَرّ والباذى وانما النفس المحشورة فى احدى صور الحيوانات هى النفس الامارة الملعونة وهذه صورها فى الحقيقة لكنّه فى هذه الدنيا البس صورة الانسان لاجابته الظاهريّة وهى محلّ صور عليّين فاذا كان حيوانا فان كان ذلك فى الدنيا سلبت منه الصورة الانسانية الباطنة فاذا مات كذلك سلبت منه الظاهرة ايضاً والحاصل كل ذى روح يحشر على صورة حقيقته لا على صورة غيرها فاذا لم يكن مؤمناً لم يكن فى الحقيقة انساناً والنفس الناطقة بالحقيقة لا تكون الا فى المؤمن ولا يحشر الا فيها.

وقوله «وَاللّٰكُن تَنَاسُخًا لِّحَشَرًا، الخ» يريد به تقرير ما قدّم من أنّه لو كان فى النشأة الاولى لكان عودُهُ فى صورةٍ أُخْرَى تَنَاسُخًا لِّحَشَرًا وَالتَّناسخ قد مَنَعَ التَّقْلُ والعقل منه وانما الذى اثبتته النقل والعقل هو الحشر وهو عود

الارواح الى اجسادها وحشرها مع أجسادها واقول انما يكون كونها فى صورة غير صورته الظاهرة تناسخاً اذا كانت الصورة المنتقل اليها اجنبيةً من المنتقل واما اذا كانت صفةً له وهى هيئته ومن هيئة اعماله خلقت فلا يكون تناسخاً سواء كان فى نشأة واحدة كما اشار اليه تأويل قوله تعالى بل هم فى لبس من خلق جديد ام فى نشأتين فان الشخص فى هذه الدنيا يخلع صوراً ويلبس صوراً اذا نَمَّ بين الناس لبس صورة العقرب او الحية واذا اشتهى الشهوة المنهى عنها شرعاً لبس صورة خنزير او حيوانٍ واذا غضب لمحرّم لبس صورة سبعٍ واذا ترك الغضب واخذ فى النيمة خلّع صورة السبع ولبس صورة العقرب وهكذا واذا خلّع صور كتاب الفجّار ورجع الى ما امر الله كما أمره تعالى لبس صورة الانسان وهى صور كتاب الابرار ولا يزال هكذا حتى يأتية الموت فأى صورة قبضه عليها حشر عليها وهو قوله تعالى وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيداً ، واما الحشر فلا يرتابون فيه الا ان حشر الأرواح قام عليه الدليل العقلى والنقلى عندهم واما حشر الاجساد فلم يثبتوه الا من النقل وقالوا ان العقل لا يدل عليه ونحن قد اشرنا اليه من جهة العقل ويأتى فى محلّه انشاء الله تعالى بحيث يكاد يصل الى حدّ الضرورة من جهة العقل .

قال : فالانسان فى هذا العالم بين أن يكون ملكاً او شيطانا او بهيمةً او سبُعاً و يصير ملكاً ان غلب عليه العلم والتقوى او شيطانا مريداً ان غلب عليه المكر والحيلة والجهل المركب او بهيمة ان غلبت عليه اثار الشهوة او سبُعاً ان غلبت عليه آثار الغضب والتهجم فان الكلب كلبٌ بصورته الحيوانية لا بمادته المخصوصة والخنزير خنزير بصورته لا بمادته وكذا سائر الحيوانات التى بعضها تحت صفات النفس الشهوية على اقسامها كالبعال والحمير والشاة والدب والفارة والهرة والطاووس والمديك وغيرها وبعضها تحت صفات النفس الغضبية كالاسد والذئب والنمر والحية والعقرب والعقاب والبازى وغير ذلك .

اقول : يريد ان الانسان بما هو انسان متردد فى هذا العالم اى عالم الدنيا

عالم التكليف بين ان يكون ملكاً بسبب اعماله الصالحة او شيطاناً بسبب اعماله
الظالحة او بهيمةً بسبب غلبة شهوته او سَبُعاً بسبب شدة غضبه فيصير ملكاً ان
غلب عليه العلم المقرون بالعمل و اتقى الله و آمن به و عمل صالحاً و اتقى نفسه
فلم يُمَكِّنْها من شهواتها و اتقى الناس بان عمل معهم ما يحب ان يعملوا معه او
يصير شيطاناً مريداً ان غلب عليه في اعماله المكر و الكيد و العناد و الحيلة و
الخدعة و الاستهزاء و السخرية و الكسل عن الطاعات و المبادرة الى المعاصي
و الجهل المركب بان يدعى ما ليس له و لا معه او يصير بهيمة ان غلبت عليه في
اعماله و احواله آثار الشهوة (على خلاف محبة الله و رضاه و الا فلا تكون ذلك
من صفات البهائم و كذلك في الغضب ، كريم) من حب النكاح و النسل و المال
و الجاه و الاكل و الشرب و اللباس أو يصير سَبُعاً ان غلبت عليه آثار الغضب و
الجرأة و التهجم و البطش و الامر فيما ذكر كما ذكرنا لك ان النفس المتنقلة
في هذه الصور المخالفة للانسانية باعمالها المخالفة لمُرَادِ الله سبحانه هي
النفس الامارة مع مركوبها من النفس الحيوانية الحسية الفلكية لا النفس الناطقة
القدسية فان هذه لا تفارق روح الايمان الا لَمَمًا ثم ترجع اليها روح الايمان .

و قوله «فان الكلب كلبٌ بصورته الحيوانية لا بمادته ، الى قوله و غير
ذلك» يريد ان النفس و ان كانت انسانية لكنها حين ليست الصورة الاخرى كان
ذلك الشخص على حسب مقتضى تلك الصورة و ان كانت النفس انسانية لان
الكلب التابع المعروف لم يكن كلباً بحصته الحيوانية و انما هو كلب بفصله
الذي هو صورته اعني التابع اقول نحن نقول بموجب هذا و لكن المادة التي في
الكلب حال تعلق صورته بها ليست بصالحة للفرس الصاهل لان الحصّة قبل
تعلق الفصل بها تصلح لكل منهما لانهما مادة جنسية و بعد التعلق كلّ واحدة مادة
نوعية لا جنسية و لا تكون المادة نوعية لغير نوعها مع اننا نسلّم لهم تساوى
الحصص النوعية في الجنس و لا نسلّم لهم ان حيوانية النفس الناطقة حصّة من
جنس حيوانية الصاهل و التابع نعم حيوانية النفس الامارة حصّة من حيوانية

الصاهل والتابع والزائر وغيرها وانسانيتها ميتة^١ بمعنى ان الامارة هي الجوارح القابلة للتعليم مما علم الله العقول فاذا تعلّمت جعل الله لها نوراً انسانياً تمشى به في الناس وكذا سائر الحيوانات اى مثل الكلب والخنزير في كون كلٍ منهما بصورته لا بمادته سائر الحيوانات التي بعضها تحت صفات النفس الشهوية على اقسامها كل واحد بصورته الخاصة به من الشهوة فان منها ما يكون معظم شهوته في النكاح ومنها في الاكل والشرب ومنها في اللباس ومنها في الجاه والتكبر والاستيلاء والفخر وبعضها يدخل تحت صفات النفس الغضبية كالاسد والذئب والنمر والحية والعقرب والعقاب والبازي وغير ذلك على اختلاف اخلاقها كما هو مذكور في طبائع الحيوانات والمراد ظاهر مما تقدّم.

قال : فبحسب ما يغلب على نفس الانسان من الاخلاق والملكات يقوم يوم القيمة بصورة مناسبة لها فيصير انواعاً كثيرة في الآخرة كما نطق به الكتاب الالهي كقوله و يوم يحشر اعداء اللدالى النار فهم بوزعون وقوله و يومئذ يتفرقون و على ما ذكرنا تحمل آيات المسخ في القرآن كقوله و ما من دابة فى

^١ اعلم ان للانسان المعروف نفساً يمتاز بها عن سائر الحيوانات فانه ينطق وسائر الحيوانات لا تنطق فتلك النفس الناطقة هي حقيقة الانسان وهي مركبة من مادة وصورة وهي حية وحيوتها من الملكوت وحيوة سائر الحيوانات من الافلاك ممازجة بالنباتيات فليست النفس الناطقة من حصّة من جنس حيوانية سائر الحيوانات نعم مركوبها حيوان معتدل من جنس سائر الحيوانات صالحة لان تتأدب باداب العقل والنفس الانسانية التي هي اخت العقل اذا تأدبت تكون كلباً معلماً صيده حلال يصيد من السماوات والاحياء ويذكر الانسان عليه اسم الله ويجوز له الاكل من صيده وهذه النفس غير الناطقة القدسية الملكوتية اذ هي بنت العقل فالناطق التي في الانسان الظاهري اما ان تتبع العقل وتتصور بصورته وتكون حينئذ انساناً بمادتها وصورتها واما ان تتبع الجهل فتتصور بصور الحيوانات وتكون كالبهايم فاذا صارت على صورة البهايم تكون اماره ووجه الجهل ومع ذلك لا تكون من جنس سائر الحيوانات فانها ملكوتية والحيوانات ملكية ومحشرها فوق محشر الحيوانات فقوله اعلى الله مقامه ان حيوانية النفس الامارة حصّة من حيوانية الصاهل الخ ، اما اراد به حيوانية مركوب الامارة كما قال انفا ان المنقلة النفس الامارة مع مركوبها و اراد بالصاهل والتابع والزائر الملكوتي فان النفوس الملكوتية تتصور بهذه الصور وتسمى بهذه الاسماء او اراد انها حصّة من حيوانية هذه الحيوانات في الظهور او في التسمية والمجاز كما جوز سابقاً بالجملة لا بد فيه من ارتكاب تأويل فان الكفار يحشرون يوم القيمة في محشر الاناسي الظاهر والحيوانات لا تحشر معهم نعم في عالم النفوس الناطقة القدسية من سماواتها ومن كرسياها والنفس الامارة من الصخرة والسجين ولا تقبل لو خليت وطبعها الا صور الحيوانات وهي اذا امت صارت اخت العقل والتي من الكرسى بنته وهما وجود ماهية فافهم . كريم .

الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم وايات اخرى كقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون و كقوله يا معشر الجن قد استكثرتم من الانس و كقوله واذا الوحوش حشرت وقول الصادع صلى الله عليه واله يحشر الناس على صور اعمالهم وفي رواية على صور نياتهم وفي رواية يحشر بعض الناس على صورة تحسن عندها القردة والخنازير والى هذا يأول كلام افلاطون وفيثاغورس وغيرهما من الاولين الذين كانت كلماتهم مرموزة وحكمتهم مقتبسة من مشكوة نبوة الانبياء عليهم السلام».

اقول : قوله «فبحسب ما يغلب على نفس الانسان من الاخلاق والملكات يقوم يوم القيمة بصورة مناسبة لها يريد ما تقدم وقد عرفت ما نريد نحن من ان النفس المتصورة بالصور المذكورة ليست هي النفس الانسانية الناطقة فان هذه لا تفارق روح الايمان وانما المتصورة بتلك الصور القبيحة انما هي النفس الامارة والصور المذكورة على اختلافها وتعديها صورها لانها مناسبة لها لان الامارة مادة صالحة لان تلبس كل واحدة من صور المعاصي المرسومة في كتاب الفجار سجين باعمالها التي هي حدود صورها فيكون المحشور من تلك المادة وتلك الصور فهو كلب او خنزير او حمار او سبع او قرد وانما كان ناطقاً ومميزاً لان مادته من الامارة التي هي مقابلة لعقل الانسان والعقل اعطاه الله جنوداً كما هو مروي على ما في الكافي وغيره فقال الجهل يا رب انك قد قويته بجنود وانا ضده فقواني فقواه بجنود ضد جنود العقل وهذه النفس الامارة من الجهل فهو ناطق لصلوحه للانسان بان يكون اخاً لعقله ويصلح وجهه الذي هو النفس الامارة ان تكون اختاً للعقل ومن شأن الصلوح النطق والتمييز .

وقوله «فيصير انواعاً كثيرة» يريد ان الانسان بعد ان كانت جميع افراده داخلية تحت نوع واحد وهو الحيوان الناطق كان باعماله الباطلة التابعة لهوى نفسه خاصة انواعاً كثيرة كالشياطين والكلاب والخنازير والقردة والحيوانات والسباع ، ولقد كنث في اول امرى مقبلاً على شأني منقطعاً عن الخلق في اغلب احوالي و كنث اري في المنام اموراً عجيبة وبيانات لما اشكل على في

اليقظة لا أكادُ أحصيها لا يخالف منها شيء شيئاً من الأمور المنقولة والمعقولة و قد اتت بلدنا امرأة من العامة فاجرة ذات علم وقد تولّعت بها الزناة حتّى ماتت فى بلدنا و كانت جميلة الصورة فرأيتُ فى المنام مقبرة فيها قبور يفور منها الشرر والدخان ورأيت بعض الرجال فيها امواتا غير مقبورين بل هم جيفٌ مرميّة و اجسامهم عظيمة وهى مفتولة كالحبال والخيوط بصورٍ تذهل من قبحها العقول ورأيتُ تلك المرأة الفاجرة و كان اسمها حسناء جيفة عند تلك القبور غير مقبورة وهى فى صورة فرس عظيمة قبيحة المنظر لا يكاد الناظر اليها يملأ عينه منها لقبحها وذلك لما كانت الفرس الغالب عليها شهوة النكاح جدّا كما ذكره العلماء والحكماء فى خواصّ الحيوانات و كانت تلك المرأة بهذه الحالة كانت بصورة الفرس قد عظم جرمها للنار استجيراً بالله من النار مع انى رأيتُ المرأة فى صغرى و وقت رؤيتى لها بعد اقبالى ولكن قبل علمى بطبع الفرس و بالجملة كل شخص يحشر على صورته و صورته ما قبل من الصانع صنعه عليها وذلك القبول هو الاعمال و هو قوله صلى الله عليه واله يحشر الناس على صور اعمالهم لانها هى صورهم الذاتية وقوله كما نطق به الكتاب الإلهى كقوله و يوم يحشر اعداء الله الى النار فهم يوزعون ومعنى يوزعون قال القمى فى تفسيره يجيئون من كل ناحية وقال الباقر عليه السلام يحبس أولهم على اخرهم يعنى ليتلاحقوا و ليس فى هذه الاية دلالة على شيء ممّا ذكر و أمّا توهم انها تدلّ على تنويعهم و ليس كذلك .

وقوله «و قوله و يومئذ يتفرّقون» والمراد من الاية ان اهل الجنة يحشرون اليها و اهل النار يحشرون اليها كما دلت عليه الايات بعدها لكنه اّول التفرّق على اختلاف الصور والانواع و لا فائدة فى الكلام عليه .

وقوله «و على ما ذكرنا» يعنى من حشرهم فى صور اعمالهم تحمل ايات المسخ يعنى الايات التى ظاهرها المسخ فى القراء انما المراد منها حشرهم فى صور اعمالهم كقوله و ما من دابة فى الارض و لا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم يريد ان ظاهر الاية ان كل دابة تدب فى الارض و كل طائر يطير

بجناحيه كانوا من بنى ادم كما هو ظاهر امم امثالكم لكنهم مسخو ادواب و طيراً
ولما ثبت بطلان المسخ كان المراد بالامم والامثال كونهم ادواب و طيراً يوم
القيمة حين يحشرون فى صور اعمالهم فمنهم غداً عقبان و رخم و منهم خَيْلٌ وَ
يَغَالٌ و حمير و منهم قرده و خنازير و اَفْيَال و منهم سباع و ذئاب و ليس المراد
من الاية ما توهمه بل المراد منها اَنَّ كُلَّ دَابَّةٍ فى الارض و كل طائر اُمٌّ جرى
فيهم عدل الله بان ندبهم الى ما فيه صلاحهم من التكليف و ارسل اليهم نذراً من
نوعهم لان كل نوع من الحيوانات امة بنص القرآن و ان من امة الا خلا فيها
نذير بنص القرآن و ما ارسل سبحانه رسولا الى امة من الامم الا بلسان قومه
ليبين لهم بنص القرآن و ان كل امة من الامم تحشر الى ربها فيحاسبها فيقتص
للجماء من القرناء و ليس فى خصوص هذه الاية ما يوهم المسخ كما توهمه
المصنّف الا اذا اَوَّلَها بهذا التأويل البعيد ثم يحتاج الى تأويل تأويله بما ذهب
اليه و ليس هذا طريق التأويل اّما يصح التأويل فيما يكون ظاهر الاية يوهم
المسخ فيصرف ظاهرها الى معنى صحيح و اّما هو فقد صرف ظاهرها الصحيح
الى تأويله الغير الصحيح ثم حمله على معنى غير صحيح .

و قوله «و آيات اخرى كقوله تشهد عليهم السنتهم و ايديهم و ارجلهم بما
كانوا يعملون» فيه ما فى ما قبله فان ظاهر هذه الاية ليس فيه ما يحتمل مدّعا و
انما المراد انهم يُختم على افواههم فلا ينطقون كما قال تعالى ثم تشهد عليهم
جوارحهم و اّما انه انما شهدت عليهم جوارحهم لانهم كانوا من نوع العُجَم
الصمّ البكم من الحيوانات فهو تأويل بعيد بعدّ قوله تعالى اليوم نختم على
افواههم و تكلمنا ايديهم و تشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون .

و قوله «و كقوله يا معشر الجنّ قد استكثرتم من الانس» فكذلك ليس فى
هذه الاية دليل على مدّعا و لا شاهد لِمَا رآه و اّما المراد منها هو ما فى الاية
الاخرى قوله تعالى و انه كان رجال من الانس يعوذون برجالٍ من الجنّ
فزادوهم رهقا و ذلك كلّ ما توهم بعض من الانس او اعتقدوا فى الجن بانهم
يضرّون او ينفعون زادوا فى اغوائهم و اّما تأويلها بان الجنّ قد اغواوا كثيراً من

الانس حتى اطاعوهم فيحشرون على صور الجنّ من تفسير ظاهر الظاهر فهو غير صحيح لانه وان انطبق اخذ كثرة الجنّ بهم على تفسير ظاهر الظاهر الا انه يلزم منه ان كل من اغوته الجن حتى خرج بطاعتهم عن اصحاب اليمين يكون من الجن لا غير ذلك وليس كذلك فالاولى عدم تأويلها على مدّعاها .

وقوله «و كقوله واذا الوحوش حشرت» مثل ما مضى اذ لا دلالة فى الاية على مُدّعاها وانما تدلّ على ان الوحوش تحشر ولو ثبت فى السنة او فى الكتاب عدم حشر الوحوش جازله تأويلها بان المراد بالوحوش العصاة من بنى ادم لكن الامر على العكس فلا يصح تأويله واما الايات التى تصلح شاهداً له فهى كثيرة لكنه لم يذكر منها شيئاً وهى مثل قوله تعالى افلم يهد لهم كم اهلكنا قبلهم من القرون يمشون فى مساكنهم انّ فى ذلك لآياتٍ لاولى التّهى فان له ان يأولها بكون ضمير الجمع فى يمشون يعود الى المهلكين من القرون فانهم الآن حيات وعقارب وخنافس ويران يمشون فى بيوت المخاطبين فيحمل ما يوهم المسخ على انهم كذلك الآن مستورون تحت غطاء الصورة الانسانية ويوم القيمة يكشف عنهم الغطاء ومثلها فيما روى عن الصادق عليه السلام انه سئل عن العقرب والخنافس والحية فقال ان الله يقول أولم يهد لهم كم اهلكنا من قبلهم من القرون يمشون فى مساكنهم ان فى ذلك لآيات افلا يسمعون اخرجوا من النار فقال لهم الله كونوا نَشْنِشاًه، نقلته بالمعنى ومثل قوله ان هم الا كالانعام، اولئك كالانعام بل هم اضلّ، متاعاً لكم ولأنعامكم وامثال ذلك فانّها هى التى يمكن الاستدلال بها على المدّعى فى تأويلها .

واما قوله «وقول الصادع صلى الله عليه واله يُحشر الناس على صور اعمالهم وفى رواية على صور نياتهم وفى رواية يحشر بعض الناس على صورة تحسن عندها القردة والخنازير» فهو صريح فى المدّعى .

وقوله «والى هذا يؤل كلام افلاطون وفيثاغورس وغيرهما من الاولين الذين كانت كلماتهم مرموزة وحكمتهم مقتبسة من مشكوة نبوة الانبياء عليهم السلام» يشير به الى ما نقل عنهم ومثله واما كون كلامهم مقتبس من مشكوة

النبوة فصحيح ولكنه وقع فيه التغير من وجوه ثلاثة :

الأول ان احدهم اذا قرأ على نبي من الانبياء عليهم السلام انفرد واخذ يفرع فروعاً فقد يقع الغلط فى تلك الفروع لانه ليس بمعصوم ولا مسدد من الله كالنبي عليه السلام .

الثانى ان كتبهم كتبوها باللغة السريانية وغيرها والمعربون لها منهم من يفسر كل كلمة بمعناها العربى لا كل كلام وتكون الترجمة مخالفة للاصل كما لو فسر فى اللغة الفارسية قسم بُخْر فقال قسم يعنى يمين و بُخْر يعنى كُلّ فانّ المعنى يبطل لانّ التّرجمة كانت مخالفة للاصل اذ الاصل احلف والترجمة كُلّ اليمين ولو فسر الكلام بكلام لصحّ المعنى فمن هذا ومثله يقع الغلط والخطأ .

الثالث انّ الحكماء فى غالب اقوالهم يستعملون الاشارات والرموز واللوازم البعيدة ولا يكاد يفهمها الا من كان طبيعته من نحو طباعهم وخاض فى علومهم وربما يكون المترجم لا يفهم مرادهم فيكتب بخلاف مرادهم كما قالوا بان العقل مجرد ففهم كثير منهم ومنهم المصنّف ان العقل لا مادة له اصلاً و انه بسيط الحقيقة فهو كلّ الاشياء كما ذكره فى أوّل كتابه المشاعر و مرادهم انّ العقل مجرد عن المادة العنصريّة والمدة الزمانيّة لانه مجرد عن مطلق المادة و الدليل على انّ هذا مرادهم انهم قالوا أوّل ما خلق الله العقل فدلّ كلامهم هذا على ان العقل ممكن وقالوا كل ممكن زوج تركيبي فاذا كان مركباً كان غير بسيط الحقيقة و انما مرادهم بالتجرد ما قلنا فمن مثل هذا يكثر الغلط بل قد يحصل الغلط من تحريف الكتاب فى الاصل او الترجمة و لاجل ذلك ومثله قد يخالف قولهم قول الانبياء عليهم السلام و حيث جهل كلام الانبياء عليهم السلام فالمميز للموافق لكلامهم عليهم السلام والمخالف هو الكتاب والسنة لا غير و لاجل هذا ترانا لانكاد نجد قولاً من كلام المصنّف وامثاله موافقاً حتى انّ من لم يفهم ربّما توهم انا نتعمّد الردّ عليهم و انا اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين و أسئل الله العالم بسرّى و جهرى ألا يكلّنى إلى نفسى ولا إلى أحدٍ سواهُ .

قال : و الذى يذكّر فى كتب الحكمة التّسميّة انّ شيئاً واحداً لا يكون

صورة لشيء و مادة لشيء آخر انما يتم بحسب نشأة واحدة و فيما لا تعلق له اصلاً بمادة جسمانية فان النفس المتعلقة بالمادة من شأنها ان تتصور بصورة بعد صورة و تتحد بها و ايضاً الصورة الحسية مع كونها صورة لمادة جسمانية بالفعل فهي معقولة بالقوة و نحن قد اقمنا البرهان على ثبوت الحركة الجوهرية فى جميع الطبائع المادية و النفس الانسانية اسرع المكنونات استحالة و انقلاباً فى الاطوار الطبيعية و النفسية و العقلية و هى فى فطرتها التكوينية نهاية عالم المحسوسات و بداية عالم الروحانيات و هى باب الله الاعظم الذى يؤتى منه الى الملكوت الاعلى .

اقول : ما ذكره لا يصح لا بحسب نشأة واحدة و لا فيما لا تعلق له اصلاً بمادة جسمانية بل يكون الشيء ركناً لمعلوله اى مادة له و صورة لعلته بل كل الاشياء كذلك من فوق الدرة الى ما تحت الذرة فان النور الاول الذى هو اول فائض من فعل الله صورة لفعل الله تعالى مثل ضرباً بسكون الرء فانه صورة لضرب بفتح الرء و هذا النور الذى هو صورة لفعله تعالى مادة لعقل الكل و صورة العقل الارض الجرز و البلد الميت و العقل صورة للنور المذكور و مادة للنفس و الصورة النوعية صورة الخشب و مادة السرير و صورة وجهك المنفصلة اى الاشراقية صورة وجهك و مادة للصورة التى فى المرءة بل كل الاشياء اعراض لعللها و معروضات لمعلولاتها لا فرق بين ذلك فى نشأة واحدة كما قلنا فى الخشب و السرير و الصورة فى المرءة او غيرها و لا بين ما لا تعلق له بالمواد الجسمانية كعقل الكل بالنسبة الى النور الذى تنورت منه الانوار صلى الله على محمد و اله و بالنسبة الى النفوس او غير ذلك و انما اشتبه ذلك عليهم حيث وجدوا زيدا ذاتاً متقومةً بنفسها استبعدوا ان يكون صفة و عرضاً و ذلك لعدم معرفتهم بفعل الله اذ لو عرفوا ان فعل الله سبحانه ذاتٌ قائمة بنفسها بالنسبة الى ما سواها من الخلق و ان تدوت جميع الذوات انما هو شعاع تدوتها و انما يقال ان فعل الله و مشيئته عرض بالنسبة الى ذات الحق عز و جل اذ ليس شيء بحقيقة الشيئية الا هو تعالى و مشيئته شيء به لا بنفسها و الخلق شيء

بمشيئته لا بأنفسهم.

وقوله «فان النفس المتعلقة بالمادة من شأنها ان تتصور بصورة بعد صورة وتتحد بها» بناء على نفيه لكون شيء واحد لا يكون صورة لشيء ومادة لشيء اخر وقد قدّمنا ما سمعت في النفس من انها من الملكوت ولا تتعلق بنفسها بالمواد الجسمانية وانما تتعلق أفعالها بالمواد بواسطة الطبائع النورانية والهبائية والمثالية والفلكية لان النفس من حيث ذاتها من المفارقات فكيف تتعلق بالمواد ومن ان المتقلب في الصور ليس هذه التي هي بنت العقل وانما هي الامارة التي لو صلحت كانت اخت العقل لا بنته نعم لو صلحت هذه الامارة اتحدت^١ بتلك.

وقوله «وايضا الصورة الحسية مع كونها صورة لمادة جسمانية بالفعل فهي معقولة بالقوة» اما ان الصورة الحسية صورة للمادة الجسمانية فظاهر اذ لا معنى لمحسوسيتها الا لقيامها بالمادة الجسمانية قيام عروض او قيامها بالصورة العارضة قيام صدور و بمحلها قيام ظهور كالصورة في المرأة ولكن هذا لا كلام فيه وانما الكلام في كونها معقولة بالقوة فاننا لانسلم انها معقولة لتكون المحسوسة نفسها معقولة وانما المعقول معناها اذ العقل لا يدرك بذاته الصور و ان كانت جوهرية كالنفوس و انما يدرك ذلك بواسطة الوسائط التي بينه وبين ما يدركه اذا كان تحت رتبة المعاني وان اراد بالمعقولة المتخيلة فالخيال انما يدرك صورة ما انتزع له الحس المشترك من الصور سواء كانت المنتزعة من مادة ام من صورة فالذي يدرك الخيال من الصورة المحسوسة صورتها لا انها بنفسها تصعد حتى تكون معقولة ولا ان العقل ينزل حتى يكون من الحواس الظاهرة و كأن المصنّف نسي كلامه السابق في الحواس الظاهرة ان المدرك من المرئي ليس هو الصورة الظاهرة و انما تدركه النفس بصورة ملكوتية مماثلة

^١ قوله اعلى الله مقامه اتحدت هو اتحاد الصفة لا اتحاد الذات والممازجة او الاستحالة فانما هو اتحاد الصفة يعنى يصير صفة

الامارة صفة المطمئنة نورانية طيبة صالحة فلا يشتبهن عليك فان وطنهم لا يعرفه الا ولد بطنهم . كريم .

للمحسوسة مع ان النفس انزل رتبة من العقل فهلا قال هناك ان المحسوسة تكون مدركة للنفس بالفعل بعد أن كانت بالقوة كما قال هنا او قال هنا ان الصورة الحسية يدركها العقل بصورة مماثلة لها من عالم الملكوت .

وقوله «و نحن قد اقمنا البرهان على ثبوت الحركة الجوهرية» يريد انه اذا ثبتت الحركة الجوهرية بان يكون الجوهر بنفسه يترقى من رتبته الى ما فوقها و هكذا صاعداً كانت الصورة الحسية مع ارتباطها بالمادة صورة عقلية و نحن قد قلنا له فهلا قلت في الصورة المرئية كذلك على ان الحركة الجوهرية انما تتحقق في نوعها فان الجوهر المعدني لا يترقى حتى يكون جوهرًا نباتيًا و النباتي لا يكون حيوانيًا نعم المعدني يترقى في الرتبة المعدنية كأن يترقى من الصخرية الى الزجانية (الزجاجية ظ) و من الزجاجية الى البلورية و من البلورية الى الالماسية و كذلك النباتي يترقى في الرتبة النباتية و هكذا و اما قوله تعالى و الله انبتكم من الارض نباتا فليس المراد منه ان النفوس الملكوتية و العقول الجبروتية تكونت من التراب و المعدن و النبات كما توهمه من لم يعرف ذلك من كلام ائمة الهدى عليهم السلام و انما انزلها الله سبحانه من شجرة المزن و وقعت على النبات و البقول و سرت في صفو النبات الذي تتكون منه النطفة الظاهرة الحاملة في غيبها للنطفة الباطنة و ترقت النطفة الظاهرة النباتية في رتبة النبات علقه ثم مضغة ثم عظاما ثم كساها تعالى لحماً و النطفة الملكوتية الناطقة غيب في النباتية في اطوارها هذه فاذا كسيت لحماً و تمت في بشرها و شعرها ظهرت الكامنة في غيب النباتية و هذا الظهور هو الذي سمّاه امير المؤمنين عليه السلام بالولادة الجسمانية و ذلك اذا تم لها اربعة اشهر و هذا معنى قوله تعالى و الله انبتكم من الارض نباتا فهذا معنى حركة الجوهر انه يترقى في رتبة نوعه لا غير فلا تكون الحسية معقولة كيف و المصنّف انكر كون الماديات معقولة في باب اتحاد العاقل بالمعقول و جعل المادية معقولة بالتبع لصورتها العقلية في حق الواجب تعالى فلا تقل انها ليست معقولة بالذات حال ماديتها فاذا ترقت عقلت بالذات لان الواجب تعالى لا يصح هذا في شأن ادراكه للاشياء اذ ليس له حالتان

كالمخلوق .

وقوله «والنفس الانسانية اسرع المكوّنات استحالةً وانقلاباً في الاطوار الطبيعية والنفسية والعقلية» فيه كما قلنا ان المُتطوّرة هي الامارة لانها نشأت من نفس العالى وبعدت منه حسداً الى السفلى فشأنها التقلب في اطوار السافلين من صور الحيوانات والشياطين ولاجل كونها من نفس العالى كانت هيئتها تشابه هيئته فلاجل هذه المشابهة قد تقبل تعليمه فاذا تعلّمت مما علّمه الله كانت اخته والارادت الى اسفل السافلين .

وقوله «وهي في فطرته نهاية عالم المحسوسات وبداية عالم الروحانيات» ليست نهاية عالم المحسوسات ولا بداية عالم الروحانيات لان نهاية عالم المحسوسات وبداية عالم الروحانيات عالم المثل واما النفس الانسانية فهي وسط عالم الروحانيات لانّ تحتها من الروحانيات الجوهر الهبائي والطبيعة النورانية وفوقها الارواح والعقول .

وقوله «وهي باب الله الذي يؤتى منه الى الملكوت الاعلى» يدلّ على توسّطها لانها باب الملكوت الاعلى فهي من الملكوت الاوسط كما قلنا وهذه صفة النفس الانسانية لا النفس المتقلّبة في صور المركبات الخبيثات المسخوطات كما قال جعفر بن محمد عليهما السلام .

قال : وفيها ايضا من كل باب من ابواب الجحيم جزؤ مقسوم وهي السدّ الواقع بين الدنيا والاخرة لانها صورة كلّ قوة في هذا العالم ومادة كل صورة في عالم اخر فهي مجمع بخري الجسمانيات والروحانيات وكونها اخر المعاني الجسمانية دليل على كونها اول المعاني الروحانية فان نظرت الى جوهرها في هذا العالم وجدتها مبدأ جميع القوى الجسمانية ومستخدم سائر الصور الحيوانية والنباتية وان نظرت الى جوهرها في العالم العقلي وجدتها في بداية الفطرة قوّة مَحْضَةٌ لا صورة لها في عالم العقل .

اقول : في النفس بقولٍ مطلقٍ كل باب من ابواب الجحيم لانها فيها باب العلم وباب الوهم وباب الخيال وباب الفكر وباب الحيوة وباب العناصر

سادس الابواب وهى (اى النفس) الباب الاعظم السّابع فيه ثلاث طبقاتِ الفلق وهو جُبُّ فى جهنم اذا فتح اسعر النار سعراً وهو اشدّ النار عذاباً وصُعُود وهو جبل من صفرٍ من نار وسط جهنم واثام وادٍ من صفرٍ مذابٍ يجرى حول الجبل فهو اشدّ النار عذاباً .

فالباب الاول (العناصر) الجحيم .

والثانى (الحيوة) لظى .

والثالث (الفكر) سقر .

والرابع (الخيال) الحطمة .

والخامس (الوهم) الهاوية .

والسادسة (العلم) السعير .

والسابعة (النفس) جهنم .

و ابتداء العدد على هذا الترتيب من باب العناصر لانه الاول والثانى الحيوة وهكذا صاعداً على الترتيب وفيها سبعة ابواب من النعيم جنة الفردوس (النفس) وجنة العالية (العاقلة) وجنة التّعيم (العالمية) وجنة دار المقامة (الواهمة) وجنة الخلد (الخيال) وجنة المأوى (الفكر) وجنة دار السلام (الحيوة) فان عمل بطاعة الله كانت تلك الابواب ابواب الجنان وان عمل بمعصية الله كانت تلك الابواب ابواب النيران .

وامّا الجنة الثامنة وهى جنة عدن (العقل) ليست باباً فى النفس واثما هى باب فى العقل وهو مطيع لله ولا يعصيه ابداً فلهذا لا يكون باباً من النيران ومن ثمّ كانت الجنان ثمانى والنيران سبعة ولكلّ من ابواب النيران السبعة حظيرة وهى ضحاح من نار كلّ حظيرة تسمى باسم اصلها نسبتها الى اصلها نسبة الواحد الى السبعين فى ضعف العذاب وشدّته ولكل باب من ابواب الجنة السبعة حظيرة وهى جنة خلقت من ظلّ اصلها نسبتها فى النعيم الى اصلها نسبة الواحد الى السبعين ونيران الحظائر لعصاة المؤمنين وجنّات الحظائر لثلاث طوائف مؤمنى الجنّ والمؤمنين من اولاد الزنا الى سبعة ابطن والمجانين الذين

لم يقع عليهم تكليف و ليس في آهاليهم احد من اهل الجنة ليشفَعوا فيهم و اما الجنة الثامنة جنة عدن فلا حظيرة لها و انت قد علمت ما قلنا في النفس .

و قوله «و هي السدّ الواقع بين الدنيا و الاخرة» اى و النفس هي السدّ اى البرزخ المضروب بين الدنيا لما تَضَمَّنَتْ مِنْ صور جميع القوى اى الدّواعى النفسانية التى تتجسّد الى مَوادّها فى الاخرة و هو قوله لا تُها صورة كلّ قوّة فى هذا العالم و مادّة كلّ صورة فى عالم اخر غير هذا يعنى انها تتصور بصور دواعيها الشيطانية او الحيوانية او السبعية فى الدنيا بان تلبس على انسانيّتها صورة شيطان او حيوان او سبع و فى الاخرة تخلع الانسانية و تكون تلك الصور موادّ لاصحاب تلك الصُّور و هذا مبنى على تجسّم الاعمال لانه قال انها صورة فى الدنيا مادة فى عالم اخر اى فى الاخرة و الحق فى المسئلة انّ الاعمال لا تجسّم لاتها صور و اوصاف و لكن العاملين تلبس صور اعمالهم لانّ مادة العامل تستحيل الى مادة ذى الصورة و حقيقة ذلك انه هو ذو الصورة^١ و لكنه فى الدنيا بصورة الانسان للمجاورة و فى نفس الامر هم شياطين قال تعالى و كذلك جعلنا لكل نبيّ عدوّاً شياطين الانس و الجنّ و هم حمير قال تعالى ان انكر الاصوات لصوت الحمير و قال تعالى كمثل الحمار يحمل اسفاراً، و اما التجسّم فى الصفات فصورة العمل الموافق لامر الله و ارادته صورة الثواب و مادته من

^١ اعلم ان الاعمال صفات العاملين و افعالهم و اثارهم قد نزلت من الخزائن الغيبية فهى فى الخزانة الاولى جزاء و هو فعلية و حبة قد زرعت فى ارض القابل فنبتت فى الدنيا عملاً و يسنبل فى الاخرة التى هى عالم الحبة الفعلية و تلك الحبة ليست ببيانة عن نفس العامل بل هى هى فان الجزاء ليس بعرض المعجزى و انما هو ذاتية فالجزاء الخير معانيه فى عقل العامل و صورته الاصلية فى نفسه و شعبها و فروعها فى علمه و وهمه و خياله و فكره و حيوته و جسمه الاصلى ففيها يتفرق حورها و قصورها و اشجارها و انهارها و لهم فيها ما تشتهى الانفس و تلذ الاعين و صورتها العرضية فى الدنيا و كذلك اصول العذاب فى الجهل و صورتها فى النفس الامارة و فروعها فى العلم و الوهم و الخيال و الفكر و الحيوة و الجسم و صورها العرضية فى الدنيا و هى المنهيات فالثواب صورته العمل المأمور به و مادته شعاع الامر و هما معاً الثواب و هو صفة المثاب و هو المثاب و هو العقل و النفس المظمنة و تفصيلها و شؤونها و سعتها المشروحة و العقاب صورته العمل المنهى عنه و مادته ظل النهى و هما معاً العقاب و المعاقب الجهل و النفس الامارة و تفصيلها الضيقة الحرجة فافهم فلو كان الجزاء امرأ خارجاً عن الذوات لكان عرضاً و لكان يسرع اليهم الفنا كالدينا و لكن الجزاء صفات ذاتية كلما يرزق الانسان منه يشتد به ما هو عليه فافهم . كريم .

امر الله الذى امتثله وحياته من الله سبحانه اى من رحمته واما صورة العمل المخالف لامر الله فصورة العقاب ومادته من الامر الذى خالفه وحياته من الله سبحانه اى من غضبه والحق ان النفس اللابسة لصورة الشيطان انها مادة شيطانية واللابسة لصورة الحيوان مادة حيوانية وكذا لابسـة صورة السبع مادة سبعية وهى فى الدنيا كما هى فى الآخرة فهم شياطين وحيوانات ومسوخ وسباع فى الدنيا ولكن البسوا صورة الانسان للمجاورة من قوله ان الساعة آتية اكاد أخفيها ليتجزى كل نفس بما تسعى ولو كشف لك الغطاء فى الدنيا لرأيت شياطين وكلابا وخنازير وقردة وحيوانات ولقد كان الصادق عليه السلام اراهم ابا بصير كذلك ثم رده منحجبا.

وقوله «فهى مجمع بحرئى الجسمانيات والروحانيات» يعنى ان النفس الانسانية الناطقة مجمع بحرئى الجسمانيات لانها جسم واصلها الطبيعة الجسمانية وتكون عقلا وهذا مبني على قوله الاول واما نحن فنقول اما انها جسم بمعنى انها نهاية ما يصدق عليه اسم الاجسام وبمعنى انها مركبة من المادة النورانية والصورة الجوهرية مع كونها من المفارقات المجردة عن المادة العنصرية والطبيعية فصحيح واما انها ليست فى كثافة الاجسام ولا لطافة العقول فصحيح فبلحاظ هذا المعنى تكون برزخا بين عالمى الاجسام والعقول فتكون مجمع ذينك البحرين بمعنى جمعها لبعض صفات كل منهما واما بمعنى ما اراد فليس بصحيح وقد مر بيانه مكررا.

وقوله «وكونها آخر المعانى الجسمانية دليل على كونها اول المعانى الروحانية» فيه ان كونها آخر المعانى الجسمانية دليل على عدم كونها اول المعانى الروحانية كما ان آخر المعانى النباتية لا يكون اول المعانى الحيوانية و كما ان عالم المثال برزخ بين الاجسام والمجردات وليس واحداً منهما ولا من احدهما الا على نحو ما ذكرنا من ان فيه بعض صفات كل منهما كما هو شأن البرازخ لان كلا من العالمين مغاير للآخر والمغاير من حيث هو مغاير لا يكون غير مغاير ولا يكون كذلك الا مع تعدد الصفات ليكون ببعضها مغايراً وبعضها

غير مغاير والذات البسيطة لا يكون كذلك نعم قد تكون الذات المركبة كذلك ولكنها مغايرة لهما كالهواء بالنسبة الى النار والماء .

وقوله «فان نظرت الى جوهرها في هذا العالم وجدتها مبدأ جميع القوى الجسمانية و مستخدم سائر الصور الحيوانية والنباتية وان نظرت الى جوهرها في العالم العقلي وجدتها في بداية الفطرة قوة محضة لا صورة لها في عالم العقل لكن من شأنها ان تخرج في باب العقل والمعقول من القوة الى الفعل» اعلم ان النفس لا يوجد جوهرها في هذا العالم و إنما يوجد فعلها فيه و اما جوهرها فلا ينزل عن عالم الملكوت و كونها مبدأ جميع القوى الجسمانية من جهة فعلها لا من ذاتها الا ترى انها في الملكوت و فعلها في الملك لان الفعل لا يقع في رتبة الذات و أيضاً إن أراد بالقوى الجسمانية القوى المدركة فقد انكرها و إنما نسب الادراك والشعور الى النفس كما تقدم في الحواس الظاهرة بل جعل مدر كاتها صوراً ملكوتية مماثلة للظاهرة و بالجملة هناك اخرج النفس عن الملك و اخلصها للملكوت حتى في افعالها و هنا جعلها من عالم الملك بذاتها و قال انها اخر المعاني الجسمانية و ان اراد بالقوى الجسمانية القوى الغير المدركة لم يصح كلامه اذ ليست مبدأ للعصب والعروق و ما فيها من القوى الا ان يجعلها قوى حيوانية و حينئذ يصح هذا الجعل و يبطل ما قرره هناك في الحواس الظاهرة .

وقوله «و مستخدم سائر الصور الحيوانية» صحيح لكنه بفعله و لا ريب أن فعلها مرتبط بعالم الملك و لهذا قالوا النفس مقارنة بأفعالها بالاجسام و النباتات .

وقوله «و ان نظرت الى جوهرها في العالم العقلي وجدتها في بداية الفطرة قوة محضة لا صورة لها في عالم العقل» اذا اراد كون معناها في العقل فصحيح و لكن ليس خاصاً بالنفس بل الجدار معناه في العقل والمراد بالمعنى العقلي انه جوهر لا صورة له اذ الصور مباديها في الروح و تمامها في عالم النفس و ان اريد بالعقل العقل الجزئي فهي فيه معنى ظلي منتزع من الخارجى و

لا صورة لذلك المعنى الظلى لكنه عَنَى به العقل الكلّى ومعناها فيه جوهر لا صورة له وليس الموجود فى العقل عين النفس وانما هو معناها وهو بمنزلة البزر للثمرة على الظاهر وفى الحقيقة هو كالنار الكامنة فى الحجر يخرج مِثالها بالحكّ واصلها باقٍ كما هو قبل الحكّ واما البزر فانه يفنى فى الزرع ويخرج فى السنبلة بأطواره ومعنى النفس الذى فى العقل الكلّى اذا ظهر بصورتها الظاهرة لا يذهب معناها منه كما فى الحبّة فى السنبلة بل هو باقٍ فى كما هو قبل الظهور ولم يكن العقل فاقدًا لشيء مما فيه من المعانى فافهم .

قال : لكن من شأنها ان تخرج فى باب العقل والمعقول من القوة الى الفعل ونسبتها الآن الى صور ذلك العالم نسبة البزر الى الثمرة والنطفة الى الحيوان وكما ان النطفة بالفعل حيوان بالقوة فكذا النفس بشر بالفعل عقل بالقوة واليه الاشارة بقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الىّ انما الهكم اله واحد فالمماثلة بين نفس النبى صلى الله عليه واله وسائر النفوس من البشرية فى هذه النشأة ولما خرجت بالوحى الالهى من القوة الى الفعل صار افضل الخلائق واقترب الى الله من كل نبى وملك لقوله صلى الله عليه واله لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل .

اقول : قد ذكرنا على قوله لكن من شأنها ان تخرج فى باب العقل والمعقول من القوة الى الفعل فيما مضى وفيما يأتى عدم صحة ذلك الخروج و على تمثيل نسبتها الآن الى صور ذلك العالم بنسبة البزر الى الثمرة لان ذلك اليق لتمثيل قوله اذا نظرت الى جوهرها فى العالم العقلى مع ما فيه من النقص وانما التمثيل الصحيح ما مثلنا به من النار الخارجة من الحجر بالحكّ ولذا ذكرناه هناك وتمثيله لها فى هذا العالم بالنسبة الى تطورها حتى تكون عقلاً بالبزر بالنسبة الى الثمرة ايضا لا يصح لان البزر ثمرته مثله فهذا يصحّ على قولنا انها لا تخرج عن طورها النفسانى كبزر الحنطة فان ثمرته حنطة من نوعه ولا تكون تمرّاً بل الذى من شأنها ألا تتعدى طورها وليس من شأنها ان تخرج فى باب العقل والمعقول من القوة الى الفعل نباتها بان ينتقل ذلك المعنى الى عين

النفس بحيث يكون العقل خالياً منه وإنما يخرج مثالها البدلي كما تخرج النار من النار الكامنة في الحجر بالحكّ و أراد بـصور ذلك العالم المعاني العقلية و ليس كذلك بل الصور صور و المعاني معاني اذ الصور هيئات هندسية و المعاني هيئاتها معنوية و قوله «و النطفة الى الحيوان» يريد به ان نسبة هذه النفس في هذه الحالة الى صور ذلك العالم اى العالم العقلى بمعنى ترقّيها فى تطوراتها حتى تكون بعينها عقلاً نسبة البذر الى الثمرة و النطفة الى الحيوان و قد سمعت ما قلنا فى النفس و انها لا تكون عقلاً بل اذا كملت و عادت اليه شابهته كما قال امير المؤمنين عليه السلام فى حديث الاعرابى حيث قال فى النفس اللاهوتية الملكوتية اصلها العقل منه بدئت و عنه و عت و اليه دلّت و اشارت و عودتها اليه اذا كملت و شابهته هـ، لان هذه النفس هى التى نسميها بنت العقل اذا كملت شابهته لانها تكون عقلاً لان هذه هى النفس الكلية و هى اللوح المحفوظ و العقل هو القلم و اللوح لا يكون قلماً و ليست هذه النفس المتقلّبة فى الصور الحيوانية لان المتقلّبة هى النفس الامارة كما مرّ و هى اذا تعلّمت من العقل حتى كانت مطمئنة كانت اخت العقل و قد سمعت ايضا ان التمثيل بالبذر الى الثمرة ليس بمطابق و تمثيل النسبة بالنطفة ايضا غير مطابق فان النطفة لا تكون نفساً حيوانية فلكية و لا ناطقة قدسية لان النطفة لا يكون من ذاتها الا النفس النباتية و لكن تتلطف منها ابخرة نارية و هوائية و تربية اجزاء سواء من كل عنصر جزؤ و اجزاء مائية جزاء فتجتمع الاجزاء الخمسة و تطبخها الطبيعة بمعونة اشعة الكواكب التى يلقيها كثر الافلاك طبخاً معتدلاً و تتلطف حتى تشابه فى اللطافة و الاعتدال جرم فلك القمر فتشرق نفسه عليها فتظهر فيها بذلك الاشراق النفس الحيوانية الفلكية الحسية و قد كانت النفس الناطقة القدسية غيباً فى غيب النطفة النباتية اى نطفة معنوية نزلت من شجرة المزن من عليين و تعلّقت بمادة النطفة الظاهرة لان الناطقة كملت فى الفلكية و الفلكية كملت فى النباتية و النباتية تعلّقت بالنطفة الظاهرة و تظهر الحيوانية الحسية الفلكية بالولادة الجسمانية عند تمام الاربعة الاشهر و بدؤ ايجاد الناطقة القدسية و

ظهورها عند الولادة الدنياوية فتعلّق بالحسيّة تعلّق اشراق كتعلّقها اى الحيوانية الحسيّة بالنباتيّة فالنطفة المنى النباتية لا تكون حيوانية حسيّة كما ان الحسيّة لا تكون ناطقة فضلاً عن ان تكون عقلاً لا بالفعل ولا بالقوّة نعم لو اراد الله سبحانه ان تكون عقلاً كانت كما اذا اراد ان يجعل الصخر والمدر نبياً فانه على كل شىء قدير .

وقوله «و كما ان النطفة بالفعل حيوان بالقوّة فكذا النفس بشر بالفعل عقل بالقوّة فيه ان النطفة نباتيّة وهى بالقوّة جسم حيوانى اى تتعلّق به الحيوة الحيوانيّة الحسيّة من الافلاك لا أنّها حيوة بالقوّة وأنما هى محلّها كما قلنا .

وقوله «فكذا النفس بشر بالفعل عقل بالقوّة» مثل الاول لانه يبنى استدلالاته على المجازفة والالفاظ والظواهر فان البشر بمعنى الخلق وسمّى بشراً لظهوره ولانه خلق من بشرة الارض والمراد به الجسم اذ ليس النفس بشراً وأنما البشر الانسان الظاهر ذو الجسد لا ذو النفس والآلصح كون الملك بشراً لانه نفس فلا معنى لتنظيره فلا تكون النفس عقلاً لا بالفعل ولا بالقوّة كما لا يكون التراب الظاهر نفساً بالقوّة .

وقوله «و اليه الاشارة فى قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الىّ انما الهكم اله واحد» فى الاحتجاج فى تفسير العسكرى عليه السلام فى سورة البقرة قال عليه السلام فى هذه الاية يعنى قل لهم انا فى البشريّة مثلكم ولكن ربّى خصّنى بالنبوة دونكم كما يخصّ بعض البشر بالغنّى والصحة والجمال دون بعض من البشر فلا تنكروا ان يخصّنى ايضاً بالنبوة هـ، فالمراد بالبشر شخص ظاهر كغيره فى الظهور لا كالملائكة والعقول والارواح والنفوس وخصّه بالنبوة وتأويله بانّ نفسه بشر محسوس كغيره ثم جعله نبياً حيث كان البشر الظاهر صالحاً لنهاية درجات الامكان وهذا التأويل انما يصح لو كانت الجمادات والنباتات والحيوانات والنفوس والارواح والعقول من طينة واحدة كما توهمه البعض فانه على فرض هذا الوهم يمكن التأويل للاية بما قال تأويلاً غير صحيح اذ على هذا الفرض يرد على هذا التأويل انّ لطيف الشىء لا يساويه

كثيفه ولا يكون الكثيف منه لطيفه إلا بقلب طبيعته وأما على القول الحق من أن طينة العقول لا يكون لشيء من الاجسام فيها نصيب فلا يصح أن يكون النفس مادية ولا عقلية بل كما قال تعالى وما منّا إلا له مقام معلوم ولا تكون البشرية التي ساوى فيها الناس صلى الله عليه واله هي التي كانت محلّاً للنبوّة والوحي فان محلّ التعظيم ورفع الشأن منه لا يساويه فيه احد روى فى بصائر الدرجات بسنده الى محمد بن مروان عن ابي عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول خلقنا الله من نور عظّمته ثم صوّر خلقنا من طينة مخزونة مكنونة من تحت العرش فاسكن ذلك النور فيه فكنّا خلقاً وبشراً نورانيّين لم يجعل لاحد في مثل الذى خلقنا منه نصيباً وخلق ارواح شيعتنا من ابداننا وابدانهم من طينة مخزونة مكنونة اسفل من تلك الطينة ولم يجعل الله لاحد في مثل الذى خلقهم منه نصيباً الا الانبياء والمرسلين فلذلك صرنا نحن وهم الناس وصار التّار همّجاً فى التّار والى التّار هـ، والاحاديث فى كون طينتهم عليهم السلام لا يشار كهم فيها غيرهم وفى كون الوجودات الحادثة مراتب بعضها شعاع من بعض وان كلّ مرتبة لا تخرج عن طور نوعها كثيرة جدّاً ومن نظر فى آيات الله سبحانه وامثاله التي ضربها لعباده فى الافاق وفى انفسهم ظهر انّ الحق ما دلّت عليه الاحاديث بحيث يشاهد ذلك رأى العين وانما خفى الحق مع ظهوره ووضوحه عن الاكثر لانهم ما اتوا البيوت من ابوابها وذلك لانّ الله سبحانه امرهم بالاقتداء بهداية وضعهم لهم والاخذ عنهم والرد اليهم واقتدوا بغيرهم واخذوا عنهم فعُدل بهم عن الطريق وهم لا يعلمون انظر الى المصنف وقوله فالمماثلة بين نفس النبى صلى الله عليه واله وسائر النفوس من البشرية يعنى ان اصل نفسه الشريفة صلى الله عليه واله و نفوس العلوج والاعراب سواء فى الطينة وانما فضلت نفسه نفوسهم بالوحي ولا يتدبّر قول الله الله اعلم حيث يجعل رسالته وكأنه ماسمع الاحاديث المتواترة معنّى انهم عليهم السلام يتكلّمون فى بطون امّاتهم وان فاطمة عليها السلام تعلّم امّها خديجة احكام عباداتها وما تحتاج اليه وكان الامام من آل محمد صلى الله عليه واله اذا خرج من بطن امّه وضع يديه على

الارض وسجد لله سبحانه و اذا رفع رأسه قال له ابوه يا بنى اقرأ فيقرأ الصحف و التورية و الزبور و الانجيل و القرآن و لو أذن له ابوه لاخبر بما كان و ما يكون الى يوم القيامة و فى خطبة يوم الغدير و الجمعة لعلى عليه السلام كما رواه الشيخ فى المصباح قال عليه السلام و اشهد ان محمدا عبده و رسوله استخلصه فى القدم على سائر الامم على علم منه انفرد عن التشاكل و التماثل من ابناء الجنس و انتجبه آمراً و ناهياً عنه أقامه فى سائر عالمه فى الاداء مقامه اذ كان لا تدر كه الابصار و هو يدرك الابصار و لا تحويه خواطر الافكار و لا تمثله غوامض الظنون فى الاسرار لا اله الا هو الملك الجبار قرن الاعتراف بنبوته بالاعتراف بلاهوته و اختصه من تكرمه بما لم يلحقه فيه احد من بريته فهو اهل ذلك بخاصته و خلته اذ لا يختص من يشوبه التغيير و لا يخالل من يلحقه التظنين و امر بالصلوة عليه مزيداً فى تكرمه و طريقاً للداعى الى اجابته فصلّى الله عليه و كرم و شرف و عظم مزيداً لا يلحقه التنفيذ و لا ينقطع على التأييد الخطبة ، فبالله عليك تأمل كلامه و وصفه عليه السلام لهذا النبى السيد الاكبر مثل قوله استخلصه فى القدم على سائر الامم على علم منه انفرد عن التشاكل و التماثل من ابناء الجنس و مثل قوله فهو اهل ذلك بخاصته و خلته و مثل قوله اذ لا يختص من يشوبه التغيير الخ ، فهل مثل هذا صلى الله عليه و اله تكون نفسه من نوع نفوس العلوج و الاكراد و البوادر الذين هم اجدر الا يعلموا حدود ما انزل الله على رسوله صلى الله عليه و اله فاذا فهمت ما ذكره عليه السلام و ما اشرنا اليه ظهر لك من غير احتمال منافٍ و لا شبهة انه صلى الله عليه و اله انما بلغ ما بلغ بالوحى لكون نفسه الشريفة من الملكوت الاعلى خلقها الله سبحانه من طينة مكنونة عنده لم يشارك فيها احد الا اهل بيته الطاهرون عليهم السلام و اليه الاشارة بقوله و انك لعلى خلق عظيم و قوله و سراجاً منيراً و فى الحديث اشارة بيّنة لاهل الاشارة فى قوله عليه السلام لا يصعد الى السماء الا ما نزل منها اذ كل شىء لا يتجاوز ما بُدئ منه و قال جبريل عليه السلام لو تقدّمت انملة لا احترقت و فى قول امير المؤمنين عليه السلام المتقدّم فى حديث الاعرابى فى النفس

قال عليه السلام فى النفس النباتية والحيوانية الحسّية فاذا فارقت عادت الى ما منه بُدئت عودَ مَمازجة لا عودَ مجاورَةٍ وفى النفس الناطقة قال عليه السلام فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت (بدئت ظ) عودَ مجاورَةٍ لا عودَ مَمازجة هـ، لانها خرجت من مبدئها متميّزة متشخصة فتعود اليه كذلك بخلاف النباتية والحيوانية الحسّية ولو كانت مثلهما لكانت مثلهما اذا عادت الى ما منه بدئت انعدمت صورتها وبطل فعلها ووجودها واضمحل تركيبها فاين الثرى و اين الثرى ولو كانتا أصلاً لها لكانت مثلهما .

وقوله «لقوله صلى الله عليه واله لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل هـ» هذا ممّا لا كلام فيه ولكنه لا شاهد له فيه وهذا الوقت هو حالتهم عليهم السلام فى المقامات التى اشار اليها الصادق عليه السلام فى قوله لنا مع الله حالات نحن فيها هو و هو نحن و هو هو و نحن نحن هـ، وفى رواية الآ انه هو و نحن نحن ، وهذه حالة كونهم محالّ مشيئة والسن ارادته وتلك مثل الحديد المحمية بالنار فانها حينئذ هي النار من حيث الحرارة والاحراق والنار هي و من حيث الذات النار والحديد الحديد وقوله صلى الله عليه واله لايسعنى فيه لانه ح باب الله الى جميع خلقه ولا يكون احد بعده و بعد اهل بيته يقوم مقامهم لان من سواهم لا يحتمل ان يكون واسطة بين الله عز وجل وبين خلقه اجمعين والى هذا المعنى اشار تعالى فى قوله ما وسعنى ارضى ولا سمائى و وسعنى قلب عبدى المؤمن هـ، اذ غير عبده المؤمن صلى الله عليه واله لايسع جميع مرادات الله فى خلقه وان وسع البعض .

قال : قاعدة اعلم انّ النفوس الخارجة من القوّة الى الفعل فى باب العقل و المعقول قليلة العدد نادرة الوجود جداً فى افراد الناس والغالب من افراد النفوس هي النفوس الناقصة التى لم تصر عقلاً بالفعل ولكن لا يلزم من ذلك بطلان تلك النفوس بعد الموت كما ظنّه اسكندر الافروديسى اذ مبنى ذلك الظن على انّ العالم عالمان عالم الاجسام المادّية وعالم العقول وليس كذلك

بل أنّ في الوجود عالماً آخر حيوانياً محسوس الذات^١ لا كهذا العالم يدرك بحواسّ حقيقيّة لا بهذه الحواسّ الدّائرة وذلك العالم منقسم الى جتّة محسوسة فيها نعيم السعداء من اكلٍ وشربٍ ونكاحٍ وشهوةٍ ووقاعٍ وكلّ ما تشتهيهِ الانفس وتلدّ الاعين و نار محسوسة فيها عذاب الاشقياء من حميمٍ وزقومٍ وحياتٍ وعقاربٍ .

اقول : أنّ النفوس الخارجة من القوّة الى الفعل بان تكون عقلاً بالفعل إنّ ارادَ به حصولها في عالم الاكوان فأنّه لم يكن ولا يكون على جهة الاقتضاء والتبيين الا ان يشاء الله فأنّه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وان اراد حصولها في عالم الامكان فجميع النفوس كذلك وان كانت مختلفة في انفسها من قلّة الوسائط وكثرتها والمصنّف بناء على كلامه المتقدّم اراد هنا ان بعض النفوس تكمل فتكون عقلاً بالفعل كما في المعصومين من الانبياء والمرسلين والائمة الطاهرين عليهم السلام الا أنّها بالنسبة الى باقى النفوس قليلة جداً واكثر النفوس ناقصة لم تكمل ولا يلزم من عدم كمالها بطلانها بعد الموت بل لها كون بعد الموت وقبل يوم القيامة في نعيم او عذاب اليم ونقل عن اسكندر الافروديسي ان النفوس تبطل بعد الموت قال ومبنى ظنّه على أنّ العالم عالمان عالم الاجسام المادّية وعالم العقول والنفوس الناقصة ليست من واحد منهما فيجرى عليها حكمه فاذا لم تكن من عالم العقول عالم البقاء ولا من عالم الاجسام عالم الفناء كانت باطلة فردّ عليه المصنّف بانه ليس كذلك بل ان في الوجود عالماً آخر ثالثاً متوسطاً بينهما حيوانياً محسوس الذات وهو عالم برزخى لا كهذا العالم لا يدرك بهذه الحواسّ الدّائرة بل بحواسّ حقيقيّة وهذا بناء على مذهبه كما تقدم ان للنفس حواسّ ملكوتية وانّها تدرك بها الملموسات والمذوقات والمشموّمات والمسموعات والمبصرات بصورة

^١ الظاهر من مذهب الملا ان النفوس الناقصة معادها في مقام العالم الحيوانى المحسوس على زعمه وليس كلامه فى البرزخ كما يشير اليه فى الفقرة الثانية والشيخ الجليل حمل كلامه على معنى البرزخ حملاً عاماً . كريمة

ملكو تية مماثلة لهذه المدركات وقد تقدّم الكلام على كلامه ويريد أنّ هذه النفوس الناقصة تحشر الى ربها فى البرزخ كلّ بعمله لان هذا العالم منقسم الى جنة محسوسة فيها نعيم السعداء من اكلٍ و شربٍ و نكاحٍ و شهوة و وقاع و كلّ ما تشتهي النفس و تلذّ الاعين و الى نارٍ محسوسة فيها عذاب الاشقياء من حميم و زقوم و حيات و عقارب و قوله فى هذه الجنة و هذه النار انها محسوسة تشعر بأنّ جنة الآخرة و نارها معقولتان فان اراد ذلك فقد قال بغير قول المسلمين و ان اراد بمحسوسة أنّها فى الاجسام المادية كما يوهمه ظاهر الاخبار أنّ الجنة عند مغرب الشمس و النار عند مطلعها فهو كلام قسرى و أنّما هما فى الاقليم الثامن و الجنة عند مغرب الشمس و يكون الليل و النهار فيها كما قال تعالى لا يسمعون فيها لغواً الاّ سلاماً و لهم رزقهم فيها بكرة و عشياً و النار عند مطلع الشمس و يكون فيها الليل و النهار كما قال تعالى النار يعرضون عليها غدواً و عشياً لما علم أنّ الآخرة ليس فيها غدوً و لا عشىً لا فى الجنة و لا فى النار.

و قوله «و نكاح» قد اختلف العلماء فى جنة الدنيا هل فيها نكاح ام لا و الحق أنّ فيها نكاحاً فان ابانا ادم عليه السلام تزوّج امّنا حواء عليها السلام فى هذه الجنة و لانّها هى الجنّتان المدهامتان كما تفيدّه الاخبار و قد ذكرها سبحانه و قال حور مقصورات فى الخيام لم يطمثهنّ انس قبلهم و لا جانّ و هذا الاقليم اغنى الثامن الذى فيه جنة الدنيا و نارها اسفله على محدّب محدّد الجهات رتبةً فافهم ثم اعلم ان النفوس الناقصة على ثلاثة اقسام: قسم من محض الايمان محضاً و هؤلاء بعد الموت تأوى ارواحهم الى الجنة التى فى المغرب اعنى المدهامتان و اذا كان فجر يوم الجمعة و الاعياد صاح بهم الملك و ركبوا نجائب من نور عليها قباب الزبرجد فىأتون وادى السلام بظهر الكوفة و يكونون هناك الى الزوال ثم يستأذنون الملك فى زيارة اهاليهم و حفرهم فىأذن لهم فاذا كان وقت العصر صاح بهم الملك فىركبون نجائبهم فىطيطرون بين السماء و الارض الى غرفات الجنان و قسم من محض الكفر او النفاق محضاً و هؤلاء بعد الموت تأوى ارواحهم الى النار التى عند مطلع الشمس فاذا كان وقت غروب الشمس

حشرت ارواحهم الى برهوت فى حضرموت واما اجسامهم فمن محض الايمان يخذ له خد من الجنة الى قبره يدخل عليه منها الروح الى يوم القيامة و من محض الكفر والنفاق محضاً يخذ له خد من النار الى قبره يدخل عليه منها الشر والذخا الى يوم القيامة وقسم ليس له محض فى شىء فهؤلاء تكون ارواحهم مع اجسادهم فى قبورهم وليس لهؤلاء برزخ وانما ينامون فى قبورهم الى نفخ الصور ويمكن ان يحمل كلام اسكندر الافروديسى على نفوس اهل القسم الثالث فانهم اذا ماتوا بطلت نفوسهم بالنسبة الى حكم البرزخ وهو حمل بعيد لان نفوسهم لا تبطل وانما هى متميزة فى قبورهم ولو اراد بها النفوس الحيوانية الحسية الفلكية صح الحمل لانها هى التى تعود بعد الموت الى ما منه بُدئت عوداً مُمَازجة فتتعدم صورتها ويبطل فعلها وجودها و يضمحل تركيبها فاذا كان يوم القيامة حشرت الى ربها فحاسبها باعمالها فاما الى الجنة واما الى النار.

تنبيه و تذكرة اعلم ان الجنان الثمان و حظائر السبع و النيران السبع و حظائر السبع كلها من الامور المحسوسة و كلها فى الزمان و كلها حيوة و كلها عاقلة و كلها عقلية و كلها دهرية و كلها جسمانية بمعنى ان كل ما فيها فيه صفات الاجسام و افعالها و مدد الزمان و تجدد و صفات النفوس و افعالها و صفات العقول و افعالها و امتداد الدهر و ثباته فتدرك الاجسام فى الجنة ما تدركه العقول و تدرك العقول ما تدركه الاجسام هذا مجمل الوصف و يأتى انشاء الله تعالى له تفصيل.

قال : و لو لم يوجد ذلك العالم لكان ما ذكره حقاً لا مدفع له فيلزم تكذيب الشرائع و الكتب الالهية من اثبات البعث للجميع و شيخ الفلاسفة ابو على نقل ما ذهب اليه اسكندر و ما قدر على دفعه فى رسالة الحجج العشر و غيرها على انه قد مال اليه فى رسالة اخرى فى سؤالات ابى الحسن العامرى عند اتصاله بالشيخ و بالجملة المنقول من امام المشائين على رواية اسكندر ان النفوس الناقصة الهيولانية منفسخة بعد الموت و على رواية ثامسطيوس انها باقية و هذا مشكل

على ضوابطهم لأنها اذا كانت باقية و لم ترسخ فيها رذيلة نفسانية تعذبها ولا فضيلة عقلية تلذذها ولا يمكن ان تكون معظلة من الفعل و الانفعال فقالوا انّ عناية الله واسعة فلا بدّ ان تكون لها سعادة وهمية ضعيفة من جنس ما يتصوّر من الأوليات كقول القائل الكل اعظم من الجزء و ما اشبه ذلك و لذلك قيل نفوس الاطفال بين الجنة و النار هذا ما قاله الشيخ و ما درى اى سعادة تكون فى ادراك العمومات الاولى .

اقول : يعنى به انه لو لم يوجد عالم البرزخ فى الكون لكان ما ذكره اسكندر الافروديسى حقاً لا مدفع له لانّ النفوس الناقصة فوق عالم الاجسام فاذا فارقت لم تنته الى عالم الاجسام و هى تحت عالم العقول فاذا فارقت لم تصل اليها فتبطل اذ ليس لها مأوى و اما اذا ثبت عالم البرزخ فانّها اذا فارقت عادت اليه لانّها برزخية فلا يتطرّق عليها ابطال فعلى قوله لو فرض عدم عالم البرزخ يلزم تكذيب الشرائع و الكتب الالهية فانها ناصّة على بعث جميع النفوس الناقصة و غيرها بل سائر نفوس الحيوانات و عبارة المصنّف هنا ليست منسبكة بل الاولى أنّ يقول ان ما ذكره الاسكندر ليس حقاً لمخالفته لسائر الشرائع و الكتب الالهية و لوجود عالم البرزخ الذى مرجعاً لها .

و قوله «و شيخ الفلاسفة ابو على يعنى ابن سينا نقل ما ذهب اليه الاسكندر و ما قدر على دفعه» يشير الى انّ دفعه يكون باثبات عالم البرزخ لكنه لم يهتد الى ردّ كلامه بان النفوس الناقصة الهولانية منفسحة بعد الموت و ابن سينا اتّجه عنده كلامه بانّ هذه النفوس ارتفعت عن الاجسام و انحطت عن العقول فلو لم نقل بانفساحها و بطلانها لزمنا كون متحيّز ذى وضع لا فى حيّز و لا ذا تعلّق و المصنّف رده باثبات متعلّقها و حيّزها و هو عالم البرزخ .

و قوله «و على رواية ثامسطيوس أنّها باقية» بعد الموت لانها ليست من نوع الطباع الدائرة و استشكل هذا المصنّف بناء على ضوابطهم من ان القول ببقائها مع عدم كمالها فى ظرفى السعادة و الشقاوة يلزم منه التعطيل لانها اذا كانت بعد الموت باقية و لم ترسخ فيها رذيلة نفسانية تعذبها و تخرج بذلك عن

حكم التعطيل و لم ترسخ فيها فضيلة عقلية تلذذها و تنعم بلوازمها و لم نجوز تعطيلها من الفعل و الانفعال كما هو شأن سائر الكائنات ثبت الاشكال على قواعدهم من ان انواع النعيم منحصرة في اكتساب الكمالات و الفضائل النفسانية و انواع التألمات منحصرة في اكتساب النقائص و الرذائل النفسانية فاجاب بعضهم عن الاشكال الوارد على كلام ثامسطيوس جرياً على طريقتهم فقال ان عناية الله تعالى بصنائه واسعة فاذا قيل ببقائها تبعاً للشرائع و الكتب الالهية جاز في العناية العامة ان يجعل لها سعادة و همية ضعيفة من جنس ما يتصور من الاوليات كقول القائل الكل اعظم من الجزء لان هذه هي رتبة هذه النفوس الناقصة اذ لم تنتقل عن طبعايتها باكتساب خير او شر و لاجل عدم انتقالها عن طور اول نشأتها قيل في نفوس الاطفال الذين هم كاصحاب النفوس الناقصة نفوس الاطفال بين الجنة و النار اى لم ترسخ فيهم فضيلة يكونون بها في الجنة و لم تهملهم العناية الى تخليق يكونون بها في النار قال المصنف هذا ما قاله الشيخ من ان العناية الواسعة لم تهملهم من سعادة و همية كجاهل يفرض و يتوهم انه عالم و يفرض ما يترتب على العلم و حامل يتوهم انه ملك و يفرض ما يترتب على السلطنة و كفقير يفرض انه غنى و يتوهم ما يترتب على الغنى فانه يتلذذ و يتنعم بذلك التوهم و التخيل او بحصول علم بالاوليات كمعرفة ان الكل اعظم من الجزء فبهذه الامور و امثالها يتخلص من لزوم التعطل من الفعل و الانفعال ثم توقف المصنف في ظاهر كلام الشيخ في قوله اى سعادة تكون في ادراك العمومات الاولى هذا ظاهر علمهم و باطنه و اما المستفاد من كلام الائمة الاطهار عليهم السلام فهو ان المخلوق انما هو مخلوق بالتكليف و للتكليف فعلة اليجاد التكليف و مقومات التكليف القبول فلو لا القبول لما يؤمر به او لمخالفته لم يكلف و لو لم يكلف لم يوجد و قبوله على حسب استعداد كونه فمن قبل ما أمَرَ به أُقِيمَ في احسن تقويم و من لم يقبل ما أمَرَ به رُدَّ اسفل سافلين و من قصر عن الغايَتَيْنِ كأنَّ خلط عملاً صالحاً و اخر سيئاً و كالمرجين لا أمر الله و كالبه و الاطفال و الشيوخ الذين ضعفت مشاعرهم و المجانين الذين لم يدر كوارتبة

التكليف مكلّفين تكون ارواحهم بعد الموت فى قبورهم مع اجسادهم فهم كحال النَّائم الذى لا يجرى عليه فى نومه الحلم لم تبطل نفوسهم وليس لها برزخ لا فى نعيم ولا عذاب كما توهمه المصنّف وانما هى جامدة فى قبورهم مع اجسامهم الى يوم النشور فاذا نفخ فى الصور خرجت نفوسهم باجسادها وقد زالت عنها الاعراض المانعة لها من البلوغ الى ما خلقت له بأن اكلت الارض ما فيها من الاعراض ورجعت الى حالتها حين التكليف الاول فى عالم الذر فانهم حينئذ لا مانع لهم وانما المانع لهم عرض لهم فى هذه التّشاة الدنياوية ولهذا قال تعالى لا ولياؤه وملائكته اشهدوا قالوا شهدنا ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين او تقولوا انما اشرك باؤنا من قبل وكنا ذريّة الاية ، فانه تعالى اشهد عليهم فى حالة صحوهم واجابتهم عن اختيار وشعور فلما نزلوا فى هذه الدار لحقتهم اعراض الاغيار وغفلوا عمّا عاهدوا عليه الملك الجبار فاخر السؤل الى ظهور الحال فبقوا فى قبورهم فى الارض الى ان اكلت ما فيهم فاذا قاموا يوم البعث قاموا كما خلقوا لا مانع لهم كما قال تعالى ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة وقال كما بدأكم تعودون فليس جواب اسكندر فى اثبات العالم البرزخى بل الجواب الحقيقى انه لا يوجد شىء مسلوب الاتصاف بل كل شىء عامل بعمله لا فرق بين النفوس الكاملة وبين الناقصة ولا بين العقول والاجسام ولا بين الحيوانات والجمادات وان من شىء الا يستبح بحمده فما من شىء الا و يبلغ ما خُلِقَ له و النفوس الانسانية فوق النفوس الفلكية الحيوانية الحسية والحيوانية الحسية فوق الاجسام فللنفوس الانسانية الناقصة مأوى تلحق به وتجاوز النفوس الكاملة والحسية تبطل بعد الموت ويضمحل تركيبها وتعود يوم القيامة ثم الى ربّهم يحشرون والمراد ببطلانها امتزاجها باصلها الذى منه بُدئت لا فناؤها واما الانسانية فلا تبطل لانها لا تمتزج باصلها وانما تبقى فى قبرها متميزة متشخصّة وانما لم تلحق باحدى الدارين دار السعادة او الشقاوة لانها لم تستوف مدّة تكليفها فانثّطر بها مدة التيقّظ والانتباه لئلا يقولوا يا ربنا لولا اخرتنا الى اجل قريب نُحبّ دعوتك ولما غلبت على مشاعرهم الاعراض

لم يفهموا وما كان الله ليضلّ قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون فانظر بهم حتى صفت مشاعرهم فجدد لهم التكليف والحساب يوم الحساب فلحقّت كل نسمة بما منه خلقت وليست سعادة الناقصة وشقاوتها وهمية بل حقيقة و ان كانت تابعة للكاملة لان السعادة والشقاوة فرع على التكليف وتسييح كل شىء بحمده شاهد بحقيقة التكليف كيف وقد صرح به تعالى فى حق الجمادات فقال تعالى فقال لها وللارض اثيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين و طائعين جمع مذكر سالم لا يستعمل الا للعلاء لانه سبحانه جعل فى الجمادات من العقول مناط تكليفهم بنسبة حالهم كما جعل فى الانسان كذلك فكل شىء من حيوان وجماد بلغ ما خلق له و الا لكان لهم الحجة على الله فسعادة كل شىء وشقاوته على الحقيقة بنسبة مقامه من الكون فالقول ببطلان شىء من النفوس الانسانية باطل والقول ببطلان النفوس الحيوانية الحسية بعد الموت بمعنى امتزاجها كما قال امير المؤمنين عليه السلام وتعود يوم القيمة و ببطلان النفوس الانسانية بين النفختين بمعنى تفككها وتعود يوم القيمة حق كما قال الصادق عليه السلام والسلام على من اتبع الهدى و اما كون نفوس الاطفال بين الجنة والنار فذلك حال تجديد التكليف لهم وسؤالهم لانهم لا يسألون فى قبورهم اذ لا برزخ لهم فيوقفون بين الجنة والنار بمعنى تكليفهم بعرضهم على القيام بامر الله بان يأمرهم بالدخول فى نار الفلق بعد البيان فمن اطاع الله سبحانه ودخلها كانت عليه بردا وسلاما و اخرج منها و ادخل الجنة ومن عصى التقطته و بمعنى انهم على احدى الحالين اما دخول الجنة او دخول النار اذ لم يتبين حالهم فى ذلك الموقف الا بعد التكليف بدخول الفلق فهم بين ان يطيعوا فيدخلوا الجنة و بين ان يعصوا فيدخلوا النار .

قال : و اما النفوس العامة الغير الفاجرة التى لم تكتسب شوقا الى العلوم النظرية والفلاسفة عن آخرهم لم يكشفوا القول عن معادها ومعاد من فى درجاتها اذ ليس لها درجة الارتقاء الى عالم القدس العقلى ولا يصح القول برجوعها الى ابدان الحيوانات لبطلان التناسخ ولا بفنائها رأسا لما علم من

استحالة الفساد على غير المنطبعات فطائفة اضطروا الى القول بان نفوس الصلحاء و الزهاد تتعلّق في الهواء بجرم مركّب من بخار و دخان يكون موضوعا لتخيّلاتهم لتحصل لهم سعادة وهميّة و كذلك لبعض الاشقياء فيه و طائفة اخرى نفوا هذا القول في الجرم الدخاني و صوّبوه في الجرم السماوى و صاحب الشفاء نقل هذا الرأى من بعض العلماء و وصفه بانه ممن لا يجازف في الكلام حقّا و كذا صاحب التلويحات استحسّن القول بالتعلّق بالجرم الفلكى في السعداء و اما الاشقياء فقال انه ليست لهم قوّة الارتقاء الى عالم السماء (لانهما ظ) ذوات نفوس نوريّة و اجرام شريفة قال و القوة تحوّلهم الى التخيّل الجرمى و ليس بممتنع ان تكون تحت فلك القمر و فوق كرة النار جرم كرئى غير منحرّق هو نوع بنفسه موضوعاً لتخيّلاتهم من نيرانٍ و حياّت تلسع و عقارب تلدغ و زقوم يشرب فهذه اقوال هؤلاء الافاضل و هى عن مسلك حقيقة العرفان و منهج انوار القراء بعيدة بمراحل كما يتّناه فى الشواهد الربوبيّة من وجوه المفاسد العقلية اللازمة لها .

اقول : ذكر هنا بعض اقوال الفلاسفة المبنية عندهم على قواعدهم النظرية المخالفة للشرائع الالهية و هو انهم بنوا مذاهبهم فى النعيم الاخرى انه هو التلذذ بالعلوم النظرية و الاطريق الى تحصيل النعيم الاخرى الا معرفة ما قرّروا من الحكمة و توصيف الحقائق مثل معرفة قوس السحاب و الهالة و ما حقيقة ذلك و اين هو موجود فى بصر الناظر او فى الغيم الرقيق مع اشراق اشعة المنير عليه و ما حقيقة تلك الالوان و ما العلّة فى ترتيبها و استدارتها و معرفة استضاءة النار و اين هى من السراج و ما المنير منه و امثال ذلك و كأنى بكثير منهم ربّما لا يصلّى و لا يصوم و لا يفعل مقتضى الشرائع السماوية و يعتقد ان النجاة فيما يقرّره بتخمينه و ظنونه و لهذا قالوا النفوس العامية هى التى لم تكتسب شوقا الى العلوم النظرية و لم يكشفوا عن حقيقة معادها لانهم ما عرفوا حكمها من جهة انهم وجدوها ليس لها درجة الترقى الى مراتب العقول لانهم لا تعرف البحث فى تلك المسائل النظرية و ثبت عندهم بما قرّره اهل

الشرائع عليهم السلام من بطلان التناسخ ولم يقدروا على القول بنفيها وعدمها أصلاً لما قرّره من ان الفساد انما يتطرق على هذا العالم المتغيّر المتبدّل واما ما ثبت ارتفاع رتبته عن الموادّ الطبيعيّة فلا يمكن الحكم عليه بالفساد لانه عندهم ثباتٌ باتّ فوقف الاكثر عن الكلام فى احوال تلك النفوس بعد الموت اذا فارقت اجسادها وما يكون حالها قبل القيامة الكبرى وقوف حيرةٍ ومن جسرو تكلم قال بما تسمع مما نقله المصنف عنهم مما يشهد عليهم أنّهم جهلاء لا حكماء فان الحكيم اما ان يقطع بالشئ عن الدليل القطعى الخاص لا الدليل التفريعى فانه تخمينى مبنى على تخمينى واما ان يرجع الى اهل الشرع عليهم السلام فينقل عنهم بعد ما ثبت عنده انهم ينطقون عن الوحي الالهى او يسكت كما سكت من قبله ولكن الباب الذى دخل عليهم منه هذا وامثاله اسقاط اعتبار العمل بالشرائع الالهية فى تحصيل السعادة الاخرية وعدم اعتقاد انحصار الحق فيما انت به الشرائع فلذا كانوا ضُماً و بكما فى الظلمات من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم فمن القائلين من لمّا لم يجد ملجأً الى القول بالتناسخ ولا الى القول بالتعطيل والفناء قال ان نفوس الصالحاء والزهاد لعدم ارتقائهم الى درجة العلوم النظرية ولعدم انهماكهم فى الشهوات الدنيوية لم تصل نفوسهم الى مراتب العقول لجهلهم بالعلوم ولم تنحط نفوسهم الى حضيض التراب مع اجسادها فى القبور لتجافى نفوسهم عن بعض الامور الدنيوية فى الجملة و حيث كانت نفوسهم لها تخيلٌ ما وجب ان يكون لها تعلق بشئ مناسب لمرتبة تخيلها فتصرف الى جهة الهواء فتتعلق بجرم مركّب من بخارٍ ودخانٍ يكون موضوعاً لتخيّلاتهم فتحصل لهم بعد مفارقة الارواح للاجساد سعادة وهمية لان حظّ تلك النفوس من العلوم النظرية صورة وهمية وكذلك تحصل فى ذلك الجرم الدخانى لبعض الاشقياء شقاوة وهمية لتخيّل بعض الصور التى هى من صور الجهل فيه لانه اى ذلك الجرم البخارى الدخانى بين السماء الدنيا وبين الكرة البخارية اذ لا يتجاوز ذلك مبلغ علم الفريقين عوام الصالحاء وعوام الاشقياء ومنهم طائفة اخرى نفوا هذا القول فى الجرم الدخانى

وصوبوه في الجرم السماوى لعدم وجود جرم بخارى دخانى غير السماء تكون فيه صور متخيّلة تتعلق به كما برهن عليه علماء الهيئة من انه ليس الكرة البخار والطبقة الزمهريريّة والهواء البسيط و كرة النار والسماء نعم سماء الدنيا يصلح لحصول الصور الخيالّية فهؤلاء في هذا الرأى كالأذين قبلهم فى كل ما اعتبره الأولون آلا فى المتعلّق فان هؤلاء منعوا من وجود الجرم البخارى الدخانى وجوّزوه فى السماء سماء الدنيا واما الشيخ فى الشفاء فقد نقل هذا القول الثانى عن بعضهم و وصف مَنْ نقل عنه بانه ممّن لا يجازف فى الكلام حقًا و كأنّه مائل اليه و مثل الشيخ فى استحسان هذا الرأى صاحب التلويحات فانه استحسّن تعلّق ارواح عوام السعداء بجرم السماء واما الاشقياء من العوام فقال أنّه لَيْسَتْ لهم قوّة الارتقاء الى عالم السماء لان السموات ذوات نفوس نوريّة و اجرام شريفة طاهرة لانها فوق عالم العناصر اذ أجرام الافلاك خلقت من الطبائع لا من العناصر و لا تنحطّ الى التراب كالنفوس النباتيّة فاحوجتهم القوّة الى التخيّل الجرمى و ليس بممتنع ان يكون تحت فلك القمر و فوق كرة النار جرم كرى غير منحرّق بالكرة الاثريّة هو نوع بنفسه اى ليس من الافلاك و لا من العناصر يكون ذلك الجرم الكرى موضوعا لتخيّلاتهم القبيحة من نيران تلذّع و حياّات تلسع و عقارب تلدغ و حميم ينصبّ و زقوم يشرب ثم قال المصنّف فهذه اقوال هذه الافاضل و هى عن مسلك حقيقة العرفان و منهج انوار القراءان بعيدة بمراحل و اقول كلامه هذا فيهم صحيح اما انه بعيد عن مسلك حقيقة العرفان فلان حبسهم للنفوس الناقصة فى الرجوع الى الاجسام التى هى من عالم الملك و النفوس من عالم الملكوت لا يطابق مسلك اهل العرفان لان النفوس اذا كانت من عالم الملكوت فلا اقل من رجوعها بعد الموت الى ما منه خلقت اى الى الملكوت فان كانت كاملة بالعلم والعمل كانت بنات العقل او اخواته كما اشار اليه سيد العارفين امير المؤمنين عليه السلام و خلق الانسان ذا نفسٍ ناطقةٍ ان زكّاها بالعلم والعمل فقد شابهت اوائل جواهرِ علليها فاذا اعتدل مزاجها و فارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشّداد ه، و ان كائنٌ ناقصة جرى على من محض الايمان

مَحْضاً حساب القبر ثم تلحق روحه بقول مجمل الى جنة الدنيا وعلى مَنْ محض النفاق والكفر محضاً حساب القبر ثم تقاد روحه الى نار الدنيا وان كان مَمَّن لم يمحض الايمان ولا النفاق فهو ممن لم يصل اليه البيان وهذا ان كان له عمل صالح خَدَّ له خَدّاً من الجنة الى قبره يدخل عليه منه الروح بفتح الراء فاذا كان يوم القيامة حاسبه بعمله فاما الى الجنة واما الى النار وان كان له عمل طالح خَدَّ له خَدّاً من النار الى قبره يدخل عليه الدخان والشرر فاذا كان يوم القيامة حاسبه بعمله فاما الى الجنة واما الى النار ولكن على تفصيل يطول ذكره وكذلك يفعل بالبله والمجانين والمستضعفين والاطفال وفي تفسير على بن ابراهيم في قوله تعالى ذلکم بما کنتم تفرحون فی الارض بغير الحق وبما کنتم تمرحون فی الصحيح عن ضريس الكناسی عن ابی جعفر علیه السلام قال قلت له جعلتُ فداک ما حال الموحدين المقرّين بنبوّة رسول الله صلى الله عليه واله من المسلمين المذنبين الذين يموتون وليس لهم امام ولا يعرفون ولا يتکم فقال اما هؤلاء فانّهم فی حفرهم لا يخرجون منها فمن كان له عمل صالح ولم تظهر منه عداوة فانه یخدّ له خدّاً الى الجنة التي خلقها الله بالمغرب فيدخل عليه الروح فی حفرته الى يوم القيامة حتى یلقى الله فیحاسبه بحسناته وسيئاته فاما الى الجنة واما الى النار فهؤلاء من الموقوفين لامر الله قال وكذلك يفعل بالمستضعفين والبله والاطفال واولاد المسلمين الذين لم يبلغوا الحلم الحديث، والفرق بين من محض النفاق محضاً كما هو فی اشارة آخر هذا الحديث فی الناصب وانه یخدّ له خدّاً الى النار التي خلقها الله بالمشرق وبين العاصي الذي لم يمحض انّ الماحض يخرج بعد الحساب الى النار بالمشرق و يوم القيامة مصيره الى الجحيم ومن لم يمحض لم يخرج من قبره و يوم القيامة اما الى الجنة واما الى النار.

وقولهم ان نفسه بعد الموت تلحق بجرم بخارى دخانى تحت فلك القمر او بفلك القمر او بجرم غير منحرق كما توهمه صاحب التلويحات نشأ عن عدم معرفة بما فی نفس الامر وعدم اطلاع على طرق الشرائع الالهية فان مدار عدم

التعطيل على ثبوت القوابل من المكلفين واعظمها قوابل الاعمال فمن آمنَ و عمل سعدت نفسه الى المكان الذى ذكرت ربها فيه بطاعته واجتناب معصيته و ذكرها فيه برحمته و هو درجات متعددة متفاوتة و لكلٍ درجات مما عملوا و مَنْ لم يؤمن و لم يعمل هبطت نفسه الى محل معصيته لله تعالى فى المكان الذى ذكرها فيه بسخطه و غضبه و هو مقابل لعلّيين سافل بنسبة علو عليّين فعليّون كتاب الابرار و سجّين كتاب الفجّار فضابطة مسلك العرفان انه اذا جعل نفوس عوامّ السعداء يتعلق تخيلها بالجرم الفلكى جعل نفوس عوامّ الاشقياء يتعلّق تخيلها بالجرم الارضى و هذا فى كل شىء بحسابه مثلا نفوس السعداء الكاملة تتعلق بنفس كتاب الابرار اعنى عليّين و هو الفلك الثامن المسمى بالكرسى و نفسه اللوح المحفوظ لا يمسّه الا المطهّرون و مَنْ نزل عن هؤلاء ففى السموات السبع و نفوسها و هى الجنان السبع و التى فوق الكرسى هى الثامنة و لكل درجات مما عملوا و نفوس الاشقياء الكاملة فى مراتب الشقاء تتعلّق بنفس كتاب الفجار اعنى سجّين و هو الصخرة التى تحت الملك الحامل للارض السابعة و نفسه الثرى الذى هو تحت الطمطم اعنى الظلمة و هى تحت جهنم و هى تحت الريح العقيم و هى تحت البحر و هو تحت الحوت و هى تحت الثور و هو تحت الصخرة سجين و مَنْ نزل عن مقام هؤلاء من الاشقياء ففى الارضين السبع و نفوسها و هى النيران السبع و جعلهم تخيل الشقى فى جهة تخيل السعيد بعيد عن حقيقة العرفان و انوار القرءان فانّ الذى يفيد العرفان و الكتاب و السنة ان محلّ تخيل الخيرات و الطاعات فى السموات فالخيال الحق فى السماء الثالثة اعنى فلك الزهرة و محلّ تخيل الشرور و المعاصى فى الارضين فالخيال الباطل فى الارض الثالثة و هى ارض الطبع قالوا لونها اصفر كالزعفران و العلم بالخير خزائنه نفس فلك البروج و العلم بالشرّ خزائنه الثرى و هو نفس كتاب الفجار و اما النفوس العامية الجاهلة فانها لم يصل اليها البيان من الله لانها كانت مسجونة فى سجن الطبيعة قد غطّت بصيرتها غشاوات الاعراض و كثافات الجبّلات البشريّة و ارتبطت بها اشباك المواد العنصريّة بثقلها و كدوراتها فبقيت

مع جسدِها مقبورة في لحدود الطباع الى يوم القيمة فمن خلص منها قبل يوم القيمة لحق بامثاله و اخر تخلّص الاكثر يوم القيمة فيقوم خالصاً قد وصل اليه البيان و ظهر له البرهان فيحاسب فامّا الى الجنّة و امّا الى النار و لا يلزم من هذا التعطل لان التكليف في هذه الدنيا انما هو للتخلّص الارادى الحيوانى اى الاختيارى الانسانى فاذا كان الكدورات و الكثافات متراكمة بحيث عجزت الارادة الاختيارية الانسانية عن تخليصها دفنت فى الارض لتخلّصها الارادة الطبيعية الجبلية بمعونة قلة الاغذية البدنية التى هى علة الاغشية النفسانية و اكل الارض لما بقى بعد الموت من الرطوبات و الموادّ و الاعراض كما تأكل النحاس الممتزج بالذهب خاصة دون الذهب اذا دفن فيها مدّة طويلة فانها تأكل النحاس كله و يبقى الذهب فاذا غسل بالماء و صقّى خرج الذهب خاصة كذلك النفوس الناقصة فى الابدان الغليظة الكثيفة فجعلها مع ابدانها ابلغ فى التخليص و انفى للتعطل لان التكميل لمثل هذه النفوس الناقصة بالدفن مع اجسادها اقوى فى التخلص و اشمّل و ان كان بطاعات الله سبحانه و اجتناب معاصيه بالارادة الاختيارية الانسانية اعدل و اكمل و ادلّ و اجلّ و لكن هذا يكون لمن كان اقرب مزاجاً الى الاعتدال ممّن لطف حسّه و صفا ذهنه و من كان على خلاف هذا توقّف تخلّصه على الدفن فى الارض فتفهّم ما اشرنا اليه .

قال : الاشرار الثانى فى حقيقة المعاد و كيفية حشر الاجساد اما معاد الارواح و ثبوت السعادة الحقيقية للمقربين و الشقاوة بازائها للاشقياء المردودين فهو مما يتّناه فى كُتبنا المبسوطة و لا خلاف معنا للفلاسفة فيه و ان كان التحقيق فيه فوق ما حصلوه و ضبطوه و نحن الآن فى بيان حشر الابدان و فيه قواعد قاعدة فى اصولٍ تكشف الحجاب عن كيفية حشر الاجساد و ان الابدان الانسانية الشخصية محشورة فى القيامة كما وردت به الشريعة الحقّة كما قال تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثاً و انكم الينا لاترجعون و قوله قال من يحيى العظام و هى رميم قل يحييها الذى انشأها اول مرة و هو بكل خلقٍ عليم و قوله قل كونوا حجارة او حديداً او خلقاً مما يكبر فى صدوركم الاية .

اقول: شرع في بيان خصوص المعاد و كيفية حشر الاجساد فقال اما معاد الارواح و حشرها الى ربها يوم القيمة و سعادة السعداء و شقاوة الاشقياء للجزاء على الاعمال الصالحة الحسنة بالحسنى و على الاعمال السيئة بالسوءى فمما لا اشكال فيه فقد تطابقت عليه نوازع العقول لان التكليف توجه اليها لما أُودِعَ فيها من الحيوة و الشعور و التمييز و معرفة الخير و الشر و الجيد و الردى و التمكين من فعل الطاعات و المعاصى و صلوح كل الاشياء لشؤونها بحيث لا يختلف فيه احد من العقلاء من المتبعين للشرائع فليس بيننا و بين الفلاسفة فيه خلاف قال «و ان كان التحقيق فيه فوق ما حصلوه و ضبطوه» و اما معاد الاجسام فلم يثبت لهم ذلك من طريق العقول لان المعاد انما تعلق بالارواح لانها مكلفة مشعرة مختارة فيصح ثوابها و نعيمها و يصح عقابها و تأليمها لانه حية مميزة مختارة و اما الاجسام فانما اثبتوا معادها من جهة الشرع فانه هو المثبت لمعاد الاجسام اذ لم يكن لها شعور و لا تمييز و لا اختيار فلا يتوجه اليها التكليف و لا تنتفع بثواب و لا عقاب فليس فى العقول ما يدل على معادها و قد صرح بهذا المعنى المصنف فى شواهد الربوبية و هنا اشار الى ذلك بقوله «محشورة يوم القيمة كما وردت به الشريعة الحقّة» و اقول انّ العقل يدل عليه بعين ما يدل على معاد الارواح فان العلة واحدة و من اطلع على مرآة الحكماء شاهد ذلك ببصره و المراد بمرآة الحكماء عمل الصناعة المكتوم اعنى عمل الاكسير لانهم وضعوا مرآة يشاهدون فيه كل شىء من العالم من عين او معنى ففيه اعادة الاجسام و بعثها بنحو اعادة الارواح و بعثها و صورة الاستدلال على ذلك من جهة العقل ان الوجود المادى لكل شىء من العالم فاض من فعل الله سبحانه كافاضة النور من السراج و معلوم انه حيوة و شعور و تمييز و اختيار و كل ما قرب من المبدأ كان اقوى و كل ما بعد كان اضعف فى الامور الاربعة كما ان نور السراج متساو فى نفس الاضاء و البيوسة و الحرارة و كل ما قرب من السراج كان اقوى فى هذه الثلاثة الامور و كل ما بعد كان اضعف فيها حتى يفتنى النور فتفنى الثلاثة جميعاً بفنائها و الوجود بهذه النسبة فى كل شىء كل ما بعد من المبدأ ضعفت الامور

الاربعة حتى يفنى فتفنى جميعا فالحيوة التى فى الروح والشعور والتميز والاختيار بحقيقتها فى الجسد وسائر الجمادات الا انها اضعف منها فى الروح فالاجسام مكلفة لانها حية مشعرة مميزة مختارة بنسبة كونها من الوجود ولهذا قال تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وقال وان من شىء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقد تقدم لهذا بيان كثير فالارواح نور وجودى ذائب والاجسام نور وجودى جامد والفرق بينهما كالفرق بين الماء والثلج فالدليل الموجب للقول باعادة الارواح بعينه هو الموجب للقول باعادة الاجسام وايضا لذات النائم وآلامه مختص بالروح وان لحق الجسم منها شىء فبالتبعية للروح ولذات اليقظان للروح والجسم معاً ولهذا ترى الجائع اذا شبع فى المنام لا يشبع جسده ولا يقوم به واذا شبع فى اليقظة شبع الروح والجسد والاعمال فى هذه الدنيا التى يثاب عليها او يعاقب كانت بالروح مع الجسد واذا بعث يوم القيمة ليجازى على عمله كان مقتضى العدل ان يكون الثواب والعقاب على طبق منشأهما وسببهما فلو اثبت الروح خاصة على العمل الذى وقع من الروح والجسد لكان العامل قد نقص من اجره والله سبحانه يقول وماالتناهم من عملهم من شىء ويقول انى لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى، والشاهد على هذا ايضا فى عمل الصناعة ان الاجساد البالغة التامة فى العمل هى مياة جامدة كما قال على عليه السلام على ما رواه ابن شهر اشوب فى مناقبه و ابو العباس فى كتابه السر المنير فى علم التفسير ان عليا عليه السلام سئل وهو يخطب عن الصنعة فقال عليه السلام هى اخت النبوة وعصمة النبوة ان الناس يتكلمون فيها بالظاهر وانى لا علم ظاهرها وباطنها هى والله ما هى الا ماء جامد وهواء راكد و نار حائلة وارض سائلة هـ، فان الارض السائلة هى من الماء الجامد كذلك الاجساد هى من الارواح وقد ذكرنا قبل هذا ان الاجساد اذا عفنت استحالت دوداً ذات ارواح وكقصه عبد الملك بن مروان بن الحكم حين مات وقد تقدمت ولان الاجساد اشياء نزلت من الخزائن الى هذه الدنيا كما قال تعالى وان من شىء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم

فاذا كانت اصلها فى خزائن الغيب عنده واثما نزلها بقدر معلوم فاذا كان كل
 شىء يرجع الى اصله فالاجساد اذا لم ترجع بقيت فى الدنيا او فنيت ولم ترجع
 الى اصلها وهو خلاف مقتضى القاعدة المقررة المتفق عليها عقلاً ونقلاً فقد دلّ
 العقل بنحو ما ذكرنا على اعادة الاجسام واما الدليل النقلى فقد تواتر من
 الكتاب والسنة واجمع المسلمون وجميع اهل الشرائع الالهية على ذلك و
 المصنف اورد شيئاً من الكتاب بياناً لنوع الدليل فقال كما وردت به الشريعة
 الحق كما قال تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثاً وانكم الينا لاترجعون فاخبر
 تعالى بانهم يرجعون يعنى يوم القيامة ويحتمل فى رجعة آل محمد صلى الله
 عليه واله بقرينة قوله وحرام على قرية اهلكناها انهم الينا لا يرجعون فقد دلت
 الاخبار على ان المراد من الاية ان من اهلكوا فى الدنيا بالعذاب لا يرجعون فى
 رجعة اهل البيت عليهم السلام واما يوم القيامة فانهم يعودون بلا شك وقوله
 تعالى قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشأها اول مرة يعنى ان
 الذى اخترعها لا من شىء يعيدها من طينتها فان هذا عندكم بالطريق الاولى و
 اما عنده تعالى فعلى حدّ سواء وقوله وهو بكل خلق عليم يعنى انه يعلم ما اكلت
 الارض منهم كما قال جواباً لقولهم ائذا متنا وكنا تراباً ذلك رجع بعيد فقال
 تعالى قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ وقوله قل كونوا
 حجارة او حديداً او خلقاً مما يكبر فى صدوركم يعنى انه يعيدكم على اسهل
 اعادة سواء كنتم حجارة يصعب فى نفوسكم اعادة الحجر انساناً او حديداً الذى
 هو اصعب عندكم اعادته من اعادة الحجر او خلقاً غير الحديد هو اصعب من
 الحديد وهو ما فى صدورهم من الجحود والانكار للاعادة فانه تعالى يجعلها
 مقرة معترفة بالاعادة بعد الانكار بما اقام من الادلة القاطعة عليهم فى انفسهم
 حتى نقل قلوبهم الى التجويز والاحتمال فسئلوا من المعيد فقال لهم المعيد هو
 المبدئ فتقرر التجويز فى قلوبهم فسئلوا عن وقت الإعادة فقال كما يحتمل ان
 يكون بعيداً يحتمل ان يكون قريباً فلما انتقلوا الى احتمال القرب درجهم الى ان
 من ابتداءكم بعد ان لم تكونوا شيئاً لم يمتنع منكم احد عن ارادته يعيدكم مُبْتَدِئِينَ

لدعوته حامدين له على صنعه و تدبيره و حيث خلق نفوسكم باجابتكم خلقكم و صوّركم على الحضور لا على الغيبة فالأن انما استبعدتم البعث لانكم ابناء الوقت فاذا حضر وقت الاعداء و اعادكم ظننتم انكم مالبثتم فى القبور و فى الدنيا الا قليلاً.

قال: وهى سبعة اصول الاصل الاول ان يقوم كل شخص بصورته لا بمادته وهى عين ماهيته و تمام حقيقته و مبدأ فصله الاخير فهو هو بصورته لا بمادته حتى لو فرض تجرّد صورته عن مادّته لكان هو بعينه باقيا عند ذلك التجرّد و انما الحاجة الى المادة لقصور بعض افراد الصور عن التفرد بذاته دون التعلّق الوجودى بما يحمل لوازم شخصه و يحمل امكان وقوعه و يقربّه باستعداده الى جاعله و يرجّح وقت حدوثه على سائر الاوقات و نسبة المادّة الى الصورة نسبة النقص الى التمام و الشئ مع تمامه واجب الحصول بالفعل و مع نقصه ممكن بالقوّة و لهذا ذهب بعض باتّحاد المادة بالصّورة و هذا حقّ عندنا لا شبهة فيه كما اوضحنا سبيله فى الاسفار الاربعة الا ان هذا المطلب لا يتوقّف عليه .

اقول: كلامه هذا وهو «انّ كل شخص يقوم بصورته لا بمادته وهى عين ماهيته» فيه انّ كلّ شخص انما يقوم بنفس مادّته وبمثل صورته هذا ما دلّت عليه الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم السلام ونطق به الكتاب لاولى الالباب وشهد له الاعتبار المستفاد من النظر فى الافاق وفى انفسهم اما ما فى الاخبار والكتاب فمنها ما روى عن الصادق عليه السلام فى قوله تعالى كلّ ما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب فى احتجاج الطبرسى وعن حفص بن غياث قال شهدت المسجد الحرام وابن ابى العوجاء يسأل اباعبدالله عليه السلام عن هذه الاية فقال ما ذنب الغير قال ويحك هى هى وهى غيرها قال فمئل لى فى ذلك شيئا من امر الدنيا قال نعم ارأيت لو ان رجلاً اخذ لبنه فكسرها ثم ردها فمئل لى عليها فهى هى وهى غيرها وفى تفسير على بن ابراهيم قيل لابى عبدالله عليه السلام كيف تبدل جلودهم غيرها قال ارأيت لو اخذت لبنه فكسرتها ثم

صيرتها تراباً ثم ضربتها في القالب اهي التي كانت انما هي ذلك وحدث تغير آخره، واما الاعتبار فهو الشارح للكتاب والاخبار وذلك ان رُكِّنَ الشيء الاعظم هو المادة واما الصورة فهي هيئة للمادة في نفس الامر وان كانت هي المشخصة لانها صورة العمل الذي هو صفة المادة فالمُعَاد هو المادّة بصورة عمله الا ترى ان الانسان اذا غلبت عليه صفة الغضب يعاد ذلك الانسان بتلك المادة في صورة سبع لان الصورة وان كانت هي التي بضميمتها تتغير حقائق الاشياء وتكون مادة الانسان الذي غلبت عليه صفة الغضب مادة سبع وبالصّور تتغير الحقيقة الواحدة بتغير الصفة فيكون الطين الذي صنع نصفه كلباً ونصفه انساناً اذا ولجتهما الحيوة تكلم الانسان ومادته طاهرة ونبح الكلب ومادته نجسة لكن المُعَاد للثواب او العقاب المادتان في الصورتين او الصورتان في المادتين ولا شك ان المبعوث للثواب او العقاب هو المادتان في صورتى عملهما لان الصورة في الحقيقة هيئة قبول المادة في كلّ مقام بنسبته والمواد تتغير بما انصبغت به من العمل والصورة الظاهرة والباطنة هيئة المنصبغ والمبعوث والمثاب والمعاقب هو المنصبغ لا الصبغ الذي هو الصورة ولا يدفع الاعتراض عليه ارادة الحقيقة المتغيرة من الصورة لان تلك هي المادّة وتغيرها انما هو بعملها وعملها هو قابليتها وهو صفتها ان الله عز وجل قال سيجزيهم وصفهم وهو عملهم لانه صورة الثواب والعقاب والصورة سواء اريد بها الهندسة والخطوط الظاهرة او المعنوية ام اريد بها الحقيقة المتغيرة هي هيئة المادة خلقت من نفس المادة من حيث نفسها فليست الصورة علّة للحقيقة ولا لتغيرها وانما هي معلولة لحال المادة في صلوحها لصفة ما من فعل ربّها وبه تكون طيبةً ولصفة ما منها اى من نفسها من حيث هي وبه تكون خبيثةً فالحق في هذه المسئلة ما يدل عليه لفظ المصنف لا ما يريد منه اذ الحق ان يقوم كل شخص بصورته فانّ القائم غير الصورة نعم هو يقوم ويخرج بتلك الصورة وليس لك ان تقول انه يريد ان الشخص انما يقوم بطينته وهي الصورة فانه انسان واذا غلبت عليه الشهوة لا يقوم بانسانيته التي هي مادته اولا وانما يقوم

بحيوانيته التى تصوّر بها لاننا نقول ان المصنف يقول لا بمادته وانما يقوم بصورته التى هى عين ماهيته و الماهية ان اراد بها على المعنى الاول من كون الماهية هى القابلية اى قابلية الوجود للايجاد فى الخلق الاول فهى الصورة النوعية كالصورة الخشبية للَحَشَبِ وَ لا شك انّ الخشب انما يظهر بالخشبية الا انه الظاهر بصفته سواء اردت من الظاهر المادة العنصرية اذ لا تتقوم الصورة النوعية الا بالمادة النوعية ام اردت من الظاهر المركب منهما فانه على كلّ حال لا بد ان تكون الاحكام المعلقة على الصور المترتبة عليها منوطاً بالموادّ اولاً وبالذات وبالصور ثانياً وبالعرض سواء كانت الصور جنسية ام نوعية ام شخصية وان اراد بالماهية على المعنى الثانى من ان الماهية للشىء هو المركب من مادة وصورة اى من وجود و ماهية يعنى من حصّة من الجنس و حصّة من الفصل و مرادى ان الشىء التام الصنع المركب من مادة جوهرية و صورة او من مادة عرضية و صورة هو من حيث هو ماهية و ظلمة و من حيث انه صنع الله او نور الله او اثر فعل الله وجود و نور و قولى صنع الله او نور الله او اثر فعل الله بمعنى واحد و انما هو تغيير العبارة اذ كل ما سوى الذات فمن فعل الله صدر لا من شىء حتى لا يخفى كان قوله لا بمادته لا معنى له اذ الماهية هنا هى مجموع المادة و الصورة لان كونه اثر فعل الله لا يدخل فى شىء منه لا مادة و لا صورة بل لكل شىء من الخلق اعتباران يسمى احدهما نفسه التى من عرفها عرف ربّه و هى كونه اثر فعل الله و هو نور من عرفه عرف ربّه و يسمى ثانيهما نفسه التى لا يعرف الله بها و هى كونه هو و هى ظلمة اذا اخرج المؤمن فيها يده لم يكذب يراها فى النفس الاولى لا مادة و لا صورة و الا لما عرف ربّه من عرفها لانه تعالى لا يعرف بالمادة و الصورة و فى النفس الثانية مادة و صورة لا تتحقق فى حال من الاحوال فى جميع ما سوى الله سبحانه من الذوات و الصفات الجواهر و الاعراض المعانى و الاعيان الا بمادة و صورة فقله لا بمادته لا معنى له و ان اراد انه يقوم بحكم صورته لا بحكم مادته فمسلّم فى الظاهر او فى الحقيقة حكم الصورة من حكم المادة و معه .

وقوله «وتمام حقيقته» صحيح ان الصورة تمام الحقيقة وهى جزء الماهية بالمعنى الثانى ولكن المبعوث هو نفس التمام ام الحقيقة التامة فتدبر .

وقوله «ومبدأ فصله الاخير» ان اراد بالاخير المميز النوعى والاول المميز الجنسى ففى ما ذكرنا جوابه مستوفى وان اراد به المميز الشخصى والاول المميز النوعى فاسوء حالاً فان كثيراً من العلماء جعل المشخصات الشخصية أموراً عقلية اعتبارية لا تحقق لها فى الخارج ونحن وان قلنا بوجودها وتحقيقها خارجاً لكننا لنقول انها جزء من الفصل المميز للنوع وانما هى مميزات للأشخاص وهى افراد من الفصل كما ان الأشخاص أفراد من النوع مثلاً الفصل هو الصورة النوعية وهى مؤلفة من حدود ستة كم وكيف ومكان ووقت وجهة ورتبة مع متمماتها ومقوماتها من وضع وازدواج ونسبة واذن واجل وكتاب فكما ان هذه الامور حصص من فصول الأجناس كذلك فصول الأشخاص حصص من فصول الانواع بهذه النسبة فمميز زيد عن عمرو وعمرو عن زيد حصة من كل واحد من هذه الامور التى مجموعها فصل الانسان عن الحيوان الصاهل وهكذا حكم سائر المميزات من الفصول الحقيقية والاضافية صاعداً ونازلاً والصورة هى الفصل فى كل شىء من الاجناس والانواع والفصول وهذه الأمور هى حدود الصورة ومقوماتها وليست مبدءاً للفصل اذ ليس الفصل شيئاً غيرها الا اذا اريد بها خصوص الهيكل الظاهر لكنه ليس عين الماهية وتمام الحقيقة لان ما هو عين الماهية وتمام الحقيقة لا يكون الا المؤلف من الامور الستة ومن الستة المتممات لها مع ما قامت به من المقبول فالذى ينبغى ان يقول فهو هو بصورته مع مادته أو يقول فهو هو بصورته ولا يقول لا بمادته فانه اذا لم ينف الماده كان معنى كلامه انه هو بما اتصف به مما غير مادته الاولى الى مادة الصورة القائم بها .

وقوله : حتى لو فرض تجرد صورته عن مادته لكان هو بعينه باقياً عند ذلك التجرد يدل على ان مراده ليس المعاد الا الصورة واما الماده فهى لازمة

للصورة مُقَوِّمة لها بمعنى أنّ المترتب على البعث من الثواب والعقاب جارٍ على حكم الصورة لا على حكم المادة ويوهم كلامه هذا أنّ كلامنا عليه ليس متّجهاً لأنّه لم يرد نفى المادة وأنما يريد ان المادة الانسانية لا يرجع بها اى على حكمها وأنما يرجع على حكم الصورة السَّبْعِيَّة فيتّجه نفى المادة على هذا المعنى ونحن نريد أنّ المادة الانسانية لا تلبس السَّبْعِيَّة وأنما اللابسة لتلك الصورة السَّبْعِيَّة هي النفس الصالحة لكل صورة من الشياطين والحيوانات والمسوخ والسِّبَاع أعنى النفس الأمّارة وهذه تنقلب مع كل صورة لَبِسَتْهَا الى مادّة تلك الصّورة فَمَنْ حُشِرَ خِزيراً حُشِرَ بصورة الخنزير ومادته لا بمادة الانسان ليقال انه يعاد بصورته لا بمادته والمصنّف يريد أنّه لو فرض قيام الصّورة بدون المادة تحقّقت هويّة الشىء وذاته بدون المادة بل بنفس ذلك المتجرّد بدون مادّته و

^١ اعلم ان الفاظ هذا الجليل صعبة جداً وادراكها صعب جداً فلا يخفى ان الشىء في ملك الله شىء بمادته وصورته و ان الله لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته فلو لم تكن مادة فلا صورة لانها حدودها ولو لم تكن صورة فلا مادة الا ان الشأن في معرفة لحنه اعلى الله مقامه انه هل المراد بالمادة العرضية ام المادة الذاتية ولا شك عند من يعرف لحنه ان المراد بالمادة الذاتية مثلاً السرير لا بد له من مادة ذاتية وصورة ذاتية بزوال السرير فما المراد بمادته وصورته هل المراد بالمادة هذه الحصص الخشبية التي يمكن ان تظهر بصورة الصنم ايضا وربما تظهر ام غيرها وهل مادة الكلب هو مادة الملح اذا استحال الكلب ملحاً ام لا واذا حشر الكلب والملح ويجب ان يحشرا بمادتهما وصورتهما فالمادة المتقلبة بينهما لمن هي فليعلم ان المتقلبة عرضية لهما ومادة الكلب غير تلك المتقلبة ومادة الملح غير تلك ومادة الملح سعيدة طيبة من الجنة ولا تصير مادة الكلب ومادة الكلب شقية خبيثة لا تصير مادة الملح والمحشور محشور بمادة (كذا) وصورته ويدخل الجنة بمادته وصورته فتبين ان مادة الكلب هي اثر صنع الصانع حين صنع الكلب وصورته من نفس تلك المادة وهي غير تلك المتقلبة التي كانت دهوراً ولا كلب وتكون دهوراً ولا كلب فالكلب حقيقة له مادة وصورة وكانت قبل المادة الزمانية فانزلت الى المادة الزمانية ثم اخرجت منها وحين خرجت منها انصبغت بصبغها وظهرت بهيئتها على مقتضاها فاذا فارقت المادة الزمانية فارقت صبغها وهيئتها الزمانية وعاد الكلب بصورة صفته وعمله وطبعه وهذا معنى قوله هي هي وهي غيرها فان الكلب المعاد هو كلب الدنيا الا انه كان في الدنيا بصورة تناسب اعراضها وفي المعاد يحشر بصورة عمله سيجزيهم وصفهم فالمعاد مادة الكلب بصورة عمله لا صورة الكلب بلا مادة فالملا صدرا ان اراد بالصورة العرضية التابعة للمادة العرضية فقد اخطأ فانها ليست بمعادة وان اراد الصورة الذاتية للكلب فعود بلا مادة خطأ ولا حاجة اليه اللهم الا ان يريد احد بالصورة الكلب الحقيقي بمادته وصورته وبالمادة الزمانية العرضية فيصح ويطابق قول على عليه السلام صور عالية عن المواد خالية عن التوة والاستعداد وهو الاصطلاح الحق وانما يتكلم الشيخ بهذا الاصطلاح لانه يخاطب القوم واصطلاحه الحقيقي عند نفسه اصطلاح الحديث لا غير وان قلت ان الظاهر من قوله تعالى يحييها الذي انشاها اول مرة اعادة المادة العرضية قلت المراد العظام الاصلية لزيد لا العرضية فافهم راشداً موقفاً شاكراً . كريم .

هذا لا يعقل لان الصورة صفة و لاتعاد الصورة و الصفة للشواب و العقاب بدون الموصوف على انّ هذا المبعوث على اى فرض ممكن و كل ممكن زوج تركيبى و لا يمكن قيام مصنوع على مقتضى الحكمة ليس بمركب من المادة و الصورة و لو فرض صورة لا مادة فيها ظاهراً كالصورة فى المرءة فانها مركبة من مادة هى هيئة صورة المقابل و شعاعها و من صورة هى هيئة زوجة المرءة من كبر و بياض و صفاء و استقامة و اضدادها فان قال المبعوث منها نفس صورتها كان المعنى انّ المبعوث صفات الزّجاجة لا هيئة المقابل لانها هى المادّة و ان قال المبعوث نفس الصورة و هويتها فهى الصورة و المادّة اذ لم يوجد بسيط مستقلاً قال الرضا عليه السلام انّ الله لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للذى اراد من الدّلالة عليه و اثبات وجوده ، هـ.

و قوله «باقياً عند ذلك التجرد» هذا غلط لانّ الصّورة صفة فى الحقيقة فكيف يكون الشّىء متحقّقاً بتحقيق صفته بدونه بحيث يكون اذا فعل زيد فعلاً يُوجب العقوبة عُوقِبَتْ صورته التى هى صفة عمله لانها هى التى يحشر فيها و اما نفس مادّة فلا تعاقب ما هذا الا العجب العجيب و الامر الغريب و قد سمعت قول الصادق عليه السلام فى قوله بدّلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب . انها هى و هى غيرُها يعنى هى هى من حيث مادّتها و هى غيرها من حيث صورتها فان الصورة الاولى ذهبت و مادّتها اعيدت فى صورة كصورتها الاولى انثزعت من علّتها فمُثِّل عليه السلام باللّبنة فانك اذا كسرتها و صارت تراباً ثم ضربتها فى قالبها الذى صورته علة صورتها فانها هى هى من حيث المادّة و هى غيرها من حيث الصورة كما تقدم فى الحديثين فان فهمت الحديثين حصل لك القطع بان قوله لو فرض تجرّد صورته عن مادته الخ ، غلط ظاهر و الا لزم عدم اعادة الاجسام كلّها لانها انما تُعاد موادّها فى صور كصورها و ان الصور الاولى تفنى و تحشر فى صور كصورها يعنى لمّا فُتِنَت الصورة خلق لها صور من علل الصور الاولى مثلها لا انها هى بعينها و هذا بنصّ الكتاب المجيد حيث قال تعالى بدّلناهم جلوداً غيرها لان هذه الغيريّة تدور على احد امرين اما ان تعاد موادّ

جلودهم فى صور غير الصور الاولى او تعاد الصور بمواد غير موادها الاولى فاختر احدهما لان الله سبحانه اخبر بانها غيرها فلما دلّ الدليل على عدم الغيرية فى الصور و المواد معاً لا متنازع الظلم وجب ان تكون فى المواد او الصور و الصادق عليه السلام اخبر عن الله انّ الغيرية فى الصور و اما المواد فهى بعينها تعاد و انت اختر لنفسك اما قول الصادق و اما قول الكاذب .

وقوله «و انما الحاجة الى المادة لقصور بعض افراد الصور عن التفرّد بذاته دون التعلّق الوجودى» يريد انه انما احتيج الى المواد مع ان المقصود هو الصور لان بعض الصور قصرت عن حمل بعض ما يلزم المواد كالثقل مثلاً المتعلّق بالمادة اللازم لها فان الصورة لا تحمله الا مع ارتباطها بالمادة و قصرت ايضا عن حمل امكان وقوع الشئ و عن حمل ما يقرب الشئ باستعداده التمكينى الى فعل صانعه و قبول تأثيره و عن ترجيح وقت حدوثه على سائر الاوقات و مكانه على سائر الامكنة فلما كان بعض الصور يعجز عن حمل هذه و امثالها بدون تعلّقها بموادها لم يشترط فى اعادتها تجرّدها عن المواد و لكن لما كانت هى المقصودة قلنا ان البعث لها لا للمواد و اقول تَغَطَّمَتْ امواجهها و ما درى اى شئ من كلامه هذا اولى بالرد لكن على سبيل الاشارة و الاختصار .

اقول ليس شئ من الصور بممكن من جهة اليجاد على مقتضى الحكمة ان ينفرد عن المادة لان الصور صفات و اعراض و قد صرح فى سائر كتبه ان الاعراض لا وجود لها اصلاً الا وجودها لمعروضها و اما لوازم الشخص فمنها الاعمال و ما يترتب عليها من الثواب و العقاب و هى من احكام المواد فى كل حال و اما ترتبها على الصور فمن جهة ان الصور من جملة احوال المواد و احكامها و اما وقوع امكانه فمن التمكين الفعلى الذى به التمكن الانفعالى الذى هو نفس الصورة و اما تقريبه الى فعل صانعه و جعل جاعله فهو من ترجّح نفس امكانه عند تكوينه لانه هو و ترجيح وقت الحدوث و مكانه و رتبته و جهته و كنهه و كيفه و وضعه و نسبه و اضافته و الاذن له و اجله و كتابه كلها مقومات الصورة و اسبابها فى كل شئ من المكوّنات غيبها و شهادتها فكيف يكون

المسبب مقوّمًا لسيبه و هنا ابحاث شريفة فى بيان هذه الامور يطول الكلام بذكرها و لكننا نذكر كثيرًا منها متفرقًا فى هذا الشرح فى اماكنه .

و قوله «و نسبة المادة الى الصورة نسبة النقص الى التمام» فيه ان هذا انما يلتئم على رأى بعض الاشرافيين الذين يجعلون الوجود عارضاً على الماهية فى الخارج و المصنف يمنع ذلك و المادة هى الوجود او بمنزلة الوجود و الصورة هى الماهية او بمنزلة الماهية و هو يرى ان نسبة الماهية التى هى الصورة او بمنزلة الصورة الى الوجود الذى هو المادة او بمنزلة المادة نسبة النقص الى التمام و قد تقدّم و هنا قد عكس من حيث لا يشعر لان المواد هى النازلة من الخزائن و الصور من عوارض المراتب فى تنزلاته و الصور مركبة من هذه العوارض و هى النقائص و اما الوجودات فهى فى ذاتها هى التمام و ملاحظ من ان بها يتم الشىء مدخول بان الصور انما خلقت من ذات المصور الذى هو المواد فهى متقدمة على الصور بالذات و الشىء لا يوجد الا بمادته و صورته لكن المادة تتوقف على الصورة توقّف ظهور و الصورة تتوقّف على المادة توقّف تحقيق يعنى توقّف اركنّيّ و الشىء مع تمامه واجب الحصول غالباً و عادة و بالفعل يعنى ان شاء الله و مع نقصه ممكن الحصول بالقوة غالباً و عادة يعنى انشاء الله ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن .

و قوله «و لهذا ذهب بعض الى اتّحاد المادة بالصورة و هذا حق عندنا» كلامه هذا مبنى على ما يذهب اليه من اتّحاد الماهية بالوجود خارجاً فى حملها عليه و بالعكس ذهناً و قد بسطنا الكلام على هذا فى شرح المشاعر و اما اتّحاد المادة بالصورة فى مقامين :

الاول فى الخلق الاول بالنسبة الى الخلق الثانى كاتّحاد الصورة النوعية بالمادة النوعية فى الخشب مثلاً فان مادته من العناصر و الصورة الخشبية هى صورته النوعية و الخشب مركب منهما و هذا مثال الخلق الاول و فى صنع السرير اعنى الخلق الثانى مادته الخشب فى هذا المقام اتّحدت مادته العنصرية بصورته النوعية فمادة السرير من الخشب الواحد الذى كان من مادة

و صورة و الآن هو مادة خاصّة .

و الثاني في الخلق الثاني في صنع السرير فانه مركب من المادّة من الخشب و من الصوّرّة المعلومة فالسرير شيء واحد بسيط قد اتحدت فيه المادّة بالصوّرّة عند تسميته و استعماله و الاشارة اليه فالاتحاد بهذين المعنيين صحيح و اما ما لا صورة له فلا مادة له لان تحقق احدهما متوقف على تحقق الاخر و كذلك ما لا مادة له لا صورة له و كل ما سوى المعبود بالحق تعالى فله مادة و صورة حقيقتان و فعله اى مشيته و فعله و اختراعه و ابداعه فله مادة و صورة اعتباريتان .

قال : الاصل الثاني ان تشخص الشيء عبارة عن نحو وجوده الخاص مجرداً كان او مادياً و اما المسمى بالعوارض المشخصة فهي من امارات وجود الشخص و لوازمه لا من مقوماته و يجوز تبدلها شخصا الى شخص او صنفاً الى صنف مع بقاء هذا الشخص بهويته العينية كما يشاهد من تبدل اوضاع زيد و كمياته و كفياته و ايونه (جمع اين) و اوقاته و زيد زيد بعينه .

ادخل : اختلفوا في المميزات للشخص هل هي موجودة ام لا و انما هي امور اعتباريّة و الاصح انها امور موجودة و على الاصح هل هي عوارض ذاتيّة ام خارجيّة و الاصح من احتمالي الاصح انها ذاتيّة و انها هيئات مادته و حدود صورتها و اركانها و هي كمّ مادته اى قدرها من كثرة او قلّة و كيفها و وقتها و مكانها و رتبها و جهتها و متممات هذه من الوضع و النسب و الاضافة و الاذن و الاجل و الكتاب فهذه ستة و ستة تتألف منها الصورة التي هي القابلية التي هي الماهية و الشيء يتألف من مادته و صورته المتألفة من هذه الامور الستة و الستة فالستة الاولى هي الايام الستة التي خلق الشيء فيها و الستة الاخرى متممات كل يوم من الايام الستة و المصنف ذهب الى ان تشخص كل شيء عبارة عن نحو وجوده الخاص اى جهة وجوده يعنى بالوجود حصّة من الوجود خاصّة به و مراده ان تشخص كل شيء من وجوده لا من ماهيته و لا من عوارض ذاتية او خارجيّة لا فرق في ذلك عنده بين المجرد الذي لا مادة له اصلاً كالواجب تعالى

و كالمفارقات المحضة كعقل الكل وروح القدس و بين المادى الملكوتى كالنفوس الانسانية و المادى الطبيعى الجسمى فان الواجب تعالى عنده متعين عند نفسه بنحو وجوده و العقل و روح القدس متعينان بنحو وجودهما و النفس و الجسم متعينان بنحو وجودهما و ترد عليه اشياء فيما ذهب اليه منها ان الواجب تعالى عالم بذاته و علمه بذاته عين ذاته و ليس علمه بذاته بنحو التعيين لان ذاته تعالى ليست نحو التعيين فلا يصح تعيينه بنحو وجوده لان التعيين ان اريد منه ما تفهمه الخلق لم يصدق على ذات الله سبحانه لان ما تفهمه الخلق منه هو التمييز و التمييز لا يصح الا مع الاشتباه و ليس ثم اشتباه فى حال و ان اريد منه ما لا تفهمه الخلق لم يحسن التعبير عنه بما يشار كه خلقه فيه و منها ان المفارقات المحضة كالعقول مثل عقل الكل و روح القدس جعلها مما لا مادة لها و انها ليست مما سوى الله سبحانه كما ذكره فى اخر المشاعر و هذا غلط باطل فى غلط باطل لا تفارق العقلاء من المسلمين و الحكماء على ان اول ما خلق الله العقل و روح القدس لها اطلاقان اطلاق يراد منها عقل الكل اعنى هذا المذكور و اطلاق يراد منها روح الكل فعلى الاول هى التى اول ما خلق الله سبحانه و على الثانى تكون تحت العقل و هى اول تنزلاته حين قال تعالى له ادبر فادبر و اذا ثبت انهما حادثان ممكنان دخلا تحت ما اتفق الحكماء عليه و قبله كل من اتى بعدهم و هو ان كل ممكن زوج تركيبى و ما لا مادة له و لا صورة كيف يكون زوجا تركيبيا لان المركب انما يتركب من مادة و صورة و منها ان الشئ اذا تميز من نحو وجوده خاصة كان ما تميز به الجنس كالحيوان هو عين ما تعين و تميز به النوع كالانسان و الفرس و الحمار و عين ما تميز به الجنس و انواعه عين ما تميزت به افرادها من غير تغيير و لا تبديل و لا زيادة و لا نقصان لان التغيير فى المميز و التبديل و الزيادة و النقصان ان كانت من نفس ذلك النحو فلا شئ غيره و ان كانت من غيره لم تكن المشخصات من نحو الوجود و انما هى من خارج فيلزم اما ان تكون مميزات الشئ لا من نحو وجوده بل من نحو ماهيته و صورته فى جميع الممكنات لدخولها تحت الاجناس و الانواع و لتعدد الاشباه و النظائر

فيقتضى تمييز بعضها عن بعض الى امور خارجة عما اتفق بعضها مع بعض فيه و
الّا لم يتحد افراد الحقيقة الواحدة و لو كان تمايزها من حقيقتها الجامعة لها
لما تمايزت او لما اتحدت و اما الواحد الحق عز و جل فلا تميّز له فيه لعدم الشبيه
و النظر و المثل و الشريك سبحانه و تعالى و المصنف انما دعاه الى هذا القول
توهم محافظته للوحدة الحقيقية فى صرف الوجود و لو انه لم يقل بصرف
الوجود و وحدة الوجود و أنّه يصدق على الواجب تعالى و الممكن بالاشتراك
المعنوى لكان اشد له محافظة و اصحّ و لو انه استبصر بقول الله سبحانه سنريهم
اياتنا فى الافاق و فى انفسهم ، و بقول الصادق عليه السلام العبودية جوهرية
كنها الربوبية فما فقد فى العبودية وجد فى الربوبية و ما خفى فى الربوبية
أُصيب فى العبودية و استشهد عليه السلام بالاية المذكورة و بقول الرضا عليه
السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يكون الا بما هيلناها ،
لبصره الله تعالى اذا نظر فى الافاق مثل السرير انما تميّز من الباب و الباب من
السرير و تشخص كل منهما بما هو نحو وجوده و هو الخشب سواء اراد الخشب
الخاص ام العام لان الخشب هو وجوده او بمنزلة وجوده و لانّ الخاص
لم يتخصّص بمّا مِنْ ذَاتِهِ من حيث هو و انما تخصّص بما عرض له من
المخصّصات فأن حصّة الخشب الخاصة بالسرير انما اختصّت به بما لحقها من
تقدير صورته و لولا ذلك التقدير لما كانت خاصة به بل تكون صالحة للباب و
غيره و اما ما ذكرنا من انّ المادة وجود موصوفى و الصورة وجود صفتى
فلا يلزم منه تصحيح قوله ان تشخص الشىء عبارة عن نحو وجوده فان
المشخصات عندنا وجود صفتى فقد كان تشخصه نحو وجوده لانه ما يريد الا
انّها صفة للوجود الخاص ذاتية اى انّها مِنْ وجوده من حيث أنّه نور لا من حيث
انّه هو فتطبق ارادته على ظاهر كلامه و اما نحن فنريد بالصورة الماهية و
حدود الصورة هى مقوّمات الماهية و الماهية هى قابلية الوجود و المادة
للايجاد و هى شرط لتحقق الوجود و ظهوره و هى شرائط خارجة عن الوجود
الموصوفى الذى نسميه نحن بالمادة و انما هى من الوجود الصّفى الذى نسميه

نحن بالصورة وقد ذكرنا هذه الشرائط وهي الستة والستة ولكنها تكون جزء ماهية الشيء بالمعنى الثانى وكل الماهية بالاول .

وقوله «واما المسمى بالعوارض المشخصة فهى من امارات وجود الشخص ولوازمه لا من مقوماته» فكالاول فانهم يسمونها بالعوارض المشخصة باتفاقهم لانها هى مقوماته كما هو المتحقق الثابت فان هيئة السرير وصورته هى المقومة لماهيته اذ بدونها لا سرير وانما هو خشب وليست المادة بنفسها متقومة بدون الصورة . فمن لوازم وجود الشخص غير مناف لما قلنا لان الشروط والقابلية والصورة لا تتقوم بنفسها بلا اشكال لانها اعراض وصفات ولا توجد بدون معروضاتها وموضوفاتها التى هى المشروطات والمقبولات والمصورات الا ان الشروط المشخصة تتوقف على الشخصيات بفتح الخاء توقف تحقيق وتوقف الشخصيات بفتح الخاء على الشخصيات بكسر الخاء توقف ظهورها كونها من امارات وجود الشخص .

وقوله «ويجوز تبدلها شخفا الى شخص او صنفا الى صنف مع بقاء هذا الشخص بهويته العينية» كالكلام الاول فى الغلط فيا سبحان الله كيف حال حكمة هذا الرجل الفاضل ما يكاد الناظر يجد فى كلامه كلمة صحيحة كيف يجوز تبدل صورة سريرك الى سريرنا مع بقاء سريرك بهويته اما التبدل فقد ذكر الله سبحانه ما يدل على بطلانه كما تقدم فى قوله سبحانه وحدها بعد ما ثبت ان المعادة هى الاولى بمادتها وقال تعالى انها غيرها وليست غيرها الا فى الصورة كما مثل الصادق عليه السلام لذلك باللينة تكسرها وتصوغها فى قالبها فكيف تبدل صورة سريرك الى سريرنا وانما يعمل لسريتنا صورة مثل صورة سريرك لانها تتقل ثم اذا زالت صورة سريرك كيف يبقى سريرك بهويته العينية لانه ان اراد الله تعالى بقاءه على مادته يعنى الخشب فصحيح ولكن لم تبق هويته العينية اذ لو بقيت بعد زوال الصورة لبقى السرير ولما صلح للباب مع انه حينئذ يصلح للباب وغيره من المشخصات من شىء الى شىء بل اذا زالت لم تعد ابداً وانما يعود مثلها اليه او الى غيره .

عنه خفي على اكثر الازهان وقد اشرنا اليه فيما مضى وفي هذا الشرح مفرقا و
وجه الاشكال انّ النبي يوشع عليه السلام وهو في قتال الجبارين غربت الشمس
قبل ان يصلّي ودعا الله سبحانه فردّت له الشمس فصلّي اداءً وعلى بن
ابي طالب عليه السلام كان في بابل ولم يصلّ فيها لانها ارض خسف حتى
غربت الشمس فدعا الله سبحانه فردّت عليه الشمس فصلّي اداءً ويوم كان
رأس رسول الله صلّي الله عليه واله في حجره في مرضه الذي توقّى فيه ونام و
رأسه في حجر على عليه السلام وكره ان يوقظه من نومه ولم يصلّ ولم يثبته
حتى غربت الشمس فدعا الله سبحانه فردّت له الشمس فصلّي اداءً مع ان
الوقت مضى وهو عبارة عن المدة ولا شك انها مضت فمقتضى هذا ان تكون
الصلوة قضاء ولكنهما صلّيا اداءً وكذلك ما روى الجمهور في قصة سليمان عليه
السلام حتى توارت بالحجاب ولو كان المطلوب الصلوة قضاء لماسألوا الله
اعادة الشمس اذ لا فائدة في الاعادة الا الصلوة اداءً ودعوى ان الفائدة اظهر
الفضيلة باطلّة وايضا وردت الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم السلام انّ الله عز
وجل يحشر يوم القيامة الايام والليالي والشهور والسنين وبقاع الارض و
الالوان والاعراض والحركات فتشهد للعاملين بالاداء وعلى التاركين بتركهم
فاذا ثبت هذا صحّ قول المصنّف من اعادة الصّور والجواب ان الصادق عليه
السلام قد اشار الى ما فيه الجواب على الحقيقة في الحديثين السّابقيين وهو قوله
في اللبنة اذا كسرتها و كانت تُراباً ثمّ وضعتها في قالبها فانّها هي هي وهي
غيرها بمعنى انّ مادّتها هي الاولى وبصورتيها غيرها لانّ صورتها الاولى انما
هي اثر القالب فتقدّر المادّة باثر القالب في الصورة الاولى فاذا كسرت ذهب
الصورة التي هي اثر القالب فاذا وضعت تلك المادّة في ذلك القالب تقدّرت
بأثره كالتقدّر الاول بتقدير القالب وحيث ثبت انّ كل شيء ممكن جوهر او
عرض كلّ أو جزئ كليّ او جزئيّ زوج تركيبى اى مركب من مادّة وصورة ثبت
ان الايام والليالي والشهور والسنين والمدد والامكنة والاعراض من الحركات
والاصوات والالوان وغير ذلك كلها مركّبة من مادة وصورة كل شيء منها فاذا

أُعيد أُعيدت مادته و صورة قلبه التى كانت الاولى اشراقاً من هيئة القلب و الثانية اشراق ثانٍ فكما أنّك تقول لنور الشمس الذى اشرق على الجدار فى وقتين أنّه واحد باعتبار عدم المغايرة و عدم الاختلاف و عدم تغيير مادته فى الوقتين و تقول أنّه اثنان باعتبار أنّ الممكن الباقى يحتاج فى بقائه الى مددٍ جديد كما قال تعالى بل هم فى لبسٍ من خلقٍ جديدٍ و ان كان اتّماً يمدّ بما منه أوّلُهُ لكنّه جديد قال عليه السلام لو لم نُزِدْ لَنَفِدَ ما عندنا فافهم و قد ذكرنا فى الفوائد و فى شرحها بياناً لما ذكرنا هنا فاطلبه من موضعه و بالجملة يظهر لمن يعقل ما قلنا أنّ المبعوث هو المادّة و أنّها هى الشىء مع الصورة و أنّ الصورة حُدُودٌ مميّزة للموادّ و قبولها للصور هى انفعالُها بها كالصورة النّباتيّة فانها تنفعل المادّة بها فتكون المادّة بها من نوع الشّجر و مزاجها اى المادّة ماءً اختلطَ به نبات الارض لان المزاج من ترجمة الصورة و ترجمة كلّ مزاج من عبارة صورته و الصورة الحيوانية تنفعل بها المادّة فتكون المادّة بها من نوع الحيوان و مزاجها اى المادّة التى انفعلت بصورة الحيوان دَمٌ لآته الحامل للابخرة التى تتعلّق بها النفس الحيوانيّة الحسيّة فهو يّة الشخص العينيّة هى مادته المنفعله المتلونة بصورته فان زالت المادّة ذهبت صورته اصلاً لانها ظل المادّة و ان زالت الصورة ذَهَبَ اختصاص المادّة الذى هو تقييد الصلوح فاذا اطلقت المادّة من قيد الصورة ظهر الصّلوح الهيولانى لقبول صورة ذلك الشخص و غيره .

و قوله «كما يشاهد من تبدّل اوضاع زيد و كمّياته و كيفيّاته و أيّونه و اوقاته و زيد زيد بعينه» اعلم ان اوضاع زيد اذا اريد بها القسم الثالث تغيّرت اسماء صفاته و هو ترتيب اجزائه بالنسبة الى الامور الخارجة مثل اذا استقامت فقرات ظهره و انتصبّت و كان رأسه مما يلى السماء سَمَى قائماً امّا لو لم يكن رأسه مما يلى جهة السماء كالمضطجع لم يسمّ قائماً فتغير هذا القسم من الوضع انّما تبدّلت الامور الخارجة و ذلك لا تغيّر نفس الشخص و كذلك القسم الاول من الوضع و هو التحيّز الظاهرى اذا نسب الى زيد امّا اذا نسب الى الجوهر الفرد او اريد التحيّز الحقيقى المساوق لجرم زيد كمساوقة الروح للجسد بمعنى عدم

خروج شيء من زيد عن المكان حقيقة ولا شيء من المكان عن زيد كذلك فانه اذا تبدل هذا الوضع لم يكن زيد زيدا وكذلك الكم الحقيقي اذ لم يكن زيد زيدا الا بذلك الكم بخلاف الكم الظاهري كالسمن والضعف فان هذا لاغيره لانه ليس هو الكم المقوم لحقيقة زيد وانما تقومت بالكم الحقيقي وكذلك الكيفيات كالسواد والبياض وكذلك ايونه جمع اين واوقاته فان ظواهرها اذا تبدلت لاغير زيداً كالمكان اذا اراد منه المواضع التي ينتقل منها اليها والحركة اذا اراد منها الكون الاول في المكان الثاني فان تبدل هذه لاغير الذات لانها لم تقوم صورتها التي هي قابليتها بهذه الامور الظاهرة المسماة بهذه الاسماء لغة بخلاف الحقيقة فانها اذا تبدلت كان زيداً تراباً مثلاً او فحماً او ملحاً او هواء او غير ذلك والمصنف بنى استدلاله على هذه الظواهر التي لا تقوم بها الاكوان.

قال: الاصل الثالث ان الوجود الشخصي ما يجوز ان يشتد ويتقوى وان الهوية الجوهرية مما يشتد ويتحرك في جوهرية حركته متصلة على نعت الوحدة الاتصالية والواحد بالاتصال واحد بالوجود والتشخص وقول المشائين ان كل مرتبة وحد من الاشياء والاضعف نوع اخر وان كان حقاً لكن بشرط الا يكون ذلك الحد حداً بالفعل لكن من الحدود المفروضة في الاشتداد فانها غير موجودة بالفعل ولا يلزم حصول انواع غير متناهية بالفعل محصورة بين حاصرين بل الوجود بالفعل هو الامر الشخصي المتوسط بين الحدود المفروضة في كل حركة واستحالة سواء كانت في الجوهر او في الكيف وغيره.

اقول: الوجود الشخصي اي الحادث يجوز ان يشتد ويضعف وهذا على قواعدنا ظاهر لانه حادث اخترعه صانعه لا من شيء وانما هو اثر فعله وحيث كان ظهوره متوقفاً على قابليته كان في نفسه على حسب قابليته في الشدة والضعف لانه تأكيد الفعل فهو كاشراق الشمس ان كان ما وقع عليه صقيلاً صافياً كالمراءة اشتد ضياءً في نفسه وان كان غير صقيلاً كالجدار ضعف ضياؤه مع ان

اشراق الشمس واحداً كذلك الوجود الشخصى ان صفت قابليته و صلحت
 باخلاص الشخص فى الاعمال و صحة الاعتقاد والاستقامة اشتد وقوى و ان
 ضعفت قابليته و اظلمت بالشوب فى الاعمال و عدم صحة الاعتقاد والاستقامة
 ضعف بل يكون ميتا كما قال تعالى اموات غير احياء بل مقبوراً فى قبر طبيعته
 كما قال تعالى و ما انت بمسمع من فى القبور ، و اما على قواعد المصنف
 فلا يشتد لذاته و لا يقوى لانه ليس بحادث و القديم لا تختلف احواله و اما ما
 يظهر من الشدة و الضعف فليس ذلك فيه و انما هو فى عوارض لحقته من
 مراتب التنزل فالشدة و الضعف انما هو فى اللواحق ف قوله مما يشتد ينافى
 قواعده لان ما يقبل الزيادة يقبل النقيصة و مثله قوله و ان الهوىة الجوهرية مما
 يشتد و يتحرك فى جوهرية فانه اذا اشتد و تحرك من شىء خارج عن هويته
 صح ما ذكرنا و ان كان من نفسه كان المقتضى للاشتداد ذاتياً له و الذاتى يكون
 بالفعل لا بالقوة فلا يصح الاشتداد فى حقه اذ كل ما يمكن للذاتى فهو حاصل له
 بالفعل فان اقتضى اشتداداً فهو ما هو عليه فلا يشتد زيادة الا لمقتضى طارئ (طارئ
 ظ) خارجى فلا يتحرك بجوهرية فى نفسه مطلقاً .

و قوله «حركة متصلة على نعت الوحدة الاتصالية و الواحد بالاتصال
 واحداً بالوجود» اما الحركة المتصلة فهى للمتحرك و الوجود لذاته لا يتحرك و ان
 فرض^١ انه لذاته متحرك حركة ذاتية كان لازماً لحاله (لان جميع ما للذات
 بالفعل) الاول لا يشتد بالحركة الذاتية كالافلاك و انما يشتد بالعارضة فثبت
 العرش ثم انقش فانه ان تحرك فحركته اتصالية اذا اتحد المقتضى و ما فى
 المسافة اذ صدقت عليه الوحدة بالاتصال صدقت عليه الوحدة بالوجود و هذا
 الصدق صناعى لا ذاتى اذ قد تصدق عليه باعتبار الاتصال التدريجى انه واحد

^١ اعلم ان قوله ان فرض فرض مماشاة او فرض تنزيل على الظاهر لانه قال و الوجود لذاته لا يتحرك فلو فرض حركة ذاتية و لو
 على حسب الظاهر كانت ذاته هى دائما و الحركة منها فيكون الشىء لازماً لحاله الاول كالافلاك فانها الآن على ما كان قبل
 لم يشتد بالحركة الذاتية بحسب الظاهر و اما فى الواقع فالافلاك ايضا صاعدة لا صاعدة مكانياً لان الحادث سائل و السائل مجاب
 و عابد و العابد مجزى . كريم .

مع أنّه فى الحقيقة وفى نفس الامر متعدّد كالعلم المكتسب فى الاوقات المتعددة مع عدم تخلّل الفصل والتعطيل اذا كان مختلّفاً ومع تخلّل الفصل والتعطيل اذا كان متّحداً وقوله بهذه الحركة من قاعدته المقرّرة من اثبات الحركة الجوهرية ونحن نقول بها لكن لانقول بانّ المقتضى من ذات الجوهر بل المقتضى الاعراض التى هى حدود الماهية والصورة فانّها هى المحركة للجوهر فيترقى فى مراتب الشدّة بصفاء القوابل ويتنزّل فى مراتب الضعف بضعفها فحركته الجوهرية التى يترقى بها او يتنزل حركة انفعالية لا حركة فعلية كما توهّمه المصنف واتباعه .

وقوله «وقول المشائين ان كل مرتبة و حدّ من الاشدّ والاضعف نوع اخر» يريدون به أنّ ما امتدّ على نحو الاشتداد او الضعف تكون اجزاؤه مُشكّكة فكلّ جزء يصدق عليه التّساوى ولو بحسب الصّورة أو الادراك أو التّأثير أو التّأثر أو غير ذلك يفرض كونه نوعاً على حدة والممتدّ بمجموعه كالجنس لها و اتّما كانت هذه الاجزاء أنواعاً مع أنّها من حقيقة واحدة لما قلنا انّ الكمّ وغيره من المشخصّات والمشخصات هى الفصول الجزئية لزيد وعمرو فهى من الفصل الذى هو النّاطق كزيد وعمرو من الحيوان الناطق الذى هو النوع ولا شك انّ الانواع من حقيقة واحدة وان الحصة الحيوانية لكل نوع صالحة للنوع الاخر وانما المميّز بينها الفصول والفصول فى الحقيقة هى القابليّات والصور قد ذكرنا أنّها تتألّف من ستّة الكمّ والكيف والوقت والمكان والجهة والرتبة ومن ستّة متّمّاتٍ للستة الاولى الوضع والنّسبة والاضافة والاذن والاجل والكتاب وهذه المميزات فى الاجناس جنسية وفى الانواع نوعية وفى الاشخاص شخصيّة واجزاء المشكك تمايزها بهذه الامور فهى انواع للحقيقة المشكّكة وان شئت قلت جزئيات للنوع المشكك والمصنف بنى تمايزها على قاعدته من كونه من انفسها و شرط حقيقة ما قال المشاؤون على كون الحد المميّز بين كل نوعين منها حداً بالفعل فقال لكن بشرط ان يكون ذلك الحدّ حداً بالفعل لا من الحدود المفروضة فى الاشتداد فانها غير موجودة بالفعل (اى ان

كانت الحدود المفروضة موجودة بالفعل) والآ يلزم حصول انواع غير متناهية بالفعل محصورة بين حاصرَيْن (الابتداء والانتهاء)^١ و اقول انا قد اشرنا الى ان حصول تلك الانواع المتعددة لا يتوقف على وجود حدٍّ بالفعل بل يكفي في فرض تعددها صدق تساوى كل نوع منها بحسب الصورة او الادراك او التأثير او التأثير ولا يتوقف على فصلٍ او فاصل ولا يلزم حصول انواع غير متناهية بالفعل الا اذا اريد بالتساوى الحقيقى والوحدة الاتصالية حقيقية لا عرفية فانه يلزم حصول انواع غير متناهية بالفعل (تعلييل لقوله لا يلزم) للاكتفاء بالفرضية محصورة بين ابتداء و انتهاء لارادة (تعلييل لقوله يلزم) التساوى الحقيقى مع الاتصال الحقيقى لانه مع فرض الاتصال الحقيقى السَّيَّال و ارادة الامر المتساوى حقيقة تحصل انواع غير متناهية بالفعل فى شىء محصورٍ وذلك غير واقع نعم يمكن فرض جزئى شخصى بالفعل بين كلَّ حَدَّين مفروضين من كلِّ حركة ترقى او نزولٍ من نموّ او ذُبُولٍ و انقلابٍ او عدولٍ و خروجٍ او دخولٍ و امتزاجٍ او حلولٍ و لهذا قال المصنّف «بل الموجود بالفعل هو الامر الشخصى المتوسط بين هذه الحدود المفروضة فى كل حركة و استحالةٍ سواء كانت فى الجوهر او فى الكيف و غيره» اقول : يريد ان الحركة الجوهرية كما تكون فى الجوهر تكون فى الكيف و غيره وهو كما قال الا ان باعثها ليس نفس المتحرك و الا لكانت وضعية كحركة الفلك او ما بمعناها كحركة جوهر الملك و سائر البسائط فانها لا تتحقق فيها الشدّة و الضعف الا بالتبع لما يقبلهما او بما يقبلهما و كما يمكن فرض وجود امرٍ شخصى بالفعل متوسط بين هذه الحدود المفروضة فى كل

^١ هذه العبارة فى غاية الاشكال و المراد منها ان الشىء الممتد فى مراتب الشدّة و الضعف على نحو التشكيك يكون مختلف الاجزاء حقيقة و الملاصدرا يقول انه شخص واحد للاتصال و لانا لو قلنا بكون تلك المراتب انواعاً متعددة لزم حصول انواع غير متناهية بين الحاصرَيْن اى المبدء و المتهى و الشيخ اعلى الله مقامه يقول يلزم حصول الانواع الغير المتناهية بين حاصرَيْن اذا اردنا التساوى الحقيقى فى المراتب فانه حينئذ يلزم عدم التناهى لان الاجزاء المشكك متدرجة و لا نهاية لاجزائه و اما اذا اكتفينا بفرض التساوى فى اجزاء يحصل انواع محصورة بين الحاصرَيْن و لا محذور و يكفي ذلك فى فرض الانواع او الاجناس فلا يشترط فى حصول الانواع المتعددة وجود حد بالفعل ولا يتوقف على فصل فعلى و يمكن ان يؤخذ ما بين الحاصرَيْن شخصاً بالفرض فافهم. كربه

حركة واستحالة كذلك يمكن فرض امرٍ نوعي بالفعل كذلك لان المتصل الواحد له وجود واحد وله ماهية واحدة ولكن بالنسبة الى رتبته من التحقق واما بالنسبة الى ما تحته فوجودات متعددة وماهيات متكثرة ومن ثم اطلق المشاؤون القول بنوعية كل مرتبة وحددون شرطية الفعلية اذ لا فرق بين وجود الامر الشخصي المتوسط بين الحدود المفروضة وبين وجود النوع المتوسط بين الحدود المفروضة الا بالاعتبار في اتحاد الشيء المعبر كما اشرنا اليه سابقا.

قال: والذي يكشف عن ذلك ويدفع به الاشكال ان الوجود هو الاصل المتقدم في الوجودية والماهية تبع له اتباع الظل للشخص والمتصل الواحد له وجود واحد وله حدود مفروضة ومتى كان المحدود واحداً كانت الماهية واحدة غير متكثرة لكن اذا انتهت الى حد ووقف عنده كان متعين الماهية التابعة لذلك الحد وبالجملة كلما كان الوجود اشد واغوى كان اكمل ذاتا واتم جمعية للمعاني والماهيات واكثر اثاراً وافعالاً الا ترى ان نفس الحيوان لكونها اقوى وجوداً من سائر النفوس النباتية والصور العنصرية تفعل افعال النبات والجماد والعناصر وما يزيد عليها وتفعل نفس الانسان افعالها كلها مع النطق والعقل يفعل الكل بالاشارة والبارئ يفيض على كل ما يشاء.

اقول: قوله «والذي يكشف عن ذلك» اي يدل عليه دلالة تكشف عن حقيقته والمراد من المشار اليه بذلك هو ان الوجود بالفعل هو الامر الشخصي المتوسط بين الحدود المفروضة في كل حركة واستحالة وذلك الدليل الكاشف ليس كاشفاً من نحو مادته وصورته وانما هو مبنى على طريقته وقواعده فمن سلمها له وقبلها منه ظهر له صحة دليله بمطابقة مراده غالباً وليس هذه ضابطة الدليل ودليله هنا هو ان الوجود هو الاصل المتقدم في الوجودية والماهية تبع له اتباع الظل للشخص اقول وهذا الكلام بان الوجود اصل وهو يريد بالاصل انه غير المادة وغير الصورة وغيره منهم (اي من الغير) من قال هو المادة ومنهم من قال الاصل هو الماهية واما الوجود فعارض عليها ومنهم من

قال بعكس هذا وغير ذلك من الاقوال وهو بنى مذهبه على طريقة اضطربت فيها عباراته فى كتبه وحاصلها ما ذكرنا سابقاً وهو الوجود حقيقة واحدة تظهر فى افرادٍ تصدق على كل منها على نحو التشكيك فصرّف الوجود البحت الذى لا شوب فيه اصلاً هو الحق تعالى وما لحقه شوبٌ من نقائص واعدام فمنسوب الى الحوادث من حيث الانضمام واما من حيث نفسه فلم يلحقه شىء وما يلحقه من عوارض مراتب تنزلاته فلاحقة للضمائم واما ذاته فباقية على حالة الوجوب ولا يدخل فى الامكان بذاته وانما يدخلها بالعرض وجميع هذه الافراد ما نسب الى الحق تعالى وما نسب الى الخلق فالوجود صادق عليها بالاشتراك المعنوى لدخول جميعها تحت حقيقة واحدة فوجودات الحوادث من سنخ الوجود الحق تعالى عما يقول علواً كبيراً.

فقوله «ان الوجود هو الاصل المتقدم» ان حملناه على مذهبه فعباراته كما قلنا لك مضطربة لانه يقول بما سمعت مما قلنا عنه ويقول ايضا ان الوجود المنسوب الى زيد اتحدت به ماهيته فى الخارج فهى عارضة عليه وفى الذهن هو عارض عليها ويقول الماهية هى المادة والصورة ووجود زيد هو حقيقته واصله وهو سارٍ فى مادة زيد وصورته فان حملناه على المادة كما هو اختيارنا صح كونه مما يشتد ويضعف وذلك بقبوله للمدد فحركته الجوهرية بقابليته لا من نفسه والقابلية هى الماهية بالمعنى الاول فيكون الممتد بالاشتداد والضعف فى قوس الصعود والنزول صح ان يشتمل على انواع بمعنى ان كل شىء شخصى متوسط بين حدين مفروضين من حركتين او استحالتين او من مختلفيهما فان له وجوداً يعنى مادة اتحدت فى كل المميزات و ماهية يعنى صورة مؤلفة من تلك المميزات فانه قد صدقت عليه الوحدة الشخصية من حيث المدركية او الاعتبار فى نفسه وبالنسبة الى ما تحته تصدق عليه الكثرة من حيث جهة الاعتبار او المدركية و صح ان يشتمل على جزئيات بالفعل بمعنى ان كل شخصى متوسط بين حدين مفروضين من حركتين او استحالتين او حركة و استحالة فان له وجوداً يعنى مادة تميزت بمشخصاته التى هى ماهيته وصورته و

قابليته واذا حملناه على مذهبه اختلفت معانيه واضطربت لان الوجود في نفسه عنده واجب والواجب لا تصح عليه الحركة الجوهرية ولا الاشتداد ولا الضعف ولا الامتداد ولا التشكيك ولا التعدد الذاتي واما التعدد في الاثار فمن تعدد الافعال ولا ينافي تعدد الافعال اتحاد الفاعل فان الاثار تعدد بتعدد القابليات كتعدد الصور في المرايا المتعددة من المقابل الواحد وكل شيء يقبل الاشتداد والضعف او الامتداد او التشكيك او التعدد الذاتي وامثالها فهو حادث اذ ليس احد من العقلاء يطعن في دليل حدوث العالم في قولهم العالم متغير وكل متغير حادث فاذا قبل الوجود الاشتداد والضعف سواء من نفسه ام من غيره كان حادثا ولا يصح ان ينتهي الحادث الى غير حادث لان ما يخلق منه ان كان حادثاً فذلك المطلوب وان كان قديماً فان كان ذلك الحادث ان كان لم يزل غيراً تعددت القُدَماء سواء كان خلق من ذات القديم ام من ظله ثم لا معنى لقولنا خلق وان كان طرء بعد القديم رتبة او وقتاً تغيرت احوال القديم بان كان وحده ثم كان معه غيره و كان لم يخرج منه شيء ثم خرج و كان لا ينسب اليه شيء ثم نسب ومتغير الاحوال حادث وان قال المصنّف بحدوث هذه طالبناه بتفسير معنى هذا الحدوث هل معناه انه كان ولم يكن ام معناه انه ظهر و كان خفياً ام تنزّل و كان عالياً انّ النازل ظلّ العالى ام ان معناه انه شأن من شؤون الحق الذاتية الغير المجعولة اقترن بالماهية الثابتة في علم الحق تعالى الذي هو ذاته و تلك الماهية غير مجعولة ولما اقترنا كان الاقتران حادثاً فُنسبَ الى الحدوث لذلك الاقتران والحاصل انى اكرّر هذه المعانى وأمّالها تنبيهاً للغافلين و تذكرةً للمتقين ، فقول المصنّف في دفع الاشكال و هو انك اشترطت في قول المشائين ان تكون الحدود المميّزة للانواع حدوداً بالفعل ولا تكفى الحدود المفروضة لئلا يلزم حصول انواع غير متناهية محصورة بين حاصرين وذلك ممتنع فكيف جوّزت حصول جزئيات كل جزئى شخصى بالفعل متوسط بين هذه الحدود المفروضة في كل حركة واستحالة يريد به ان الامر الشخصى المتوسط بين الحدود المفروضة في كل حركة واستحالة موجود بدليل ان

الوجود اصل لذلك الامر متقدّم فى وجوديته على الامر الشخصى والامر الشخصى وان توقف ظهوره على الماهية الا ان الماهية تابعة للوجود كتبعية الظل للشخص ولما كان المتّصل الواحد من المشكك الممتد له وجود واحد هو اصل ذلك المتّصل ولذلك المتّصل حدود مفروضة و كان المحدود واحدا لانه محدود وله وجود واحدة كانت ماهيته واحدة غير متكثرة و كون المتصل واحداً انما هو بحدوده لانه اذا انتهى الى حدٍ قد فُرض له و وقف عنده تعينت ماهيته بتبعيتها لذلك الحد فتخصّصت وحدة هذا المتّصل لوحدة وجوده الذى هو اصله و لوحدة ماهيته تبعاً لوحدة حدّه المنتهى عليه وان كان مفروضاً بخلاف النوع لانه وان كان واحداً الا انه متكثر باعتبار افراده فلا يتحقق الا بالحدّ الفعلى ونحن قد ذكرنا صحة فرض المشائين وإن لم يكن حدّاً بالفعل لانّ النوع واحد فيثبت فى نفسه بما ثبت به الشخصى و انما يفرض تكثره بالنسبة الى ما تحته لان الحدّ الذى يقف عنده ذلك مفروض فيكون الوقوف مفروضاً و لا يتحقق فرض الوقوف لامر شخصى عند حدّ فرضى الا باعتبار الصورة او المدركية او التأثير او التأثر و ما اشبهها والتعين الاعتبارى لا ينافى التكثر و الشمول الذاتى لاسيما اذا كان التكثر و العموم بالنسبة الى ما تحته فيصح فرض الانواع كما يصح فرض الاشخاص .

وقوله «و بالجملة كلّما كان الوجود اشدّ و اقوى كان اكمل ذاتاً و اتمّ جمعيّة للمعاني و الماهيات و اكثر آثاراً و افعالاً» يريد بكلامه هذا ان الوجود كلّما كان له حركة جوهرية لذاته كان مختلف المراتب فى الشدة فاستطرد ذكر بعض اوصاف المراتب المختلفة و لا ريب ان كل ما كان اقوى كان اكمل ذاتاً و اتمّ جمعيّة اى اتمّ شمولاً و احاطة بمعنى ان كل ما يفعله الاضعف يفعله الاشد و زيادة و لذا قال «الأتري ان نفس الحيوان لكونها اقوى وجوداً من سائر النفوس النباتية و الصور العنصرية تفعل افاعيل النبات و الجماد و العناصر و ما يزيد عليها» يعنى من افعال الحيوانية ، و تفعل النفس الانسانية كلّ ما تفعله الحيوانية و تفعل ما يزيد عليها و هو النطق و ما يرتبط به و العقل يفعل كل ما تفعله النفس

الانسانية وزيادة الاشارة وادراك المعانى المجردة عن الصور الجوهرية و
المثالية الى هنا، كلامه صحيح .

وقوله «و البارئ عز وجل يفيض على كل ما يشاء» فيه اشارة الى ان
الاشياء كلها منه تعالى بالسِّنْخ كما هو مذهبه من وحدة الوجود لانه ذكر الاشياء
الحادثة متناسبة من الضعف الى الشدة ثم ذكر البارئ سبحانه في جملتها مشعراً
بالنسبة وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً وانما النسبة بين الخلق ولو انه عرف الحق
تعالى كما وصفه هنا ولو وضع ذكر وصفه حيث قال ليس كمثله شىء وان لا اله الا
هو .

قال : الاصل الرابع ان الصور المقدارية والاشكال وهيئاتها كما تحصل
من الفاعل لاجل استعداد المواد ومشاركة القوابل فهي قد تحصل ايضا بالابداع
بمجرد تصورات الفاعل وجهات الفاعلية من غير مشاركة قابل ووضعه و
استعداده ومن هذا القبيل وجود الافلاك والكواكب من تصورات المبادئ و
الجهات الفاعلية وعلمه تعالى بالنظام الاتم من غير سابقة قابلية واستحقاق و
من هذا القبيل ايضا انشاء الصور الخيالية القائمة لا في محل بمحض الارادة من
القوة الخيالية التي قد علمت انها مجردة من هذا العالم وان تلك الصور ليست
قائمة بالجرم الدماغى ولا في الاجرام الفلكية كما زعمه قوم ولا في عالم مثالى
شبحى غير قائم بهذه النفس .

اقول : انه ذكر في هذا الاصل ما ليس له اصل لانه قال «ان الصور
المقدارية والاشكال وهيئاتها كما تحصل من الفاعل لاجل استعداد المواد و
مشاركة القوابل» هذا الكلام فى كون صنع الله سبحانه واقعا على الصور
المقدارية المشتملة على الخطوط والابعاد وعلى الاشكال كذلك بمقتضى
استعداد المواد الذى هو القابلية اى قابلية مواد الصور للتصوير والاشكال
للتشكيل صحيح واما مغايرة الاستعداد للقابلية فى نفس الامر فليس بصحيح و
ليس هذا ما اصله بل هذا ما بنى عليه اصله وهو قوله فهي قد تحصل أيضاً
بالابداع بمجرد تصورات الفاعل وجهات الفاعلية من غير مشاركة قابل و

وضعه واستعداده وهذا ليس بصحيح بمعنى عدم وقوعه لا بمعنى امتناعه بل هو ممكن للفاعل لكنه لا يفعله اذ لو فعله لما تعددت الصور ولما تعددت حدودها بل ما يحصل منه الا نقطة واحدة اما على قاعدته فلما قرر ان الواحد البسيط لا يصدر عنه الا واحد والصورة ليست واحدة بل هي من خطوط متعددة بل الخط ايضا ليس واحداً بل هو نقط كثيرة فينبغي له ان ما قرره هناك يبنى عليه هنا واما عندنا فلان فعله تعالى تام في الفعلية فلا يتوقف في اليجاد على شيء فلو حكمنا بوقوعه على شيء من الاشكال قلنا لم تعلق بالمثلث دون المربع ان كان لا مرجح لزم العبث لتساوي نسبة فعله الى جميع الاشياء على السواء وان كان لمرجح فان كان من المفعول بطلت دعوى الاختراع المحض وان كان من الفاعل رجع على العبث وإن ادعى ان الترجيح من العناية فان اريد من التخصيص العلمي ما تعلق بحقيقة ما هو اهله فهو ما نقول من القابلية والا فممنوع فان قلت ان الاختراع لا معنى له الا المحض اذ لا يكون شيء من قابلية أو مقبول الا من صنع الصانع تعالى فيرجع الامر على عدم توقفه على القابلية اضلاً قلت نعم كل شيء من صنعه وعطيته عز وجل ولكنه اذا اقتضى المصنوع القابلية اعطاه اياها ابتداءً وفضلاً فان قلت كيف يقتضى المصنوع القابلية ولم يكن شيئاً قبل القابلية وانما كان شيئاً بها قلت ان القابلية والمقبول يتحققان في التكوين دفعة على جهة التساوق فالمقبول حين قبوله بقبوله يكون شيئاً لان قبوله صفته ولا توجد الصفة قبل الموصوف واذا كانت الصفة شرطاً لكون الموصوف ساوqته في الكون كالكسر والانكسار فان الكسر هو الموصوف وهو المقبول والانكسار هو الصفة وهو القابلية ولا يتحقق احدهما قبل الاخر ولا بعده وانما يكونان معاً متساويين في الكون والتحقق فتفهم الكسر والانكسار فانهما آية ما نحن فيه والفاعل المتصور اذا تصور صورة فاخبرني هل تصورهما فتصورت ام تكون الصورة بدون قبولها لتصور المتصور فان قلت تكون بدون قبولها للتصور خالفت البديهة وان قلت انما تكون اذا قبلت تصووره المعبر عنه بقولي تصورهما فتصورت فهو ما قلت لك لانه اذا تصورهما فلم تتصور لم يقع منه

تصوّر كما تقول خلقها فانخلقت فانها اذا لم ينخلق لم يقع خلقه اياها وفيه تصريح لكل ذى فهم صحيح انها انخلقت باختيارها اى قبلت الخلق حين خلقها باختيارها لانّ انخلقت من افعال المطاوعة و المطاوع مختار كان قبول الفعل منه باختياره و لو كانت القابلية سابقة لما قبل خلقه فانخلق فاتى بالفاء التى هى للتعقيب لتدل على عدم تقدّم القابليّة و بالفاء لا بشم لتدلّ على عدم التراخى الذى هو هنا بمعنى المساوقة قطعاً كما فى كسرتة فانكسر و قد قال تعالى مريداً لمعنى ما ذكرناه أن يقول له كن فيكون و كن عبارة عن القول والمراد به الحركة الایجادية وهى عبارة عن المشيئة والاختراع وعن الارادة والابداع و بالجملة اذا تصوّر الفاعل شيئاً ان لم يقبل تصوره لم يكن وهذا ظاهر .

و قوله «من غير مشاركة قابل و وضعه واستعداده» يشير به مع ما اراد الى تغاير الثلاثة و قد بيّنا مراراً انه من ار كان القابليّة يعنى الوضع و أنّ الاستعداد اول القبول بل هو القبول .

و قوله «و من هذا القليل وجود الافلاك و الكواكب» قد مضى فيما ذكرنا ما فيه كفاية لبيان كون استدارة الافلاك و الكواكب لانّ الفاعل انما خلقها على ما هى عليه فى حاق امكاناتها لا على ما فعله و قدرته عليه و الا لما تعددت و ما هى عليه كونها مستديرة متحركة مثلاً و كونها افلاكاً و كواكب و ليس ما هى عليه أنّها صنع مطلق و الا لتجرّدت عن الصور التى هى عليه و ليس انه اخترع لها صوراً لا تقتضيها موادها لانها خلقت من المادة و الصورة فهل خلق للمادة صورة تقتضيها لكونها صفة لها اى هيئة قبولها للايجاد ام لا تقتضيها لكونها غير هيئة قبولها للايجاد فان فرض انها غير هيئة القبول فهى القبول خلقها ام لم يخلقها فانّ خلقها فإين هى غير الصورة و الانفعال لان مرادنا بالهيئة هى الصورة وهى القابلية وهى الانفعال وان لم يخلقها لم تنخلق الافلاك و الكواكب و ايضا وجودها من تصورات المبادئ صريح فى حدوث وجودها وان المحدث لها هو المتصوّر لها وهى المبادئ اى العقول المفارقات والارواح القادسة والجهات الفاعلية وهى الافعال و عندنا المحدث لكونها اى وجودها هو المشيئة اى احداثه

الله تعالى بمشيئته و احدث عينها بإرادته و احدث حدودها بقدره و اتمها بقضائه فاعترف المصنف بحدوث وجودها و اختراعه من المبادئ و الجهات الفاعلية من حيث لا يشعر اذ لا شيء من الوجود عنده بمخترع و قد ذكر في كتابه الكبير ان الوجودات العرضية و الانتزاعية من الوجود بنسبتها .

و قوله «و علمه تعالى بالنظام الاتم من غير سابقة قابلية و استحقاق» فيه ايضا ان العلم بالنظام الاتم هو العلم بسبق القابلية و الاستحقاق و المراد بالسبق المساوقة فان العلم كما احاط بالمتقوم احاط بالمقوم مع ما اثبتنا سابقاً في هذا الشرح و في غيره خصوصاً في شرح رسالة العلم للملا محسن من تحقق علمه تعالى في الازل الذي هو ذاته و لا معلوم و ان العلم بالمعلومات في الامكان اى تعلقه بها و وقوعه عليها و ان التعلق و الوقوع حادثان بحدوث المعلوم و ان العلم بها اشراقى و انه عين المعلوم و ان العلم ليس فعلاً و لا منشأً للايجاد و لا مؤثراً في الاشياء و ان صدرت بالفعل من القدرة عن العلم .

و قوله «و من هذا القبيل ايضا انشاء الصور الخيالية القائمة لا في محل بمحض الارادة من القوة الخيالية التى قد علمت انها مجرّدة عن هذا العالم» يريد به ان من جملة كون الصور حاصلة من جهة الفاعل من دون قابلية او استعداد انشاء الصور الخيالية بمحض ارادة القوة الخيالية و ميلها فانها قائمة لا في محل فلا سبب لها و لا قابلية لها و هذا مثل الذى قبله لان الصور الخيالية قائمة بنور الخيال لان الخيال اذا كان فى نفسه قوة نفسانية من عالم الملكوت كان ما ينتزعه من الصور من نوعه و هى صور منتزعة من الامور الخارجية و انما القوة الخيالية كالمرءة تقابل الشيء فتنتطبع صورته فيها فان كان الشيء ملكوتياً فظاهر و ان كان من الملك انتزعت صورته الحواس فالقتها الى الحس المشترك و هو يوصلها الى الخيال و كل واحد يترجم ما وصل اليه بلغته يعنى من نوعه و ان كان غائباً عن الحواس اخذ الخيال صورته الملكوتية اما من دلالة اللفظ المسموع او من علم سابق على وقت الاخذ او غير ذلك فالصور الخيالية ليست من انشاء الخيال و انما هى من انشاء خالق الخيال عز و جل لانه تعالى اذا خلق

شيئا وضعه فى المحل المناسب له فان كان نورا وضعه فى شىء كثيفٍ لانه لا يتقوم فى مثل الهواء الصافى اللطيف وان كان صورة وضعها فى محلٍ صقيلٍ كالمرءة والماء فان كانا من غير عالم الملك وضعهما فيما يليق لهما من عالمهما فالصورة الخيالية ليست من عالم الملك فوضعها فى صقيلٍ من نوع عالمها والله تعالى قال فى كتابه واسرّوا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم مَنْ خلق والصور الخيالية من جملة ما سرّ فى الصدور واخبر تعالى انه عالم بذلك لانه خلقه وكذا قوله تعالى وان من شىء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والصّور من جملة تلك الاشياء وقد اخبر انه ينزله من الخزائن بقدر معلوم ويضعه فى المحل اللائق به .

وقوله «لا فى محلّ» اى جسمانى لانه يتوهم انّ من ادعى ذلك قال بان الخيال فى الدماغ وهم لا يريدون انّ القوى النفسانية تحلّ فى الاجسام وانما يريدون انها تتعلق بها تعلق تدبيرٍ واذا ظهر لك هذا ظهر لك انها من عالم الملكوت كالقوة الخيالية فتكون قائمة بمرءة الخيال مادتها من اشراق صورة المتخيل بفتح الياء المشددة وصورتها هيئة مرءة الخيال من كبرٍ وصفاءٍ وبياضٍ واستقامةٍ ومقابلها وقد ذكرنا سابقا كما ذكره ان فى السماء الثانية فلك عطارد ثلاثة ملائكة سيمون وشمعون وزيتون موكلين باظهار الصور الخيالية و تحت كل ملك ملائكة يخدمونه لا يحصى عددهم الا الله على ما ذكره علماء السيمياء وعلى كل فرض فالصور الخيالية خالقها ومنشئها الله تعالى ولكنه سبحانه لما جرى عاداته فى صنعه بالاسباب جعل القوة الخيالية مرءة تنزع الصور بنوع الانطباع كما مر فافهم .

وقوله «ولا فى الاجرام الفلكية كما زعمه قوم ، الخ» يريد به ان قوما زعموا ان الصور الخيالية منطبعة فى اجرام فلك عطارد وفلك الزهرة قائمة بها قيام عروض و بعضهم ذهب الى انها اشباح ثابتة فى عالم الامكان لا فى عالم الاكوان و بعضهم ذهب الى انها من عالم المثال فيكون قائمة فى عالم مثالى شَبَحى من نوعها قيام عروضٍ وهذا العالم بين الملك والملكوت فيشاهدها

الخيال فى ذلك العالم كما يشاهد البصر النجوم فى السماء .

وقوله «غير قائم بالنفس» لحظ به معينين احدهما انهم يجعلونه بين العالمين تحت عالم النفس وفوق عالم الجسم وهو عالم المثال على ما نعينه نحن و ثانيهما ان المصنّف كما تقدّم جعل القوّة الخيالية جوهرًا مجردًا عن هذا العالم اعنى عالم الاكوان الطبيعية والموادّ المستحيلة والحركات و حيث جعل هؤلاء عالم البرزخ شبحيًا ولم يجعلوه جوهرًا مجردًا كما جعله هو قائما بالنفس نفاه كما يأتى بعد هذا ونحن قد ذكرنا سابقا ما يرد عليه .

قال : بل هى قائمة بالنفس موجودة فى صقع نفسانى لكن الآن ضعيفة الوجود و من شأنها ان تصير اعيانا موجودة بوجود اقوى من وجود الصور الماديّة وليس من شرط حصول الشئ لشيء قيامه به و حلوله فيه فان صور^١

^١ اعلم ان الاجسام صوراً فعلية تخلع صورة و تلبس اخرى فاذا رأيت الى الصور و ترتب بعضها على بعض و شرطية بعضها لبعض و على بعضها البعض و سببية بعضها لبعض فهى فى هذا النظر زمانية كترتب الابن على الاب و الاحتراق على النار و الاشراق على الضوء و اللين على الماء مثلاً وهكذا و الصانع رتب الفعليات على ترتيب حكمية فالكثايف فى محل و اللطائف فى المحل و العلل فى محلل (كذا) و المعلولات فى محل و الغلايظ فى محل و الرقايق فى محل و ما يناسب البعد فى محل و ما يناسب القرب فى محل و دعى النفس بعد نزولها الى غاية الادبار اليه فهى فى تلك الفعليات صاعدة مقبلة الى المبدء و بهذا السير تنتقل فى تلك الفعليات و امتداد هذا الانتقال زمان و كذلك الامر فى الدهر و انتقالها فى الفعليات الدهرية دهر فالصور المخلوعة تسمى عرصة الزمان و لوح الزمان اذا راعت نسبة صورة الى صورة و الالفى عرصة دهر و اما الزمان الظاهر فهو الآن الحاضر و نسبة الصورة الملبوسة الى القبل و البعد فاذا محى صورة عن عرصة الزمان الظاهر كتبت فى عرصة الدهر فجميع الصور المخلوعة فى عرصة الدهر و اما غير الملبوسة فهى زمانا غير مخلوقة و دهرًا مخلوقة فى محالها و سبب كونها غير مدركة للناقضين مع كونها مخلوقة و كون خيالهم معها مخلوقاً ان نفوس الناقضين لماتفارق اجسادها و هى منهمكة فى الاجساد مجسدة مخصصة بالازمنة فنفسك فى الدنيا لم تصر دهرية و لم تصر مفارقة و هى مخصصة باوقاتك فهى لاتدرك ما سياتى و لم تحصل كمال العلم بما هوأت و لتخصصها تنسى اكثر ما مر و لاتحفظ منها الا قليلاً حتى ان الحيوان لاتحاد نفسه بالجسم لا يدرك الا الحاضر فتخصص ادراكه بالحواس الخمسة و اما النفس الناطقة فهى بالنسبة مفارقة فتدرك ما حفظته و حصل لها دون ما لم تحفظ و اما العقل فهو الذى يدرك الشئ قبل كونه و صاحب العقل نفسه مفارقة بالكلية اى صاحب العقل الكلى بالجملة نفسك الموجودة الآن تدرك بخيالها و حسها و عينها و بشيخ خيالها و شبح حسها و شبح عينها ما قابل شبح عينها من الاشباح الماضية و ذلك ان حسها ايضا يخلع صوراً و يلبس اخرى كالجسم و خيالها الظاهر فى افلاك حسها المشترك ايضا يخلع صوراً و يلبس اخرى و اما نفس الخيال الصادرة من النفس الدهرية فهى لاتخلع صوراً و لاتلبس اخرى كالزمانيات و الحسيات لانها دهرية و هى فلك زهرة عالم النفس و افلاك عالم النفس و عناصرها شديدة التشاكل قريبة الاتحاد ففى اوائل صعود النفس هى زمانية لاتحس الا المقابل كالحوانية و اذا ترفت قليلا تكون برزخية كالحسية و يجرى عليها

الموجودات حاصلة لذاته تعالى قائمة به من غير حلولها فيه بل حصولها لقبالها قال بعض المحققين كل انسان يخلق بالوهم ما لا وجود له فى الخارج محلّ همته ولكن لاتزال الهمة تحفظه ولا يؤده حفظه اياها فمتى طراه غفلة عليه عدم ذلك المخلوق انتهى .

اقول : قوله «بل هى قائمة بالنفس موجودة فى صقع نفسانى» صحته عندنا انها قائمة بالخيال موجودة فيه قيام عروضٍ والصقع بالضم الناحية وهو هنا الخيال لانه جهة من جهات النفس وقوة من قواها والتخيّل للصور وجه الخيال وهو قوته المنتزعة للصور فاذا انتزعتها بتلك القوة انطبعت فيه وهو فى العالم الكبير نفس فلك الزهرة وهذه النفس على ما يشير اليه اهل العلم المكتوم ثمّدها نفس فلك الشمس من صفة الطبيعة النورانية التى هى الركن الاحمر من اركان العرش وهو الركن الاسفل الايسر والموكل بالاستمداد منه جبرئيل عليه السلام .

وقوله «لكن الآن ضعيفة الوجود» يعنى أنّها فى الدنيا او فى الشهادة او بالنسبة الى الشهادة ضعيفة الوجود لانّها صُورٌ شَبَحِيَّةٌ تحقّق وجودها بتبعية وجود ذى الصورة فَنِسْبَةٌ وجودها فى الضّعف الى وجوده نسبة الواحد الى السبعين ومن شأنها اى لها قوة الترقى الى رتبة من مراتب الوجود فتصير اعياناً موجودة بوجود اقوى من وجود الصور المادية مع انها كانت حين الانتزاع تابعة فى الوجود للصور المادية المنتزعة منها ولعلّ المصنّف لحظ انها صور علميّة وحقائق الاشياء صور علميّة للحقّ تعالى وهى اعيان موجودة فى علمه او ثابتة فى علمه تعالى لا موجودة ولا معدومة بل ثابتة فوجودها اقوى من وجود الصور

لما يجرى على الحسن من الاحوال فان فارقت وهى فى الاخرة تكون متحدة على ما يناسب النفس المجردة والحين ليست مجردة عن الاعراض الدنياوية والبرزخية فلا تدرك ما هوأت وانما تدرك ما حصلته لانها برزخية الحين والانسان فى البرزخ لاتدرك حاضراً الا ما يقارن حاله فيرى سماء وارضاً وما بينهما مثل ما يرى فى الدنيا واذا اراد درك ما مضى يدركه بمثله المخلوعة اى نفسه تدرك ما مضى بمثله المخلوعة كتصوراتك غير ما يحضرك فى المنام فانك فى المنام تدرك ما يحضرك فى المنام وتذكر ما مضى بتخيلك وانت فى المنام تشاهد سماء وارضاً وتعاشر من تلقى ولا تدرك معها ما مضى البتة ومتى ما شئت تخيلت فافهم فقد كشفت كثير من مرادات هذا الامين الجليل على الله مقامه . كريم .

المادية لان المادية اعراض للماديات الفانية وهذه اعراض النفوس الباقية و
 الاعراض تابعة للمعروضات فى البقاء و الفناء فهذه الصور الخيالية تكون اعياناً
 اى ماهيات للاشياء فانّ بعض الصوفيّة ذهب الى انّ عالم الخيال اصل العالم وان
 الصورة الخيالية اصل للخارجى و الحقّ فى هذه المسئلة انّ الوجود الذهنى فى
 شأن غير علة الموجودات انتزاعى من الخارجى ظلّى وفى علة الموجودات
 اصل للخارجى فلو فرض فناء ما فى ذهن العلة و المعاذ بالله فنى المعلول فالعلة
 كالسراج و المعلولات كالاشعة الواقعة على الجدار و ما فى ذهن العلة كوجوه
 الاشعة من شعلة السراج فلو ذهب السراج ذهبت الاشعة و وجوها و لو ذهبت
 الوجوه ذهبت الاشعة كذلك لو ذهبت علة الاشياء و العياذ بالله ذهبت الاشياء و
 وجوها و هى صورها التى فى ذهن علة الاشياء عليه السلام و لو ذهبت صورها
 و العياذ بالله ذهبت الاشياء .

و قوله «و ليس من شرط حصول الشىء لشىء قيامه به و حلوله فيه» تقرير
 لقوله قبل هذا انشاء الصور الخيالية القائمة لا فى محل يعنى انها و ان كانت
 حاصلة للخيال ليست قائمة به و لا حالة فيه و ان كانت موجودة فى صقع من
 اصقاع النفس لانها قائمة فى الملكوت بنفسها كالجواهر المجردة لا فى محل و
 هذا ليس بصحيح لانهم توهموا فيما تصوّروا لامثال ما عاينوا و ذلك اذا رأوا زيدا
 يصلى فى المسجد يوم الجمعة كانوا كل ما ذكروا حالة زيد الاولى راوه فى
 المسجد يوم الجمعة يصلى و يوم الجمعة قد مضى و ذهب و المسجد ليس فيه
 شىء مشاهد مع انهم يتصورون ذلك فلم يكن الا ان المدرك صورة زيد المتخيّلة
 فى الملكوت و ليست فى مكان لان المسجد ليس فيه شىء و يوم الجمعة قد
 مضى و نحن نقول ان زيدا لما صلى فى المسجد يوم الجمعة كتبت الحفظه
 مثاله فى غيب المسجد و فى غيب يوم الجمعة لان الظواهر تدور على بواطنها و
 نحن نسير الى الاخرة و ظواهر الاوقات و الامكنة تسير معنا و بواطنها راسبة فى
 محالها حتى تعود نهاياتها على مباديها اى تجتمع بها كقاب قوسين و الخيال
 يلتفت اليها يعنى اذا اردت ان تذكر زيدا التفت بمرءة خيالك الى المسجد

الغيب والى يوم الجمعة الغيب لأن الخيال معهما فى عالم واحد ومثال زيد الذى كتبه الحفظة فيهما فيقابل ذلك المثال القائم فى المسجد يوم الجمعة يُصلى بتلك الصلوة الذى رأيت زيدا يصليها لان هذا المثال هو هيئة زيد فى تلك الصلوة قد خلعها هناك بمعنى ان الحافظين انتزعاها منه فكتباها هناك فبقى باقية فى ذلك المكان وذلك الزمان الى يوم القيمة فان كان مثال طائع كان لا يفارقه فى قبره ويخرج يوم القيمة وهو معه يؤنسه حتى يدخله الجنة وان كان مثال عاصي ولم يتب عنه فكذلك حتى يدخله النار واذا اتاك فى الدنيا صاحب المثال الطائع رأيت منتسباً اليه مستنيراً به يؤنسك قربه لان الطاعة انس من الوحشة وان اتاك صاحب المثال العاصي رأيت منتسباً اليه مظلماً به يوحشك قربه لان المعصية داعية الوحشة والنفرة والانكار قال عليه السلام هيهات ماتنا كرتم الا لما بينكم من الذنوب هـ، وإن تاب صاحب المثال العاصي عن فعله ذلك واتاك^١ رأيت

^١ اعلم ان هذا الامين الجليل كلماته اصعب من كلمات جميع العلماء وسهل ممتنع يزعم الناظر انه فهمه كما قال ولم يفهمه بحال وشرح هذا الكلام اى لوح الارتسام ان الانسان فى هذه الدنيا صوره صور انفعالية ولا بد لها من مصور وهى قائمة بفعل المصور ظاهرة على بدنه فى هذه الدنيا يعنى ان المصور يخرج بفعله من مواد الدنيا صورة بعد صورة وكذلك لجميع هذه السموات والارض فى كل آن صورة قائمة بمصورها ظاهرة على هذه الاجسام المتصورة المنفعلة فجميع صور السموات والارض وما بينهما قائمة بمباديها ومبدؤ الكل النفس الكلية التى هى محل المشية ومظهرها والجميع قائمة بتصورات تلك النفس التى هى مبادئ هذه الصور كالسراج للانوار فاذا خرج عن المادة فعلية جديدة نزع عنها فعلية كانت عليها موجودة لعدم امكان اجتماعها عليها وجه سيرنا فى الفعليات صعود انفسنا الى المبدء بنداء اقبل على الاستمرار وكون المبدء دائم الجذب وكونه على صفة واحدة فالمبدء يطلب الاقبال والنفوس تقبل عن غاية البعد فتخلع صورة وتلبس اخرى وتخلع درجة وتستقبل اخرى فهى سائرة بهذا المعنى فترى خلعا ولبساً والافى الواقع كل شئ ثابت فى محله ولا سير ولا خلع ولا لبس بالجملة تخلع هذه المواد دائماً صورة وتلبس اخرى ويخلع عنها صورها الملكان الكاتبان للاعمال فيرسمانها فى محلها من اللوح فاذا سار المادة ولبست صورة اخرى يسمى الصورة الاولى غيب فهى فى محل وجودها فى عالم المثل فالمسجد يخلع صورة ومن فيه يخلع صورة فى صورته والناظر اليه يخلع صورة ناظراً اليه دائماً وكذلك جميع من معه فى ذلك الآن وتلك الصورة قائمة بمؤثرها ونفس الناظر متى ما شاءت ذكر ما رأى فى المسجد استعمل الخيال المنفعل من مقابلة تلك الصورة حين رآها فى المسجد وتلبست بذلك الخيال ونظرت من عينها الى ذلك المثال والصورة فرأى الصورة بعينها ولاجل ذلك الذى يغيب عن صورة لا يقدر على ذكرها وتذكرها ولكن النفس الكلية الشاهدة للكل يرى الكل لان وجه الكل عندها فهى اذا ارادت ربما تفيض على نفس غائبة عن شئء صورته وتفيض هى الى الخيال فتصوره بصورة وتقابل بها المادة الامكانية فيتخيّل صورة لم يرها ويكون صادقا في خياله البتة واما من غير تلك الافاضة فلا تقدر النفس الا على تصور ما رآته وانطبع فى خيالها

ليس فيه وحشة المعصية ورأيت ذلك المثل غير منتسب اليه وهو غير لابس له
و اذا التفت بمرءة خيالك الى ذلك المثل العاصي وجدته قائما في ذلك المكان
و ذلك الوقت بتلك الهيئة لكنه مفصول من صاحبه و انما هو متقوم باصله من
كتاب الفجار سجين فان استمر على التوبة عنه بقى الى نفخة الصور الاولى ثم
يمحوه الله سبحانه بعفوه و مغفرته الواسعة من الارض و الزمان و يمحوه من
كتب الحفظة التي فيها غيب المكان و الزمان و شهادتهما منها و ما في نفوسهم و
ما في نفوس الخلق حتى ياتي يوم القيمة و لم يذكر معصيته احد بل يسترها الله
سبحانه بستره الجميل فالصور الخيالية قائمة بمرءة الخيال كقيام صورتك في
المرءة اذا قابلتها لانها مقابلة للمثال القائم بغيب المكان و الزمان كما مثلنا و
انما قالوا انها قائمة لافي محل لانهم ما عرفوا اصلها و لا فرعها فلم يعرفوا محلها
و قد اخبرتك به فاحمد الله على نعمته .

و اما قوله «ليس من شرط حصول الشيء لشيء قيامه به و حلوله فيه»
فنقول نعم و ليس من شرطه عدم قيامه و عدم حلوله فيه بل منه ما هو قائم به قيام
صدور كالاشعة من السراج و منه ما هو قائم به قيام ظهور كقيام الوجود بالماهية
و كقيام الكسر بالانكسار و منه ما هو قائم به قيام تحقق كقيام الماهية بالوجود و
كقيام الانكسار بالكسر و منه ما هو قائم به قياما ركنيا كقيام السرير بالخشب و
منه ما هو قائم به قيام عروض كقيام الصورة بالمرءة على اعتبار و كقيام الحمرة
بالثوب و قيام الصور الخيالية بالخيال كقيام الصورة بالمرءة فافهم .

و قوله «فان صور الموجودات حاصلة لذاته تعالى قائمة به من غير حلولها

لواما النفس بذاتها في ذاتها ليس شيء من تلك الصور الجزئية و انما فيها الكمال و الملكة الحاصلة من درك الصور بالجملة
الاعمال اذا كانت حسنة كتبها الملكان في لوح عليين و اينما رسمت هو عليون و لا يرسم في جانب المبدء و اليمين و ان كانت
سيئة كتبت في سجين جانب اليسار و المنتهى فاذا لم يتب النفس من العمل القبيح كتبت في اللوح الزمانية و البرزخية و
جاءت في الآخرة ايضا منسوبة اليه لان الآخرة عرصة النفوس و نفسه لم يتب عنها و ان ثابت كانت عرصة آخرته و ذاته منقاة
عن تلك الاعمال و ان كتبت في الزمان و البرزخ و لكنها تكتب في الآخرة في لوح نفس شقية فانها اولى بها و هي التي حصل
منها لطمع مع ذلك العاصي فترد الى مبدئها و لا ظلم و معنى محوها عن اللوح محوها عن اللوح الاخرية المنسوبة الى النائب
و لكنها تكتب في لوح مبدئها و هو صاحب اللطمع فافهم فان كلماته صعبة جداً جداً . كريم .

فيه بل حصولها لقبالها» فيه ان صور الموجودات عنده ان عنى بها الوجودات
فهى عنده جهات للحق تعالى ربى وتطوراته فعلى هذا تكون قائمة بذاته قيام
صدور كقيام الاشراق بالمشرق وعلى هذا فهى حاصلة له فى ملكه فى الامكان
وهو وان لم يقل به لكنه يلزمه ويلزمه ان ما ليس فى الازل يكون من الازل كما
هو مقتضى الحصول الجمعى الواحدانى كما يدعى هو واتباعه وهو يلتزم بذلك
ولا يراه نقصا بل يراه كمالا وان عنى بها ماهيات الاشياء فهى عندهم صور فى
علمه الذى هو ذاته ويلزمه انها حاصلة فيه ودعوى انها ليست بموجودة ولا
بمعدومة بل هى ثابتة وانها هو ليست من حيث هى بل انها هو من حيث هو و
يلزمه ان نفى الوجود اثبات العدم فليست شيئا فلا يكون على قوله عالما بها و
نفى العدم اثبات الوجود فلا يكون واحداً ولا بسيطاً والواسطة بين العدم و
الوجود منفية وكونها ثابتة دليل وجودها فهى غيره فيكون محلاً لغيره وان
جعلوها صوراً علمية غير مجعولة خارجة عن الذات معلقة بها كتعلق الظل
بالشاخص فقد اثبتوا قديما فى الامكان واثبتوا له معها الاقتران ولزمهم اثبات
حادث فى الازل لحصول الاقتران وقديم فى الامكان لعدم كونه مجعولا .

وقوله «بل حصولها لقبالها» اقول عليه ما درى هذا الفاضل المحقق كيف
يقول فانا اسأله قابلها ما هو هل هو الذات الذى حصولها له مع حكمه بازليتها
كيف خفى حصولها الا لقبالها لانه جعل حصولها له هو حصولها لقبالها فهذا
القابل هو الذات الحق تعالى فلم قال من غير حلولها فيه بل حصولها لقبالها يعنى
انها حالة فى قابلها والا فلا معنى للاضراب فيكون قابلها غيره فتكون القديمة
حالة فى حادث ثم كيف يقول حاصلة لذاته تعالى قائمة به من غير حلولها فيه
يعنى قائمة به قيام صدور ثم يقول بل حصولها لقبالها ان لم يعن حلولها فى قابلها
وان عناء كانت حالة فى غيره وغيره الذى تكون صور علمه فيه ممتنع ان كان
قديماً او حادثاً الا أن يقول بقولنا بان المراد بصور العلم الحادث فانها حادثة و
قابلها حادث كاللوح المحفوظ واما اذا جعلها صور العلم الذى هو ذاته فقد اجاد
(تعريض ذم لا مدح) فى علمه واعتقاده حيث جعل الذات القديم ظرفاً ومتكثراً

والصور القديمة مظروفا ومتكثرة او ان القديمة فى غيره و ان العلم القديم صوراً متعددة مختلفة ام القابل غير الذات فتكون فى الحادث كما قلنا .

وقوله «قال بعض المحققين كل انسان يخلق بالوهم ما لا وجود له فى خارج محلّ همّته ولكن لاتزال الهمة تحفظه ولا يؤدّها حفظه اياها فمتى طرأت غفلة عليه عدم ذلك المخلوق ، انتهى» يريدون ان كل شخصٍ تقدّر نفسه على اختراع ما يريد من الصور الخيالية من غير أنّ ينتزعها من شخصٍ خارج عن محلّ باعّثه وداعيه اعنى همّته وذاكرته وهو يشعر بأنّ مبدّء انشائها باعّث نفسه لم يسبق له ذكر قبله فكان مبدؤه منها وقوامه بها ولهذا ما دامت ذاكرة له فهو باق ومتى طرأت على ذاكرتها غفلة او نسيان او سهو عدم ذلك المخلوق اى الصورة وقولهم عدم ذلك المخلوق فيه اشعار بان ذلك المتصوّر حقيقة الشىء ما عدا عوارضه الخارجية لا ان المتصوّر ظلّى انتزاعى وهذا رأى الاكثر والحق ان الله عز وجل اجرى حكمته فى الابداع على الاسباب فجعل الذهن مرآة يحدث بها الصور التى مكّنها بقدرته على انتزاعها فيحدث سبحانه الصورة الانتزاعية بفعله بواسطة قابلية تلك المرآة للانتزاع بتمكينه اياها من الانتزاع فهو المعطى الصورة باسباب ايجادها وهو الواضع لها فى مرآة الذهن بما جعلها قابلة قال تعالى قل الله خالق كلّ شىء وان من شىء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقال تعالى هذا خلق الله فارونى ماذا خلق الذين من دونه ، واما كون الهمة اى المتخيّلة والذاكرة والحافظة حافظة لها فلان صورة الصورة الخيالية من هيئتها اى هيئة مرآة الخيال ومادّتها من اشراق الخارجى كما ان صورة الصورة التى فى المرآة من هيئة المرآة ومادّتها من اشراق صورة المقابل وليس ما فى الذهن من الصور من اختراع نفسه بل من صنع الله سبحانه الذى يقول واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق فان مما اسروا التخيلات والتصورات وقال الصادق عليه السلام كلّ ما ميّزتموه باوهامكم فى ادقّ معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم (اليكم خ) ومما يدلّ على ان الذهن ينتزع الصورة من شىء خارج يقابله فى محله بمرآته فتتطبع فيه

صورته ما رواه الصدوق (ره) في أول علل الشرائع بسنده الى الحسن بن فضال عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال قلت له لم خلق الله الخلق على انواع شتى ولم يخلقه نوعاً واحداً فقال لئلا يقع في الاوهام على انه عاجز ولا تقع صورة في وهم احدٍ الا وقد خلق الله عز وجل عليها خلقاً لئلا يقول قائل هل يقدر الله عز وجل على ان يخلق صورة كذا وكذا لانه لا يقول من ذلك شيئاً الا وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شيء قديره، لان حجة اولئك انهم يقولون انا نتصور رجلاً له الف رأسٍ و نتصور بحراً من الزبيق ولم يوجد في الخارج من ذلك شيء ونحن قد ذكرنا في هذا الشرح وغيره ان الشخص لا يذكر الشيء حتى يلتفت بمرءة خياله الى وقت الادراك الاول ومكانه فيجد مثاله فيه في الحالة الاولى فتتطبع صورة المثال وهيئته ولا يمكن التذكر الذي هو دليلنا على ان الخيال والنفس لا يحدث شيئاً وانما المحدث هو الله تعالى الا على نحو ما قلنا من الالتفات فاذا التفت احدث الله سبحانه الصورة الخيالية باسبابها كما انه تعالى يحدث الصورة في المرءة باسبابها فافهم .

قال: الاصل الخامس ان القوة الخيالية من الانسان اعنى مرتبة نفسه الخيالية جوهر منفصل الوجود ذاتا وفعلاً عن هذا البدن المحسوس والهيكل الملموس كما مر ذكره فهي عند تلاشي هذا القالب باقية لا يتطرق الدثور والخلل الى ذاتها وادراكاتها وعند الموت تصل اليها سكرات الموت ومرارته لاستغراقها في هذا البدن وبعد الموت تتصور ذاتها انساناً مقدراً مشكلاً على هيئته التي كانت عليها في الدنيا وتتصور بدنها ميتاً مقبوراً .

اقول: القوة الخيالية في الانسان جوهر منفصل الوجود اي منفصل الحقيقة عن هذا البدن المحسوس ذاتاً لانه جوهر آلي للنفس اي آله لها كيدك منك وفعلاً لانها لا تدرك المحسوسات الا بالاتها لانها من عالم الملكوت لانها من النفس كنفس فلك الزهرة من نفس فلك البروج .

وقوله «عن هذا البدن» فمختصر تفصيله على طريقتنا ان زيدا له جسداً و

جسمان :

فالجسد الاول هو الظاهر المؤلف من العناصر الاربعة السفلية وفيه يشارك الشجر وهذا بعد الموت يتلاشى فى قبره شيئاً فشيئاً وكل ما تحلل منه شىء لحق باصله فيمتزج به فتلحق ترايته بالتراب فيمتزج به وتلحق مائته بالماء فيمتزج به وتلحق هوائيه بالهواء فيمتزج به وتلحق ناريتة بالنار فيمتزج بها .

والجسد الثانى فى غيب الاول وهو من هور قليلا نزل منه وكل ما انفصل منه وتفرق قرّ فى قبره فى استدارة محلّه وبُنيته حتى تتفرق جميع اجزائه فيكون فى قبره مستديراً وهو الطينة التى عناها الصادق عليه السلام بقوله تبقى طينته التى خلق منها فى قبره مستديرة ومعنى استدارتها ان تكون اجزاء رأسه مما يلى رأس قبره وتليها اجزاء رقبته وتلى اجزاء رقبته اجزاء صدره وتليها اجزاء بطنه وتليها اجزاء رجليه حتى لو اكله السمك او السباع او قُطِع ووضع فى مواضع مختلفة او خولف ترتيب اعضائه المقطعة فى قبره اذا تفككت اجزاء هذا الجسد من الاجزاء العنصرية وخلصت ترتبت فى قبره على هذا الترتيب ولو لم يقبر ترتبت فى قبره اذ المراد بالقبر الموضع الذى أُخِذَ منه تُرْبَتُهُ التى مَاتَها المَلَكُ فى نطقى ابيه وامه وما لم يتخلص منها يجمعه الماء النازل من بحر عند قرب نفخة الصور الثانية نفخة الفزع وهذا الجسد تلبسه الروح يوم القيامة .

فان قلت ظاهر كلامك هذا انّ الجسد الاول لا يُعاد ويلزم منه القول بنفى المعاد الجسمانى قلت ليس حيث تذهب لانا نريد بالجسد الثانى المُعاد هو هذا الجسد المرئى الملموس بعينه وهو جسد الآخرة ولكنه يكسر ويصاغ صيغة لا تحتمل الفساد والخراب وهذه الصيغة الدنياوية تفسد فاذا كُسِرَتْ ذهبت الصورة الاولى المعبر عنها بالعناصر التى اشار اليها امير المؤمنين عليه السلام كما تقدّم فى حديث النفوس قال عليه السلام فى النفس النباتية فى الانسان فاذا فارقت عادت الى ما منه بُدِئَتْ عودَ مَازِجَةٍ لا عودَ مجاورة والحاصل نريد بالجسد الاول العنصرى الاعراض الدنياوية فان الجسد الثانى الذى يحشر فيه

لَمَّا نَزَلَ إِلَى الدُّنْيَا لِحَقِّقَتُهُ أَعْرَاضُ عُنْصَرِيَّةٍ كَالثُّوبِ إِذَا لَبِسْتَهُ لِحَقِّقَهُ وَسَخَّ عَارِضٌ
لَيْسَ مِنْهُ فَإِذَا غَسَلْتَهُ ذَهَبَتْ أَعْرَاضُهُ وَلَمْ يَذْهَبْ مِنْهُ شَيْءٌ أَبَدًا فَتَأَمَّلْ وَأَفْهَمْ
مَذْهَبَ أَيْمَتِكَ وَهَدَايَكَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَالْجِسْمُ الْأَوَّلُ تَخْرُجُ بِهِ الرُّوحُ إِذَا قَبَضَهَا
مَلِكُ الْمَوْتِ وَتَبْقَى فِيهِ إِلَى نَفْخَةِ الصُّورِ الْأَوَّلَى نَفْخَةُ الصَّعَقِ وَهُوَ الْمُؤَلَّفُ
لِقَوَاهَا فِي عَالَمِ الْبَرْزَخِ فَإِذَا نَفَخَ اسْرَافِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الصُّورِ نَفْخَةَ الصَّعَقِ
خَلَعَتْهُ وَبَطَلَتْ وَهُوَ أَيْضًا كَالْجِسَدِ الْأَوَّلِ عَارِضٌ مِنْ جُمْلَةِ أَعْرَاضِ الْبَرْزَخِ لِأَنَّهُ
صُورَةٌ كَمَا مِثْلُ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَمَا تَقْدُمُ بِاللَّيْنَةِ تَكْسِرُهَا فَإِذَا جَعَلْتَهَا تَرَابًا
ذَهَبَتْ صُورَتُهَا الْأَوَّلَى فَإِذَا صُغِنَتْهَا فِي قَالِبِهَا الْأَوَّلِ خَرَجَتْ هِيَ بَعِينُهَا وَبِاعْتِبَارٍ
هِيَ غَيْرُهَا كَمَا قَالَ تَعَالَى كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا
الْعَذَابَ وَلَا يَجُوزُ فِي الْعَدْلِ أَنْ يُؤْتَى لَهُمْ بِجُلُودٍ غَيْرِ جُلُودِهِمْ فَتَكُونُ مُعَذَّبَةً مِنْ
غَيْرِ ذَنْبٍ مِنْهَا بَلْ بِذَنْبٍ غَيْرِهَا وَأَتَمَّا هِيَ الْأَوَّلَى بَعِينُهَا لَكِنَّهَا لَمَّا احْتَرَقَتْ ذَهَبَتْ
صُورَتُهَا الْأَوَّلَى وَهِيَ عَرَضٌ فَلَمَّا أُعِيدَتْ صَدَقَ عَلَيْهَا أَنَّهَا غَيْرُهَا بِاعْتِبَارِ تَغْيِيرِ
الصُّورَةِ وَتَجَدُّدِهَا مَعَ أَنَّهَا هِيَ هِيَ مِنْ حَيْثُ الْمَادَّةُ فَالْجِسَدُ الْأَوَّلُ هُوَ الصُّورَةُ
الْعُنْصَرِيَّةُ وَالْجِسْمُ الْأَوَّلُ هُوَ الصُّورَةُ الْبَرْزَخِيَّةُ وَمِثَالُهُ إِذَا كَسَرْتَ خَاتَمَكَ ثُمَّ
صَغَيْتَهُ خَاتَمًا كَالْأَوَّلِ فَإِنَّهُ لَمْ يَذْهَبْ مِنْهُ شَيْءٌ فَهُوَ هُوَ وَأَمَّا خَلْعُ عَرَضًا وَلَيْسَ
عَرَضًا فَالْعَرَضُ الْأَوَّلُ هُوَ الْجِسَدُ الْأَوَّلُ فِي الدُّنْيَا وَالْعَرَضُ الثَّانِي هُوَ الْجِسْمُ
الْأَوَّلُ فِي الْبَرْزَخِ فَالْنَفْسُ مَغَايِرَةٌ لِلْجِسَدِ الْأَوَّلِ الْفَانِي وَلِلْجِسَدِ الثَّانِي الْبَاقِي وَ
لِلْجِسْمِ الْأَوَّلِ الْفَانِي وَأَمَّا الْجِسْمُ الثَّانِي فَهُوَ هُوَ وَهُوَ هِيَ عَلَى تَفْصِيلٍ فِي مَرَاتِبٍ
يَطُولُ ذِكْرُهَا لَكِنِّي إِذْ كَرِهْتُ شَيْئًا تَعْرِفُ بِهِ أَشْيَاءَ وَهُوَ أَنَا قُلْنَا لَكَ أَنَّ الرُّوحَ الَّتِي
يَقْبُضُهَا الْمَلِكُ إِذَا خَلَعَتْ الْجِسْمَ الْأَوَّلَ بَطَلَتْ وَهُوَ مَا بَيْنَ التَّفَخُّتَيْنِ وَنَرِيدُ
بِبَطْلَانِهَا أَنَّ مَلِكَ الْمَوْتِ حِينَ قَبْضِهَا مِنْ جِسْمِهَا الدُّنْيَاوِي خَرَجَتْ مُؤَلَّفَةً بِتَأْلِيفِهَا
الْإِبْتِدَائِي وَتَبْقَى سَاهِرَةً لَا تَتَأَمَّلُ إِلَّا نَفْخَةَ الصُّورِ كَمَا قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي
تَفْسِيرِ قَوْلِهِ فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ فَإِذَا نَفَخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةَ
الصَّعَقِ وَهِيَ نَفْخَةٌ جَذْبٌ انْجَذَبَتْ الْأَرْوَاحُ إِلَى الصُّورِ فَدَخَلَتْ كُلُّ رُوحٍ فِي
الثُّقْبِ الَّذِي يَخْتَصُّ بِهَا وَهُوَ الَّذِي خَرَجَتْ مِنْهُ إِلَى أَنْ نَزَلَتْ إِلَى الْأَجْسَامِ وَ

دَخَلَتْ فِيهَا فَاذَا دَخَلْتُ فِي ثِقْبِهَا وَفِيهِ سِتَّةُ بَيُوتٍ مِثَالِهَا فِي الْبَيْتِ الْأَوَّلِ وَهَبَاءُهَا الْجَوْهَرِيَّةُ فِي الْبَيْتِ الثَّانِي وَطَبِيعَتُهَا النُّورَانِيَّةُ النَّارِيَّةُ فِي الْبَيْتِ الثَّلَاثِ وَنَفْسُهَا الْمَائِيَّةُ فِي الْبَيْتِ الرَّابِعِ وَرُوحُهَا الْهَوَائِيَّةُ فِي الْبَيْتِ الْخَامِسِ وَعَقْلُهَا الْجَوْهَرِيُّ فِي الْبَيْتِ السَّادِسِ فَهَذَا التَّفْرِيقُ وَالتَّفْكِيكُ هُوَ مَعْنَى بَطْلَانِهَا لَا تَهَا حِينَئِذٍ لَا تَشْعُرُ وَلَا تَحْسُ وَأَجْزَاؤُهَا السِتَّةُ لَيْسَتْ مِمَّا زَجَّةً لِأَنْوَاعِهَا بَلْ مُجَاوِرَةٌ لَهَا فَاذَا أَرَادَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ تَجْدِيدَ الْخَلْقِ وَاعَادَتَهُ لِلْجَزَاءِ بَعَثَ إِسْرَافِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَآمَرَهُ بِالنَّفْخِ فِي الصُّورِ نَفْخَةً الْفَرْعِ وَهِيَ نَفْخَةٌ دَفَعَ فَتَقَعَ النَّفْخَةُ فِي الْبَيْتِ السَّادِسِ فَتَدْفَعُ الْعَقْلَ إِلَى الرُّوحِ فِي الْخَامِسِ فَتَدْفَعُ الْعَقْلَ وَالرُّوحَ إِلَى النَّفْسِ فِي الرَّابِعِ فَتَدْفَعُ الثَّلَاثَةَ إِلَى الطَّبِيعَةِ فِي الثَّلَاثِ فَتَدْفَعُ الْأَرْبَعَةَ إِلَى جَوْهَرِ الْهَبَاءِ فِي الثَّانِي فَتَدْفَعُ الْخَمْسَةَ إِلَى الْمِثَالِ فِي الْأَوَّلِ فَتَتَأَلَّفُ وَتَتَّبِعُهُ وَيُظْهَرُ شَعُورُهَا وَاحْتِسَاسُهَا وَكَانَ قَبْلَ النَّفْخِ قَدْ نَزَلَ الْمَاءُ مِنْ بَحْرٍ صَادٍ مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ وَامْطَرَتْ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ وَتَرَكَّبَ الْجَسَدُ الثَّانِي بِالْعَرَضِ الثَّانِي مِنْ عُنَاصِرِ الْآخِرَةِ وَتَمَّتْ خَلْقَتُهُ فَتَلَجُّهُ رُوحُهُ فَيَنْشَقُّ قَبْرَهُ مِنْ عِنْدِ رَأْسِهِ فَيَقُومُ الشَّخْصُ يَنْفُضُ التُّرَابَ عَنْ رَأْسِهِ كَمَا بَدَأَ كُمْ تَعُودُونَ فَهَذِهِ الْإِشَارَةُ إِلَى تَفْصِيلِ الْبَدَنِ وَتَقْسِيمِهِ إِلَى جَسَدَيْنِ عَرْضِيٍّ وَذَاتِيٍّ وَالْيَ جَسْمَيْنِ عَرْضِيٍّ وَذَاتِيٍّ .

وَقَوْلُهُ «فَهِيَ عِنْدَ تَلَاشِي هَذَا الْقَالِبِ بَاقِيَةٌ لَا يَتَطَرَّقُ الدُّثُورُ وَالْخُلَلُ إِلَى ذَاتِهَا وَادْرَاكَاتِهَا» أَقُولُ بَيَانُ الْأَمْرِ الْوَاقِعِ لَا يَنْطَبِقُ عَلَى كُلِّ مَا قَالُوا فَإِنَّ كَلَامَهُ مُجْمَلٌ وَظَاهِرُهُ بَقَاؤُهَا دَائِمًا حَتَّى مَا بَيْنَ النَّفْخَتَيْنِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ كَثِيرٍ مِنَ الْحُكَمَاءِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ لِأَنَّهَا لَمْ تَنْزَلْ مِنْ بَعْدِ تَذَوُّتِهَا فِي التَّكْلِيفِ الْأَوَّلِ وَشَعُورُهَا إِلَى هَذِهِ الْأَبْدَانِ عَلَى حَالِهَا الْأَوَّلِ مِنْ شَعُورِهَا وَادْرَاكَاتِهَا بَلْ كَسَرَتْ بَعْدَ التَّكْلِيفِ الْأَوَّلِ وَذَهَبَ شَعُورُهَا وَبَطَلَ تَرْكِيبُهَا ثُمَّ تَدَرَّجَتْ فِي التَّأْلِيفِ فِي الْأَجْسَامِ بِغَيْرِ شَعُورٍ وَلَا إِدْرَاكٍِّ إِلَى الْوِلَادَةِ الدُّنْيَاوِيَّةِ أَوْ الْوِلَادَةِ الْجَسْمَانِيَّةِ ثُمَّ بَعْدَ ظُهُورِهَا تَدَرَّجَتْ فِي تَحْصِيلِ أَشْعَارِهَا وَادْرَاكِهَا شَيْئًا فَشَيْئًا فَكَذَلِكَ تَعُودُ كَمَا قَالَ عَزَّ مِنْ قَائِلٍ صَادِقٍ وَجَلَّ مِنْ عَالَمٍ خَالِقٍ كَمَا بَدَأَ كُمْ تَعُودُونَ وَآيَةُ ذَلِكَ وَدَلِيلُهُ فِي الْكِتَابِ الْكَبِيرِ أَنَّ حَبَّةَ الْحَنْطَةِ هِيَ حَبَّةٌ حَنْطَةٌ بِالْفِعْلِ كَالنَّفْسِ فِي عَالَمٍ

الذر نفس بالفعل فلمّا بذرت الحبّة وزرعت انشقت شجرة وعودا اخضر قد كسرت الحبّة وذهب تركيبها الفعلى و جرت فى العود الاخضر ماء هو حبّة بالقوّة الى ان تكون السنبلة فيكون الماء فيها فينعقد فى السنبلة بالتدريج حتى يكون حبّة بالفعل ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت والله انبتكم من الارض نباتا ثم يعيدكم فيها ويخرجكم اخراجاً كما بدأكم تعودون ولهذا عبّر عليه السلام فى بيان البعث بالنبات فقال ما معناه انه يمطر الله تعالى مطراً من بحرٍ صاد حتى يكون وجه الارض بحراً واحداً فتنبت به اللحوم والواصل فى القبور وايضا الارواح بعد خروجها من ابدانها ثلاثة انواع :

نوع روح من محض الايمان محضاً فهؤلاء يخرجون من الابدان و بعد الفراغ من الحساب يروحون الى جنان الدنيا يتنعمون فيها كما اشرنا اليه سابقا .
و نوع روح من محض النفاق والكفر محضاً فهؤلاء يخرجون من الابدان و بعد الفراغ من الحساب يُقَادون الى نيران الدنيا يعدّون فيها .

و نوع لم يمحض اصحابها الايمان و لا النفاق و الكفر فهؤلاء بعد الموت لا يحاسبون فى قبورهم و تبقى ارواحهم فى قبورهم مع ابدانها الى يوم القيامة .
فاما هؤلاء فيلهى عنهم و تبقى ارواحهم لا شعور لها و لا ادراك حتى اذا بعثوا يوم القيامة يقول امثالهم طريقة ان لبثتم الا يوماً لعدم شعورهم بالمدة الطويلة لانهم كالحجر الملقى و اما النوعان الاولان فذكر احوالهم مما يطول و لكن نذكر كثيراً منه مفرقا انشاء الله تعالى و منه ما رواه ابن ابي عمير عن زيد النرسى عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول اذا كان يوم الجمعة و يوم العيدين امر الله رضوان خازن الجنان ان ينادى فى ارواح المؤمنين و هم فى عرصات الجنان ان الله قد اذن لكم بالزيارة الى اهل اليكم و احبابكم من اهل الدنيا ثم يأمر الله رضوان ان يأتى لكل روح بناقة من نوق الجنة عليها قبة من زبرجدة خضراء غشاؤها من ياقوتة رطبة صفراء و على النوق جلال و براقع من سندس الجنان و استبرقها فيركبون تلك النوق عليهم حلل الجنان متّوجون بتيجان الدرّ الرطب تضىء كما تضىء الكواكب الدريّة فى جو السماء من

قرب الناظر اليها لا من البعد فيجتمعون في العرصة ثم يأمر الله جبرئيل ان ينادى في اهل السموات ان يستقبلوهم فتستقبلهم ملائكة كل سماء و تشيعهم ملائكة كل سماء الى السماء الاخرى فينزلون بوادي السلام وهو وادٍ بظهر الكوفة ثم يتفرقون في البلدان حتى يزوروا اهلهم الذين كانوا معهم في دار الدنيا و معهم ملائكة يصرفون وجوههم عما يكرهون النظر اليه الى ما يحبون و يزورون حفر الابدان حتى اذا ما صلى الناس وراح اهل الدنيا الى منازلهم من مُصَلَّاهم نادى فيهم جبرئيل بالرحيل الى غرفات الجنان فيرحلون قال فبكى رجل في المجلس فقال جعلتُ فداءك هذا للمؤمن فما حال الكافر فقال ابو عبد الله عليه السلام ابدان ملعونة تحت الثرى في بقاع النار و ارواح خبيثة تجرى بوادي برهوت في بثر الكبريت في مركبات خبيثات ملعونات تؤدي ذلك الفزع و الاحوال الى الابدان الملعونة الخبيثة تحت الثرى في بقاع النار فهي بمنزلة النائم اذا رأى الاحوال فلا تزال تلك الابدان فزعة ذعرة و تلك الارواح معذبة بانواع العذاب في انواع المركبات المسخوطات الملعونات المضطقات مسجونات فيها لا ترى رَوْحاً و لا راحة الى مبعث قائمنا فيحشرها الله من تلك المركبات فترد الى الابدان و ذلك عند النشرات فتضرب اعناقهم ثم تصير الى النار ابد الابدين و دهر الداهرين انتهى ، و هذا حال هذين النوعين في البرزخ الى نفخة الصور الاولى نفخة الصعق و بين النفختين و هو اربعمائة سنة تكسر الارواح عند صعودها بما سمعت من تفكك اجزائها في البيوت الستة كما مر في هذه المدة كما كسرت بعد التكليف الاول في نزولها في الطبيعة في مدة الاربعمائة سنة لانها هي المقابلة لما بين النفختين فافهم و احمد الله سبحانه على ما اوقفك عليه بتوفيقه من هذه الاسرار و تنعم ايها العالم بحكمة محمد و اله الاطهار صلى الله عليه و اله ما اختلف الليل و النهار مما لم تسمعه و لا تسمعه الا مما املية عليك و ليس من خلق الله نفس لا يتطرق اليها الخلل في ادراكاتها بين النفختين الا من استثناء الله تعالى في غيب ارادته في قوله و نفخ في الصور فصعق من في السموات و من في الارض الا من شاء الله فان الله سبحانه استثنى

من خلقه اشخاصاً لا يصعقون لان الله سبحانه يقول كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ووجه الله ذو الجلال والاكرام اربعة عشر شخصاً صلى الله على محمد واله لان جميع افاعيل الله عز وجل جارية على ترتيب النظم الطبيعي فمن كان في رتبة نفخة الصعق من الكون او تحتها لا بد ان يصعق ومن كان رتبته في الكون قبل نفخة الصعق لا يصعق فلو اراد المصنف بالنفس الخيالية خصوص نفوس هؤلاء الاشخاص الاربعة عشر صلى الله عليهم اجمعين اصاب ولكنه يريد بها نفوس البوادي والعلوج والصوفية والمشائين و اشباههم فلذا اخطأ الحق.

وقوله «و عند الموت تصل اليها سكرات الموت ومراراته لاستغراقها في هذا البدن» جواب عن سؤال مقدر وهو انك اذا حكمت عليها بانها لذاتها منفصلة عن هذا البدن وهي لايجري عليها الموت وانما يموت البدن وهي على حالها لا تتغير فكيف تلحقها سكرات الموت ومراراته وهذا دليل على عدم انفصالها عنه واجاب بانها لما كانت مستغرقة في هذا البدن لحقتها سكرات الموت ومراراته وجوابه هذا على الظاهر صحيح واما في الحقيقة فزيد هو تلك النفس اللطيفة وهذا البدن الكثيف فهو شيء واحد منه ذائب ومنه جامد والبرزخ المذكور ليس برزخ فصل بان يكون اجنبياً من الذائب والجامد بل هو برزخ وصل لانه منهما فتألمها بالفصل الحقيقي ولو كان الامر كما قال لتألم حال الموت ثم لاتألم بعد الموت ولكنه يتألم بعد الموت بل البدن ايضاً يتألم بعد الموت لما فيه من الحيوية التي هي من النفس والى هذا اشار الصادق عليه السلام في الحديث السابق في قوله فلا تزال تلك الابدان فزعة دعة وتلك الارواح معدبة بانواع العذاب فافهم.

وقوله «و بعد الموت تتصور ذاتها انسانا مقدراً مشكلاً، الى اخره» يريد انها اذا خرجت من هذا البدن تتصور ذاتها اي تتخيل ذاتها انسانا كما هو في الدنيا وتختل بدنها مقبوراً و اقول اما تختل بدنها مقبوراً فظاهر وهو كما قال و اما تختل ذاتها فظاهر كلامه ان كونها انسانا مقدراً مشكلاً اتما هو في تصورها و

أَمَّا هِيَ فِي نَفْسِهَا فَلَيْسَتْ كَذَلِكَ وَهُوَ خَطَأٌ بَلْ هِيَ حِينَ تَخْرُجُ مِنْ بَدَنِهَا تَخْرُجُ بِصُورَتِهَا الْمَثَالِيَّةِ وَهِيَ الَّتِي كَانَتْ فِيهَا فِي الدُّنْيَا بَيْنَ النَّفْسِ وَالْجَسَدِ فَهِيَ إِنْسَانٌ مُقَدَّرٌ مُشَكَّلٌ لِأَنَّهُ هُوَ الْإِنْسَانُ الَّذِي فِي الدُّنْيَا وَلَمَّا خَرَجَ مِنْهَا الْقَى جَسَدَهُ فِي هَذَا الْعَالَمِ لِأَنَّهُ هُوَ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ فَهِيَ عَلَى هَيْئَتِهَا فِي الدُّنْيَا بِنَفْسِهَا لَا بِتَخِيلِهَا وَتَصَوُّرِهَا وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَعَلْتُ فِي قَالِبٍ كَقَالِبِهَا فِي الدُّنْيَا وَهُوَ الْمَثَالِيُّ وَهُوَ الْآنَ فِي هَذَا الْبَدَنِ قَدْ لَبِسَتْهُ النَّفْسُ عِنْدَ دُخُولِهَا فِي الْجَسَدِ وَتَخْرُجُ بِهِ فَافْهَمُ .
 قَالَ: الْأَصْلُ السَّادِسُ أَنَّ جَمِيعَ مَا يَتَصَوَّرُ الْإِنْسَانُ بِالْحَقِيقَةِ وَيَدْرِكُهُ بِأَدْرَاكِ كَانَ عَقْلِيًّا أَوْ حَسِّيًّا فِي الدُّنْيَا أَوْ فِي الْآخِرَةِ لَيْسَتْ بِأُمُورٍ مُنْفَصِلَةٍ عَنْ ذَاتِهِ مَبَايِنَةٌ لِهَوِيَّتِهِ بَلْ الْمَدْرَكُ بِالذَّاتِ لَهُ إِنَّمَا هُوَ مَوْجُودٌ فِي ذَاتِهِ لَا فِي غَيْرِهِ وَقَدْ مَرَّ أَنَّ الْمُبْصِرَ بِالذَّاتِ مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَغَيْرِهِمَا لَيْسَتْ هِيَ الصُّورُ الْخَارِجِيَّةُ الْمَوْجُودَةُ فِي الْمَوَادِّ الْهَيُولَانِيَّةِ الْمَوْجُودَةِ فِي جِهَاتِ هَذَا الْعَالَمِ .

أَقُولُ: كَلَامُهُ هَذَا تَقَدَّمَ مَا يَدُلُّ عَلَى مَعْنَاهُ وَتَقَدَّمَ الْكَلَامُ عَلَيْهِ وَذَكَرَهُ هُنَا اسْتَطْرَادًا أَوَّلِيًّا وَأَنَّ جَعْلَهُ أَصْلًا وَمُرَادَهُ هُنَا أَنَّ جَمِيعَ الْأُمُورِ الَّتِي يَدْرِكُهَا الْإِنْسَانُ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ وَالْمَعْلُومَاتِ وَالْمَحْسُوسَاتِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ يَدْرِكُهَا بِقُوَى غَيْرِ مُنْفَصِلَةٍ عَنْ ذَاتِهِ بَلْ مِنْ ذَاتِهِ بَلْ هِيَ ذَاتُهُ عِنْدَهُ وَالْمَعْقُولَاتِ وَالْمَعْلُومَاتِ وَالْمَحْسُوسَاتِ عِنْدَهُ مَوْجُودَاتٌ فِيهَا وَعِنْدَنَا الْمَعْقُولَاتِ وَهِيَ الْمَعَانِي الْمَجْرَدَةُ عَنِ الْمَادَّةِ الْعُنْصَرِيَّةِ وَالْمُدَّةِ الزَّمَانِيَّةِ وَالصُّورَةِ الْجَوْهَرِيَّةِ وَالْمَثَالِيَّةِ يَدْرِكُهَا الْعَقْلُ فِي مَرَاءَةٍ تَعَقُّلِهِ وَالْمَعْلُومَاتِ وَهِيَ الصُّورَةُ الْجَوْهَرِيَّةُ الْمَجْرَدَةُ عَنِ الْمَادَّةِ الْعُنْصَرِيَّةِ وَالْمُدَّةِ الزَّمَانِيَّةِ تَدْرِكُهَا النَّفْسُ وَقَوَاهَا التَّخِيلِيَّةُ وَالتَّفَكُّرِيَّةُ فِي مَرَاءَةٍ تَخِيلِهَا وَتَفَكُّرِهَا وَالْمَحْسُوسَاتِ وَهِيَ الصُّورُ وَالْأَصْوَاتُ وَالْأَلْوَانُ وَالطَّعُومُ الْجِسْمَانِيَّةُ يُدْرِكُهَا الْقُوَى الْحَسِّيَّةُ كَمَا تَقَدَّمَ وَلَا تَدْرِكُهَا النَّفْسُ إِلَّا بِأَدْرَاكِهَا لِأَنَّهَا الَّتِي هِيَ الْقُوَى الْحَسِّيَّةُ عَلَى نَحْوِ مَا تَقَدَّمَ ذَكَرَهُ وَكَذَلِكَ الْعَقْلُ لَا يَدْرِكُ شَيْئًا غَيْرَ الْمَعَانِي إِلَّا بِتَوْسُطِ آلَاتِ ادْرَاكِهِ كَالنَّفْسِ وَكَقَوَاهَا وَكَالْقُوَى الْحَسِّيَّةِ وَقَدْ أَشْرْنَا إِلَى ذَلِكَ فِيمَا تَقَدَّمَ وَأَنَّ هَذَا أَحْكَامُ الدُّنْيَا وَأَمَّا أَحْكَامُ الْآخِرَةِ فَلَيْسَتْ كَأَحْكَامِ الدُّنْيَا لِأَنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ فِيمَا يَرِيدُونَ مِنَ الْمَدَارِكِ وَالشَّهَوَاتِ وَفِي كُلِّ شَيْءٍ

لا يحتاجون الى الآلات الا على نحو التعزز والتكرم واليه الاشارة بقوله تعالى
 فى الحديث القدسى يا عبدى انا اقول للشىء كن فيكون اطعنى اجعلك مثلى
 تقول للشىء كن فيكون الحديث ، فالاجسام تدرك المعانى والعقول يدرك
 المحسوسات بغير توسط شىء وكذا ادراك الاجسام وبرهان هذا مذكور فى
 علم الطبيعى المكتوم فان العقول بنفسها تتجسد والاجساد تتروّح وكلامنا مع
 المصنف فيما هو فى الدنيا وقد بيّنا سابقاً أنّ المدارك الباطنة العقول والنفوس و
 كلّ منهما يدرك ما هو فى عالمه وما نزل عن عالمه يدركه بالوسائط والظاهرة
 تُدرك الامور الظاهرة وان كانت قوّتها المدركة من النفس كما ان حركة اليد
 من عالم الأجسام وان كانت من شعاع حركة النفس فانها ليست من عالم
 النفوس عالم الملكوت وعلى كل حال فالعقول تدرك المعانى بتعقلها وتعقلها
 فعل لها ليس ذاتها فانها قد تتوجّه فتعقل وقد تغفل فلا تعقل ولو كان هو ذاتها
 لما زالت عاقلة لما تتعقله لان الذاتيات لا تفارق الذات بل لا توجد الذات بدونها
 وكذلك النفوس فانّ تخيلها فعلٌ منها والا لما انفك عنها نعم المعانى المعقولة
 تنتزّعها مرءاة تعقله الذى هو فعل منه والصور الملكوتية تنتزعها مرءاة تخيل
 النفس والفعل يحضر باثره عند الذات واذا قلنا انّ العقل عبارة عن مجموع
 المعانى المعقولة فنريد به العقل الاكتسابى لا الطبعانى واثار المعانى الوجودية
 اى التى توجد من المعانى فى العقل الاكتسابى كصورة السرير فى خشب
 السرير فان الخشب بها يكون سريراً وكان قبل الصورة خشباً كما كان
 الاكتسابى قبل الاثار الوجودية طبعانياً ومعنى هذا انه يأخذ الله سبحانه بكلمته
 يعنى تأخذ كلمة الله بامر الله حصّة طبعانية وتلبسها باذن الله سبحانه صورة
 اكتسابها من المعانى وينفخ فيها من روحه الامدادية ان كانت المعانى مرضية
 له والا فمن روحه المديّة اى التخلية والخذلان ومنه قوله تعالى اولئك كتب
 فى قلوبهم الايمان يعنى بايمانهم وافاض على مادة الطبعانى وصورة الاكتساب
 روحاً منه ايدهم بها فكانت قلوبهم التكليفية بتلك الصورة وبتلك الروح قلوباً
 شرعية يعنى ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان وعلى عكسه قوله تعالى و

قالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم.

وقوله «ليست بامورٍ منفصلةٍ عَنْ ذاتِه» ان اراد بها الافعال و بمعنى عدم انفصالها قيامها بالذات قيام صدور و مبادئ هذه الادراكات اى الصادرة عنها من الذات كيدك منك فحسن والآ فغلط .

وقوله «بل المدرك بالذات له انما هو موجود فى ذاته» ليس بصحيح بل هو موجود حين يوجد فى مرآة فعله و يحضر الفعل بما فى مرآته عنده خارج الذات و توجِد كلمة الله سبحانه للذات من صورة الاكتساب و مادة الباعث على الفعل و من الروح المنفوخ فى مجموعهما صفةً تكون بها الذات منيرة او مظلمةً .

وقوله «وقد مرّ ان المبصر بالذات من السموات و الارض و غيرهما ليست هى الصور الخارجيّة، الى اخره» قد تقدم الكلام هناك و ان المبصر منها ليس صورةً ملكوتيةً مماثلةً للخارجيّة بل المدرك صورةً الصورة الخارجيّة المنطبعة فى العين و أنّ المدرك لها قوّةٌ بخاريّةٌ فى تقاطع القصبتين و انها ليست من الملكوت الذى هو من الغيب و مقابل للظاهرة الحسيّة و الا لكانت الحواس الظاهرة هى الحواس الباطنة مع اتفاق العقلاء على المغايرة و التعدد .

قال: و انما الحاجة لادراكها الى مشاركة المواد و نسبها الوضعية فى اول الامر من الانسان امراً بالقوّة فى كونه حاسّاً فاحتاج الى موضع خاصّ و شرائطٍ مخصوصةٍ للالة الإدراكية بالنسبة الى مادّة ما هو المدرك بالعرض و هو الصورة الخارجيّة المماثلة لما هو الحاضر عند النفس المدرك بالذات فاذا وقع الادراك على هذا الوجه مرّةً و مراتٍ فكثيراً ما تشاهد النفس صورة من الشئ فى عالمها من غير توسط مادّةٍ خارجيّة كما فى المُبرَسَم و النائم و غيرهما ففى حالة الموت لا مانع من أن تُدرك النفس جميع ما تدركه و تُحِسُّه من غير مشاركة مادّةٍ خارجيّة أو آلةٍ بدنيّةٍ منفصلةٍ عن عالم النفس و حقيقتها .

اقول: قوله «و انما الحاجة» جواب عن سؤال مقدرٍ تقديره لو صحّ أنّ النفس الملكوتيّة الناطقة هى المدركة للالوان المبصرة و الاشكال المحسوسة

لما احتيج في الابصار الى العين الصحيحة والضوء في المرئي وعدم القرب و البعد المفرطين اجاب بانها لذاتها لا تحتاج الى ذلك وانما الحاجة لادراك النفس الى مشاركة المواد كالعين في المبصر والاذن في المسموع ونسبها للوضعية كالقرب والبعد الغير المفرطين في اول الامر من الانسان عند اول حصول الشعور فانه شيء بالقوة اي الادراك بالقوة لا بالفعل فان الانسان في كونه حاسا يحتاج الى آلة يدرك بها الصور الخارجية التي لا تدرك الا بالعرض اي بتبعية ادراك مماثلها من عالم الملكوت و اقول ان الاعتراض وارد عليه لا ترده هذه التخريجات فان اكثرها مصادرة كدعوى ان الحاجة انما هي في اول الامر وان الصور الخارجية انما تدرك بالعرض حتى لو حلف انه لا يرى صورة زيد بذاتها ثم نظر اليه بعينه عمدا لم يحث لان المنظور اليه في الحقيقة انما هو الصورة المماثلة للصورة الخارجية ولا شك في بطلان ذلك وقد تقدم.

وقوله «فاذا وقع الادراك على هذا الوجه مرة او مرات فكثيرا ما تشاهد النفس الى اخره» فيه ان مشاهدة النفس صورة الشيء من غير توسط مادة خارجية مع الاعتياد لا يمكن الا بالالتفات الى مثال المادة الخارجية في مكان المشاهدة الخارجية و وقتها كما تقدم فهذه المشاهدة التي بعد الاعتياد هي بعينها التي قبل الاعتياد في اول مشاهدة فالحاجة الى التوسط في الاول هو بعينه في الثاني وقد تقدم بيانه فلا تدرك النفس صورة من الصور الخارجية بنفسها لانها اذا توجه اليها نور النفس انمحقت الصورة واحترقت ولا بصورة غيرها مماثلة لها لم تكن مدركة لها الا ان اراد بالصورة المماثلة صورة الصورة الخارجية فانها تكون بادراكها مدركة لها ولكن صحة ذلك ان تكون صورة الصورة الخارجية منطبعة في العين والقوة الحاسة الباصرة التي في تقاطع الصليبين تدرك المنطبعة في العين بانطباع صورتها في مرآة القوة الحاسة اذ هي في مقام الحس المشترك فتؤدي ما فيها الى الخيال الذي هو من النفس كيدك منك فالتى في الخيال صورة للتي في القوة الباصرة والتي في الباصرة صورة للتي في الجليدية من العين والتي في الجليدية صورة للخارجية القائمة

بالمادة و كل واحدة رتبها في الكون رتبة ما انطبعت فيه و مادّتها ظلّ ما قبلها و صورتها مما انطبعت فيه .

و قوله « كما في المبرسم و النائم » المبرسم الذي به داء البرسام و هو علة يهذى صاحبها لانه ورم يعرض للحجاب الذي بين الكبد و المعدة و يتصل بالحجاب بين القلب و المعدة و يتصاعد الى الحجاب الذي على قحف الدماغ فيحصل منه و سواس كثير لكثرة ارتفاع ابخرة حارة الى الدماغ فتتشكّل مجارى تصاعدها على حسب مقتضى تصاعدها باشكل مختلفة بنمطٍ اتفاقٍ صحيح او فاسد فتتطبع تلك الصور في تلك المرايا التي اشرنا اليها كل مرّة تعطى ما فوقها صورة ما فيها و حيث كان تأليف تلك الصور من خطوطٍ غير متناسبة بالطبع و الذات بل قد تناسب بالاتفاق و قد لا تتناسب كان ما تدركه النفس بخيالها منها مخالفاً و مطابقاً و لهذا كان ما ينطق به هذياناً و تشبيه المصنّف بالمبرسم جارٍ على غير مراده لانه يتوهم ان النفس تحدث صوراً من غير مشاركة الموادّ و مثل به بما يحصل للمبرسم من الصور من غير مُشاركة الموادّ و هو غلط لان المبرسم انما تحصل له الصّور بمشاركة الموادّ و هي الأبخرة الحارة المتصاعدة فانها اجسام ماديّة متشكّلة بصورٍ مستقيمة او معوجة و كذلك النائم فانه انما يرى صور ما كانت في الخارج كما اشار اليه الرضا عليه السلام كما تقدّم .

و قوله « ففي حالة الموت لا مانع من أن تدرك النفس جميع ما تدركه و تُحسّه من غير مشاركة مادة » فيه أنّ تفرّعه على غير اصل ثابت كما بيّنا من توهمه في المبرسم و النائم و كذلك الانسان حال الموت فانه انما يرى صوراً منتزعة من امورٍ خارجيّة كما قال امير المؤمنين عليه السلام انّ العبد اذا كان في آخر يوم من ايام الدنيا و اول يوم من ايام الآخرة مُثّل له ماله و ولده و عمله فيلتفت الى ماله فيقول واللّه انّى كنتُ عليك حريصاً شحيحاً فما لى عندك فيقول خذ منّى كفنك قال فيلتفت الى ولده فيقول واللّه انّى كنتُ لكم مُحبباً و انّى كنتُ عليكم محامياً فما لى عندكم فيقولون نؤدّيك الى حفرتك فنواريك فيها قال فيلتفت الى عمله فيقول واللّه انى كنتُ فيك زاهداً و ان كنتُ على ثقيلاً فما لى عندك فيقول انا قرينك في قبرك و يوم نشرك حتى اعرض انا و انت على

ربك الحديث ، فهذا ومثله هو ما يراه الانسان حال الموت وانه صور ممثلة له و هي مثل صورة ماله و صورة ولده و صورة عمله انتزعت منها فيراها كما يرى الجدار بخياله او يبصره لانها صور قائمة بموادها اذ لا يمكن وجود صورة لامادة لها في نفس الامر لانها مقادير لا توجد الا في مقدر الا ان مادتها بنسبة كونها كالصورة الموجودة في المرءة فان مادتها عرضية لان مادتها ظل صورة الشاخص المشرق على وجه المرءة و صورتها هيئة زجاجة المرءة و صفاؤها و لونها و ليس مرادنا بالمادة خصوص الجسمانية العنصرية بل مرادنا ما هو محل الصورة الذي تتقدر فيه سواء كانت عنصرية جسمانية ام طبيعية نورانية ام نفسانية ام عقلية نورانية جوهرية ام عرضية من اى عرض كان فلا يدرك شىء من عالم الغيب شيئا من عالم الشهادة الا بمشاركة ما هو من عالم الشهادة و ان كان بالتدرج في اللطافة فان الطف الاشياء من الذوات المقيدة عقل الكل و اكتفها الارض و ما بينهما بالنسبة فاللطيف يدرك الاكثف بتعاطي الوسائط بان يعطى الكثيف ما يليه مما هو الطف منه و هذا اللطيف يعطى ما فوقه و هكذا و بعكس التعبير فاللطيف ينتزع مما دونه و هذا ينتزع مما دونه حتى ينتزع عقل الكل معنى الجماد بتناول الوسائط و لا يكون في الدنيا شىء الا هكذا و اما في الاخرة فيكون كل ما يفرض كما تقدم فافهم .

قال : الاصل السابع ان التصورات و الاخلاق و الملكات النفسانية مما تستتبع آثاراً خارجية و هذا كثير الوقوع كحمرة الخجل و صفرة الوجع و انتشار آلة الوقاع عند تصور الجماع و انزال المنى في النوم و قد يحدث المرض الشديد من التوهم فينصب الخلط الردي الفاسد في البدن من غير سبب خارجي و قد جرت هذا و امثاله و من شواهد هذا الرجل الغضبان عند حدوث غضبه و هو كيفية نفسانية كيف ينتشر الدم في عروقه و تشتد حمرة وجهه ثم يسود و تتحرك اوداجه و تضطرب اعضاؤه و قد تطلع على قلبه نار تحرق اخلاط بدنه و تفنى رطوباته و قد يعمى بصره من ذلك لامتلاء كهف دماغه من سواد الادخنة المتولدة فيه و ربما يموت تغيظاً لفساد مزاج الروح و انقطاع مادة حياته من الدم

الصّالِح لتكوّن روحه البخارى .

اقول : انّ التصورات الواقعة فى الفكر والخيال والعلم والوهم بل و
الحس المشترك والاخلاق الّتى هى دواعى الفطرة ومن دواعيها والملكات
الّتى هى الفطرة الثانية القارّة وتقيده بالنفسانيّة اما لبيان ما هو الواقع او احترازاً
عن الملكات الجسمانية فان الملكة كما تكون فى النفس تكون فى الجسم وان
لم تجر العادة بتسمية تلك القوة ملكة كما لو عوّد جسمه او بعض اعضائه على
حالٍ كحمل ثقيل او سرعة حركة حتى استقرّت له تلك الحالة فانّها ملكة يصدق
تعريفها عليها قد تترتب عليها اى على الملكات والاخلاق والتصورات آثاُر
خارجيّة عنها بل تظهر على الجسم كحمره الخجل فان الشخص اذا تصوّر ظهور
عورة من عورات احواله او بدنه تَسْتَرَتْ نفسه بظاھرھا كما يتستّر الشخص
بثوبه و ظاهر النفس هو الدم لما قررنا من تقوّمه بالعلّق الّتى فى القلب المتقوّمة
بالدم الاصفر المتقوم بالاخرة الّتى هى متعلّق النفس الفلكية الّتى هى متعلق
النفس الانسانية فتدفع الدم الى ظاهر الجسم لتستتر به فتظهر الحمره و كصفرة
الوجل لانّها اذا اشتدّ بها الخوف حاولت الفرار واشتغلت بنفسها و ضعفت
القوى الممدّدة بالغذاء الدموى فاذا تحلّل و جَفَّ من البشرة ضعف بدّل المتحلّل
و قَلَّ فاصفرت البشرة او انبسطت المرّة السوداء لضعف مقابلها و وجود مقوّيها
و كذلك الانعاض بأن تدفع الروح البخارى الرّيح الّتى تملأ عروق القضيّب عند
تصور الجماع فينتشر و قد يرى فى المنام انه يجامع او بعض مقدّماته فينزل منه
المنى لانّ مبدء الشهوة من النفس الحيوانية الحسيّة الفلكيّة و هى متقوّمة
بالرّوح البخارى فاذا مالت الحسيّة مالت بالرّوح البخارى و مالت بالمنى لانه
من البخارى كالثمرة من الشجرة فاذا تحركت النفس فانما تتحرك بمتعلّقها و
متعلّقها الذى هو الروح البخارى سارٍ فى جميع العروق والعروق كلها مجتمعة
الاطراف فى البيضة اليسرى و ارسطوطاليس يرى ان البيضتين لا منفعة بهما فى
توليد المنى و اّما تولّده العروق والشرابين المتّصلة بالبيضتين و جالينوس يرى
انّ هذه العروق والشرابين يقرب فيها الدم من طبيعة المنى و لذلك كثرت

تعاريجها ولفائفها لكن انما يكمل منيا بالفعل فى البيضتين اقول و كلام جالينوس اقرب الى الصواب والحاصل اذا تحركت الروح بحركة النفس حرّكت العروق فافرغت اليسرى فى اليمنى واجرته فى القضيب فخرج المنى من تحريك الحيوانية لا الانسانية .

و قوله «وقد يحدث المرض الشديد من التوهم فينصبّ الخلط الفاسد فى البدن من غير سبب خارجي» وهم فان ما اشرنا اليه سابقا كما سمعت كلّه بالاسباب الخارجية وكذا حدوث المرض الشديد بالتوهم فان الطبائع الاربع ما دامت متقاومة لم يحدث مرض ولكنه اذا توهمت نفسه مرضاً ربّما مالت نفسه على طبيعة ذلك المرض خوفاً كما تلقى الفريسة نفسها على السبع خوفاً منه فاذا مالت الى طبيعته تأخّرت الطبيعة المقابلة لها لعدم توجّه النفس اليها فتقوى طبيعة ذلك المرض كما لو طغت وزادت على مقابلتها فيحدث ذلك المرض بموجه كما يحدث من دون توهم .

و قوله «وقد جزئ هذا وامثاله» هذه من جملة عبارات الصوفية ومعناها يقول انى فى عروجى الى الحق ليلة أُسرى بى مررتُ بهذه المعانى المذكورة وتجاوزتُ عنها صاعداً ويقول احدهم انى فى معراجى الى الله مررتُ بعلوم العربية وتجاوزتها صاعداً ومررت بالعلوم المكتومة من السحر كالسيمياء والليمياء والريمياء والهيمياء والكيمياء وعلم الجفر والرمل وعلم الكتف وزجر الطير وما اشبهها وتجاوزتها ويريدون انه صعد اليها وتعلّمها وجازها صاعداً والمصنف يقول كما قالوا ويريد ما ارادوا .

و قوله «ومن شواهد هذا الرّجل الغضبان عند حدوث غضبه وهو كيفة نفسانية» انما قال وهو كيفة نفسانية اشعاراً بان النفس تحدث آثاراً من غير مشاركة من المواد وهو غفلة عما اتفقوا عليه من ان النفس وان كانت مفارقة فى ذاتها لكنها مقارنة فى افعالها بمعنى ان افعالها مقارنة للجسام لا يقع منها شىء الا بمشاركة المواد حتّى ادراكها للصور العلمية فانه بمشاركة الحواس الظاهرة بمعنى ان الحس المشترك المتوسط بين الظاهرة والباطنة يأخذ منها و

يؤدى الى الخيال والخيال يؤدى اليها وفيما نحن فيه ان النفس لو فرض غضبها بنفسها من غير مشاركة شىء من المواد لم يظهر لغضبها اثر مع ان غضبها اذا حصل لها موجه انما تغضب بواسطة غليان دم القلب لان هذه التى يقع منها الغضب ليست هى الناطقة وانما هى الفلكية الحيوانية الحسية التى اذا فارقَتْ عادت الى ما منه بُدئَتْ عود مما زجة وهى التى من خواصها الرضا والغضب ومتعلقها الذى لا يتحقق بدونه هو النفس النباتية اى الروح البخارى المتقوم بالدم فأصل غضبها انما يتحقق بغليان دم القلب كما ان الصّارب انما يتحقق أثر ضرره بالسوط او باليد او ما اشبههما فلا يتحقق الاثر بل ولا التأثير بل ولا الباعث عليهما الا بمشاركة الوسائط الجسمانية اذ الغضب انما يتحقق من النفس الحيوانية الحسية الفلكية بمشاركة غليان دم القلب لانه هو المهيّج للنفس على الغضب وان كانت هى الباعثة على الغليان لان غضبها انما هو بالغليان لانه لازم لغضبه كما توهم فينتشر الدم فى عروقه وتشتد حمرة وجهه اذ بغليان الدم ودفعه الى ظاهر البشرة يغضب لان النفس تكاد تثب على المغضوب عليه وتسطو به فتدفع نفسها الى جهة الخارج بدفع الدم اليه فيحمر الوجه وقد يتكاثر فيسود ويتحرك اوداجه التى هى مجارى النفس بسرعة النبض وقوته وتضطرب اعضاؤه لاختلاف البواعث واختلاف جهاتها وقد تطلع على قلبه نار من حرارة الارادة وقوتها وتواتر هاتحرق اخلاط بدنه وهى برودته ورطوبته وتفنى رطوباته لشدة حرارة الارادة وقد يعمى بصره من ذلك بحيث ينزل فيه الماء الاسود لامتلاء كهف دماغه من سواد الادخنة المتولدة فيه لقوة اليوسة وربما يموت تغيظا لفساد مزاج الروح لجفاف رطوبة القلب المائية فتتعفن فيه الرطوبة الدّموية وانقطاع مادة حياته من الدم الصالح لتكوّن روحه البخارى كما يجرى فى كثير من احوال الزّبرق وهو حيوان فى طرف ذنبه كالمغرفة يبول فيها فيرش به ما يراه فائ شىء اصابته قطرة احترق فى الحال وهو بقدر الكلب ويهرب منه كل شىء فاذا طلب شيئاً ربما يثب عليه ويثبته قدر ثلاثين ذراعاً فان لم يدرك ما طلبه ربما صرخ ومات فى مكانه لشدة غضبه وحرارة مزاجه

فيحترق بنفسه والحاصل ليس الامر كما ظنّه من ان النفس تدرك المحسوسات وتصدر عنها اثار محسوسة ايضاً من غير مشاركة شىء من الاجسام او الجسمانيات بل لا تدرك شيئاً ولا تصدر عنها اثار محسوسة الا بمشاركة المواد.

قال: فبعد تمهيد هذه الاصول نقول ان شاء الله تعالى قاعدة ان المُعَاد في يوم المُعَادِ هذا الشخص الانساني المحسوس الملموس المركب من الاضداد الممتزج من الاعضاء والاجزاء الكائنة من المواد مع انه يتبدّل عليه في كل وقتٍ اعضاؤه و اجزاؤه و جواهره و اعراضه حتّى قلبه و دماغه سيما روحه البخارى الذى هو اقرب جسم طبعى الى ذاته و أوّل منزلٍ من منازل نفسه فى هذا العالم و هو كرسىّ ذاته و عرش استوائه و معسكر قواه و جنوده و هو مع ذلك دائم الاستحالة و التبدّل و الحدوث و الانقطاع فانّ العبرة فى بقاء البدن بما هو بدن شخصى انما هى بوحدة النفس فما دامت نفس زيد هذه النفس كان بدنه هذا البدن لان نفس الشخص تمام حقيقته و هو يته .

اقول: اخذ فى بيان ما يعاد يوم القيامة على نحو مبنى على ما قدّم من الاصول فقال انّ المعاد بضم الميم يريد به الذى يعاد من الاجسام فى يوم المعاد بفتح الميم يوم القيامة و هو الذى تعاد فيه كلّ ما وجد فى الدنيا ممّا نزل اليها من الخزائن فى قوله تعالى و ان من شىء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم فانه يعود الى اصله و الكلام فى خصوص اعادة الانسان ما المعاد منه امّا نفسه فاتفق المتشرعون من الاولين و الاخرين على عودها يوم القيامة بالدليل العقلى و النقلى و امّا الجسم فالقائلون باحكام الشرائع قائلون باعادته بالدليل النقلى تسليماً لاجابات الكتب السماوية و لحملتها حيث لم يجدوا فى عقولهم ما يدل عليه و نحن قدّ أشّرنا فيما تقدّم الى ما يدلّ عليه عقلاً و القائلون باعادة الجسم اختلفوا فى المعاد ما هو هل هو ما انتسب الى نفسه و ان تغير فى مادته و تبدّل ام المعاد هو الموجود فى الدنيا بمادته و ان تبدّل صورته ام هو الموجود فى الدنيا بمادته و صورته من غير تبديل و لا تغيير ام هو الموجود بصورته فى الدنيا لا بمادته و أوّل ذكر المصنّف فيما سبق يشير الى الاخير من ان المعاد هو

الانسان بصورته حتى لو فرض تجرّد صورته عن مادته لكان هو بعينه باقيا عند ذلك التجرد كما ذكره في الاصل الاول و ثانى ذكره يشير الى الاول كما هنا و المعنى فيهما واحد حتى ربّما قيل انهما عبارتان عن معنى واحد و يمكن ارادة الفرق بان المنتسب ما انضاف الى النفس و ان تغيّرت الصورة بتبدّل بعض حدودها و الحاصل الاول و الرابع ان اريد منهما التعدّد يلزم منهما عدم فائدة التكليف و عدم فائدة البعث لعدم بقاء مقتضى الثواب و العقاب فلو اعيد الشخص لم يكن عليه عقاب لعدم وجود المعصية و لا ثواب لعدم وجود الطاعة لانهما ذهبا بذهاب متعلّقهما فالشخص على قولهم فى كل آن جديد و لا يخفى على كل عاقل مؤمن بالشرعية بطلان هذا القول مع ما يشهد العقل ببطلانه و الاصل فى كلامهم انهم وجدوا ان كل حادث محتاج فى بقائه الى المدد و مدده متصل به اتّصلاً سيّلاً فهو كالنهر الجارى و لا ريب انّ النهر انما هو نهر بمائه و ماؤه كل آن جديد غير الاول و كما انّ النهر الجارى اذا وضعت فيه طيباً او نجاسة ثم اخذت ماء من المكان الذى القيت فيه طيباً او نجاسة لم تجد فيه من الذى ألقيت شيئاً لانه تجاوز مع ما حلّ فيه من الماء و اتى فى مكانه ماء جديداً لم يكن فيه شئ من الطيب او الخبث كذلك هذا الشخص اذا قلنا بان الشخص انما هو بدن هذه النفس سواء تغيّرت اجزاء هذا البدن ام تبدّلت بغيرها مع ان المصنّف نصّ على خصوص تبدّلها فقال مع انه تتبدّل عليه فى كلّ وقت اعضاؤه و اجزاؤه و جواهره و اعراضه حتى قلبه و دماغه سيّما روحه البخارى الذى هو اقرب جسم طبيعى الى ذاته الخ ، لزّم من ذلك ان الشخص فى كل آن يكون جديداً فلو كان الامر كذلك كان المعاد جديداً لم يخلق الاّ حال عوده و لم يجر عليه التكليف بل لم يكن ايجاده عوداً بل هو بدو و يلزم من هذا كون اليجاد و الصنع عبثاً و التكليف فى الدنيا مشقّة بلا عوض و الخطابات الشرعية فى الكتاب و السنة لغواً و اقرب المذاهب و اشبهه بهذا القول مذهب الدهريّة و المعظلة فان قلنا هذا انما يلزم لو قلنا بعدم تعيّن النفس و اما اذا قلنا بتعيّنها فلا يلزم ذلك قلت هذا لازم على كل حال لان الجسم اذا جاز عليه التبدّل فانما

هو لاجل حدوثه و عدم استقلاله بدون المدد لحقيقة افتقاره الى ما يتقوم به و النفس ايضا محدثة و كلّ محدث لا قوام له بدون المدد و كل جزؤ من الحادث ككلّه فما يجوز على الجسم يجوز على النفس بعين ما جاز على الجسم فيلزم ما قلنا و اما القول الثالث فهو ايضا باطل لما دلّ عليه النقل و الاتفاق من المشرعين من تغيّر صور كثير من المعادين فمنهم من يحشر قرداً او خنزيراً او غير ذلك و يحشر المتكبرون يوم القيامة على قدر الذرّ و منهم من ضره قدر جبل احد و دلّ عليه العقل على ما هو مبرهن عليه في محلّه من ان هذه المادة و الصورة و التركيب يقتضى عدم الدوام ابد الابد و ان الخلق المعادين يعادون كما بُدِثوا و نزلوا الى الدنيا و لم ينزلوا الى الدنيا من عالم الغيب بهذا التركيب الكثيف و انما لحقتهم هذه الكثافات و الاعراض من هذه الدنيا و لا يخرجون منها بنفس اعراضها و كثافاتهما و ان لحقتهم احكامها فى اعمالهم و اما القول الثانى فهو الحق الذى يشهد بحقيته العقل و النقل و قد تقدّم له ذكر مصحّح من العقل و الثقل فان المعاد اذا كان بعينه هو المكلف و العامل بعمله فى الدنيا صحّ ايجاده لوجود الغاية و تكليفه و عمله و بعثهم لعرض اعمالهم و هم يحملون اوزارهم على ظهورهم الا ساء ما يزرّون و صحّ ثوابهم و عقابهم و اما الصورة فهى عرض ليست هى المعادة كما توهمه المصنّف لانها هيئة المادة فالمعاد حقيقة هو المادة بهيئة عمل الشخص و ان كانت المادة فى نوعها تتبدل من نوع الى نوع بصور الاعمال لكن المعاد هو اللابس للصورة لا نفس الصورة كما زعمه المصنّف فان زياداً خلق بصورة الانسان فى الظاهر بمجرد اجابته ظاهراً حين قال تعالى له الستُ برّبك فان وافى و عمل بما عاهد عليه الله خلق الله تعالى باطنه بعمله انسانا فيموت انسانا و يحشر انسانا لان مادته حينئذ بعمله من نوع مادة الانسان و ان عصى و اتّبع شهوة نفسه تقدّرت مادته بصورة الحيوان لانها صورة عمله و بقيت عليه الصورة الانسانية فى الظاهر سترّاً من الله سبحانه و اِبلاءً للمكلفين من قوله عز و جل ان الساعة اتيه اكاد اخفيها ليتجزى كل نفس بما تسعى فاذا مات و اضمحلت منه الصورة الانسانية فى قبره و لحقت

بالكرسى ظهرت عليه الصورة الحيوانية صورة عمله لان مادته تقدّرت بها و يحشر حيواناً لانّ مادته حينئذ بعمله من نوع مادة الحيوان فالمادة هي الجوهر المباشر للعمل و يتصوّر بصورة عمله لانه كان في عالم الذر اجاب ظاهراً بقوله بلى و اضمر شهوة نفسه و كان في عالم الذر مختاراً بالاختيار الصلوحى فلمّا سُئِلَ اُجاب بقوله بلى لان اختياره و ان كان كافياً في التكليف لكن المحضر تترجّح فيه الاجابة فاجاب بلسانه و اضمر الخلاف فلمّا نزل في هذه الدار و اعيد عليه التكليف ثانياً تثبّت في شبهته فانزل الله و ما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل فكان اضماره الخلاف منشأً للعمل بشهوة نفسه فهو اى ذلك الاضمار طينته التى خلق بعمله منها فيحشر بها لانه حين اضمر الخلاف قُلبَتْ به طينته و مادته من نوع مادّة الحيوان في تكليف الذرّ فلمّا نزل في هذه الدار و تقرّر فيه الاختيار و كمل بالتكرار و كُلفَ بما كُلفَ به في عالم الذر اظهر ما اضمروا و عمل بالطبيعة الحيوانية فيحشر حيواناً لانّ مادّته انقلبت باعماله من نوع مادة الحيوان و الصورة في الحقيقة هيّة المادة فهي هيّة الشىء المعاد و ليست هي الشىء و لهذا مثل الصادق صلوات الله عليه جلود اهل النار في اعاتها باللبنّة تكسروا تصاغ في قالبها ثانياً و قال هي هي و هي غيرها يعنى هي هي بمادتها و هي غيرها بصورتها كاللبنّة و لان المادة هي المباشرة لما يترتب عليه الثواب و العقاب فان قلت اَنْك قائل بأنّ الممكن غير قار الذات لنفسه بل يحتاج في بقائه الى المدد و المدد متّصل اتّصلاً سَيَّالاً فيكون قولك كقول المصنّف فيكون الشخص على قولك في كل آنّ جديداً فيلزمك ما الزمته في كلامه من بطلان فائدة التكليف و بطلان الثواب و العقاب و بطلان فائدة المعاد قلت انا نقول بان كل ممكن غير قار الذات لذاته و انه محتاج في بقائه الى المدد و لكن بغير طريقة المصنّف بل نقول انّ الممكن ليس في تبدّله و تغيّره كالنهر الجارى الممتدّ الذى لا يلتقى طرفاه ليلزمنا ما لزمهم و انما نقول انه كالنهر المستدير^١

^١ ادراك ما بينه اعلى الله مقامه من النهر المستدير في المدد امر عسير و لمن لم يعرف العلم المكتوم غير يسير ، اعلم ان

الذى يصبّ اخره فى أوّله لا يذهب منه شىء إلا عاد اليه بنفسه ولكن اجزاء المتحللة الفانية تعود اليه فهو يُمدّ منها كلّما فنى شىء أُعيد فهو يكسر ويصاغ بما منه وبما له وليس انه يصاغ بشىء جديد لم يكن منه حتى يكون ما ذهب منه ذهب بخيره وشرّه بل يصاغ بشىء جديد كان قد بلى واضمحلّ واعادّه المبدئ له أوّل مرة سبحانه وتعالى يعيده بخيره وشرّه جديداً بل ما ذهب يعود فيكون الشخص فى كل آن طريقاً جديداً من حيث الكسر والاعادة والصوغ لا من حيث تبديل اجزائه غيرها بل الجديدة التى هى المدد هى الاجزاء الاولى المتحللة الفانية بعينها لانها حين تحلّلت خرجت عن رتبة التركيب والتأليف الى رتبة الامكان او الى رتبة الهباء والبخار او الى رتبة جوهر الهباء الذى هو اخر المجردات واسفلها او لحقت بالصور النفسية او الرقائق الروحية او المعانى العقلية ثم اعادها المبدئ عز وجل الى الشخص من الطريق الذى بدأها فيه جديدة الكون او النزول او التأليف طريقّة الحصول واقامه بها كما اقامه بها أوّل مرّة فلم تبدل اجزائه واتما تعاد وتجدد وبها كان المدد فقد امده منه فالمعاد هو الاول العامل لاعماله الصالحة او الطالحة بعينه وبكثرة كسرها وصوغها وكسرها وصوغها يتناهى الصاعد فى علوه الى اعلى الدرجات والنازل فى سفله الى اسفل الدرجات فتتمت كلمته وبلغت حجّته وما ربك بظلام للعبيد فافهم .

وقوله «الملموس المركب من الاضداد» صدر عن الطبيعة الاولى الفطرية

الفرض النازل الى العبد المستمند الذى به بقاؤه هو المدد فاذا عمل به العبد الطاعة وحله فى هاضمة الاعمال الصالحة وكسره تكسيرا نعم ورق ولطف فالرقيق حيزه بنفسه اعلى من حيز الكثيف فهو حين كونه كثيفا اى قبل العمل كان فى الرتبة الدنيا وهو حين كونه لطيفا اى بعد العمل كان فى الرتبة العليا فهو دائما ينكسر فى هاضمة الاعمال ويتعقد بصورة الطف فالذى فى الرتبة العليا هو المدد الواصل من اعلى ما كان فيه فالذاهب المتحلل هو المنكسر المنحل فى هاضمة الاعمال والجائى هو نفس الذاهب وكذلك تقدير العزيز العليم وانما يمد الشىء بذاتيته واما الاعراض فاذا ذهبت لا يجب ان تعود هى بعينها . واما قوله اعلى الله مقامه الاجزاء الاولى المتحللة الفانية بعينها لانها حين تحللت خرجت عن رتبة التركيب والتأليف يريد الاعراض الملقاة التى هى كانت صور المادة اول مرة فتحلل تلك الصور وتحللها لتحل (كذا) المادة ثم تصاغ بصيغة الطف كاللينة ولكن هذا التحلل والصوغ متصل غير متفرق منفصل . كريم .

ولهذا كان مخالفا لما يعتقدوه ولما قرّره سابقاً من أنّ الملموس ليس هو الخارجى و أنّما هو من عالم الملكوت مماثل للخارجى لكنه لمّا غفّل عن تطبّعه جرى على لسانه الصّواب بمقتضى فطرته الاولى لانه يريد به المحسوس الظاهر .

و قوله «حتّى قلبه و دماغه» يريد بالقلب الجسم الصنوبرى و بالدماغ مخ الرأس لانه يريد الاجسام اذ هي عنده هي المتغيرة المتبدلة و اما القلب الذى هو العقل فانه عنده ثابت لا يتغير و لا يتبدّل و كذلك النفس و لهذا ذكر المتبدلات كالجسم و اعضائه و اجزائه و جواهره و اعراضه و قلبه و دماغه و روحه البخارى اعنى نفسه النباتيّة و قد بيّنا ان كل ممكن ليس بثابت ثبوتاً حقيقياً و ان صدق عليه الثبات العرفى و الاضافى بالنسبة الى ظاهر التغير و التبدل و كثيرهما و سريعهما لا يشتركان الكلى فى الحاجة و الافتقار فى بقاءه الى مدد الله سبحانه فلا فرق فى الافتقار فى البقاء الى المدد و فى التغير و فى التبدل بالمعنى الذى ذكرناه بين عقل الكل و بين الجماد و النبات الا ان المتكلمين و طائفة من الحكماء اختلفوا فى هذه المسئلة فقال قوم كل ممكن متغير متبدل محتاج فى بقاءه الى المدد و قال قوم و منهم المصنّف الاشياء المركبة متغيرة متبدلة محتاجة فى بقاءها الى المدد و الاشياء المجردة البسيطة لا تحتاج فى بقاءها الى المدد و أنّما تحتاج فى بقاءها الى بقاءه تعالى لا الى ابقائه و قال قوم الحيوانات الجسمانيّة و النباتات متغيرة متبدلة و الجمادات قارّة و قال قوم كلّ الاشياء لا تحتاج فى بقاءها الى المدد و ان كانت محتاجة فى اصل تكوّنها الى المدد و قال قوم و منهم السيد المرتضى علم الهدى ان الجواهر المركبات محتاجة فى بقاءها الى المدد و الجوهر الفرد و الاعراض غير محتاجة حتى ان السيد المرتضى قال فى بعض مسائله و هذا لفظه و يوصف باله بمعنى ان العبادة تحقّق له و انما تحقّق له العبادة لانه القادر على خلق الاجسام و احيائها و الانعام عليها بالنعمة التى يستحق بها العبادة عليها و هو تعالى كذلك فيما لم يزل و لا يجوز ان يكون الهّاً للاعراض و لا للجوهر الواحد لاستحالة ان ينعم عليها بما يستحق به

العبادة وانما هو الله للجسام الحيوان منها والجماد لانه تعالى قادر على ان ينعم على كل جسم بما معه يستحق العبادة انتهى ، اقول و كل هذه الاقوال وامثالها غير مستقيمة بل هي منحرفة عن طريق الحق والحق ان كل ما سوى الله سبحانه محتاجة في كونها و وجودها و في بقائها الى المدد و ان جميعها متغير متبدل تبدل كسر و صَوغ و انها تمدد بما ذهب عنها و تحلل منها بعد اعادته على نحو ما ذكرنا قبل هذا فراجع و ارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين .

و قوله «الذى هو اقرب جسم طبعى الى ذاته» يريد به الروح البخارى مع كونه اقرب الاجسام الطبيعية المادية الى ذاته التى لا تتغير و لا تتبدل يعنى نفسه يتغير و يتبدل و هو اى الروح البخارى اول منزل من منازل نفسه عند تنزلها فى هذا العالم و قد بينا نحن ان هذه النفس التى عناها هى الانسانية الناطقة و بينا ان اول منازلها الطبيعة النورانية ثم جوهر الهباء الذى اخر المجردات ثم المثل ثم النفس الحيوانية الحسية الفلكية ثم الروح البخارى فالروح البخارى كما تقدم اول منزل من منازل الفلكية الحسية لا الانسانية و بينا ايضا ان الناطقة كالاكسار فى التغير و فى التبدل بمعنى الكسر و الصوغ .

و قوله «وهو» اى البخارى «كرسى ذاته» والكرسى هو محل صور النفس «و عرش استوائه» اى انه استوى على البخارى و انه محل عسكر قواه اى قوى نفسه «و جنوده» اما عطف تفسيرى او ان الجنود هى الملائكة الموكلة بتلك القوى و عندنا ان الشخص كرسى ذاته هى النفس الانسانية التى هى محل صور و الجنود هى الملائكة الموكلين بالقوى و عرش استوائه هو عقله و معسكر جنوده هو عقله و نفسه و خياله و فكره .

و قوله «فان العبرة فى بقاء البدن بما هو بدن شخصى انما هى بوحدة النفس فما دامت نفس زيد هذه النفس كان بدنه هذا البدن لان نفس الشخص تمام حقيقته و هو يته» يريد ان وحدة البدن و تعينه انما هو بوحدة النفس كالتهر الجارى فانك كلما رأيتته قلت هذا الماء هو الذى شربنا منه العام الماضى مع ان الماء يتبدل كل ان لكن مكانه لم يتغير فكانت وحدة الماء و تعينه باعتبار وحدة

مكانه لان بدن الشخص عند المصتف كماء التهر فانه بما هو هو انما هو بوحدة مكانه و قد يتيّا بطلانه كما سمعت لما يلزم عليه من المفساد و تعليله بان النفس تمام حقيقته لا يفيد لان الاجزاء المتبدلة ايضاً تمام حقيقته لان الحقيقة تتغير بتبدل بعض اجزائها او تنقص بل لو جعلت يد زيد لعمر و تغيرت حقيقة عمر و بزيادة او نقصان مع انها يد مكان يد فكيف مع تبدل اجزاء قلبه و دماغه و روحه البخارى او وضع له رأس غير رأسه و قد ذكر الفقهاء مسألة حكم اكثرهم بها و هم لا يعرفون سرها و هى ان القارئ فى الصلوة لا بد و ان يعين البسملة للسورة بعد الحمد فلو شرع فى السورة بعد ان بَسَمَل من غير قَصْدٍ بها للسورة أعادها و لم يعتد بتلك السورة و ان كانت التوحيد او الجحد ما لم تكن مقصودة عند الدخول فى الصلوة او معتادة و السر فيه ان الشىء لا تثبت حقيقته بذهاب شىء منه و ان وضع مثله مكانه لان الشىء شىء به اى بنفسه لا بغيره و لان تبديل الذرة من الشىء تبديل فى الهوية و اما صدق الاسم مع التبديل فحكم مجازى صناعى لا حقيقى اذ كل ذرة لها حصّة من التعيين .

قال : و هذا كما يقال انّ الطفل ممن يشبّ او هذا الرجل الشائب كان طفلاً و عند الشيب قد زال عنه جميع ما كان له عند الطفولية من الاجزاء و الاعضاء بل اصبعه هذا صدق انه الاصبع الذى كان له عند الطفولية مع انه قد عدم فى ذاته مادة و صورة و لم يبق بما هو جسم معين فى ذاته من نوع معين و انما بقى بما هو اصبع لهذا الانسان لبقاء نفسه فهذا ذاك بعينه من وجه و هذا ليس بذاك بعينه من وجه و كلا الوجهين صحيحان فالانسان الشخصى المعاد بعد الموت هو هذا الانسان بعينه .

اقول كلامه هذا هو ما تقدّم بمعناه لانه اتى بهذا تمثيلاً لما ذكر اولاً لانه يريد ان هذا اذا قيل انه ممن يشبّ و ينمو فانما ذلك بزيادته و تبديل اجزائه بغيرها ممّا يغتذى به فان جميع اجزائه الاولى قد اضمحلّت لانها تتحلّل تحللاً سيّالاً و ذبولا متصلاً حتى لم يبق من الذى كان به طفلاً حين كان كبيراً شىء و بدّل مكانها بما يشابهها و كذلك قال الرجل الشائب كان طفلاً و بعد ما شاب

زال عنه جميع ما كان له عند الطفولية من الاجزاء والاعضاء يعنى الجزئية و الكليّة فهو جديد طرى على كلامه مع انه يصدق عليه انه هو الاول من حيث ان نفسه هي النفس الاولى ويعنى به كما مثلنا به كالنهر الجارى ولهذا قال بل اصبعه هذا صدق انه الاصبع الذى كان له عند الطفولية مع انه قد عدم فى ذاته مادة و صورة و يريد بهذا الصدق مثل صدق اسم الماء الذى شرب منه فى العام الماضى على هذا الماء الموجود فى النهر الآن ولذا قال ولم يبق بما هو جسم معيّن فى ذاته من نوع معيّن وانما بقى بما هو اصبع لهذا الانسان لبقاء نفسه الى اخر كلامه وانت قد سمعت ما يلزمه فى كلامه هذا فان هذا الشخص اذا باشر باصبعه معصية لم يتب عنها ثم مات بعد سنين غير تائب عن تلك المعصية ولا نادم على فعلها فان اصبعه الموجود غير الاصبع العاصى كما قال المصنف انه ليس بذاك بعينه من وجه يعنى فى حقيقته وهو ذاك من وجه يعنى من جهة وحدة نفسه فان عذب هذا الاصبع وهو فى الحقيقة غير الاصبع العاصى كان ظلماً وهذا مثل ما اذا كان ثوبك نجساً ثم ذهب و جددت ثوباً آخر و لبسته حتى صدق عليه انه ثوبك كان نجساً لانه ثوبك و ثوبك نجس و اذا تغير ماء البئر بالتجاسة ثم غار ثم نبع فانه على قاعدة المصنّف نجس و الفقهاء اجمعوا على طهارة النابع الا من بعض غير مستقيم وان لم يعذب لزم بطلان الثواب والعقاب و المصنّف على مذهبه هذا غير قائل باعادة الاجسام عند اهل البيت عليهم السلام وان قال باعادة الصور لان المعاد عنده هو الصور والمعاد عندهم عليهم السلام هو المواد واما الصور فهى هيئات المواد و كفيات اعمالها التى تتصف المواد التى هى العالمون بها .

وقوله «و كلا الوجهين صحيحان» يريد بالوجهين ان هذا العائد هو الذى فى الدنيا بعينه بمعنى بقاء نفسه وان تبدلت مادته و صورته فانه هو الاول من هذا الوجه وان هذا العائد ليس هو الاول لان الاول قد عدم فى ذاته مادة و صورة و لم يبق بما هو جسم معيّن فى ذاته من نوع معيّن بان يكون طينة بشرية من مادة انسانية مخصوصة وانما بقى فى العائد الثانى انه اصبع سواء كانت

مادته من حجر او خشبٍ مثلاً أم غير ذلك فانه غير الاول من هذا الوجه وقال ان هَذَيْنِ الوجهين باعتبارين لا يُلْزَمُ بهما تناقضٌ ومعنى كلامه هذا كالاول فى الفساد لان المطلوب ليس مجرد حصول صدق اسم الاصبع خاصّة اذ بهذا اللحاظ لا ترتب عليه فائدة الاعادة والبعث يوم القيمة والآل لجاز ان يحدث تعالى لروح زيد جسداً من حديد او من ذهبٍ على صورته فى الدنيا وتوضع الروح فيها فانه على قوله يصدق عليه انه جسد زيد ولكن لا يصدق على ان جسد زيد اعيد يوم القيمة وانما اعيدت نفسه وروحه فى جسد ذهب وهذا هو معنى قولى انه على مذهبه هذا عندائمة الهدى عليهم السلام انه غير قائل باعادة الاجسام فعلى مذهب اهل الحق عليهم السلام الوجهان باطلان وكذلك قوله «فالانسان الشخصى المُعاد بعد الموت هو هذا الانسان بعينه» فان هذا الكلام ايضا باطل لانه يريد ان المعاد يوم القيمة هو هذا الموجود فى الدنيا الذى هو زيد بنفسه وان كانت مادته وصورته فَنِيَتًا ولم يعودا وانما عاد مع نفس زيد غيرهما وهذا ظاهر لمن له ادنى فهم ان المصنف يلزمه انه لم يقل بالمعاد الجسماني بل قائل بنفيه وباعادة بدله بل بايجاد بدله اذ البدل لم يَكُنْ مُعَاداً والآ لم يكن بدلاً وانما يوجد حين البعث بل فى البعث فى طول يوم القيمة وفى الجنة او فى النار دائماً هو طرئى فى كل آن لان هذا هو مقتضى الاقتدار الى المدد فى البقاء ولا يختص هذا الحكم بالدنيا كما توهمه المصنف ويأتى الكلام فيه بعد هذا.

قال: ولا يقدح فى ذلك ان هذا البدن الدنيوى مضمحلّ فان فاسدُ مركب من الاضداد والاخلاط الكثيفة العفنيّة وان البدن الاخرى لاهل الجنة نورانى باقى شريف حتى لذاته غير قابل للفناء والموت والمرض والهزم وان بدن الكافر ضرسه كجبلٍ أُحِدٍ وصورته صورة الكلب والخنزير او غير ذلك يذوب فى النار التى تطلع على الافئدة ثم تتبدل عليهم جلودهم واعضاؤهم كما قال تعالى كلّمّا نضجت جلودهم الاية، وقد روى انه يكلف بالصعود الى عقبه فى النار فى سبعين خريفاً كلّمّا وضع يده عليها ذابت فاذا رفعها عادت وكذا رجليه

اذا وضعها ذابت فاذا رفعها عادت فقد علم ان هذا البدن محشور فى القيمة مع انه بحسب المادة غير هذا البدن وذلك بحكم الاول والثانى وهوان الشئ بصورته هو ما هو لا بمادته وان بقاء الموجود بشخصه لا ينافيه تبدل العوارض و نفس المادة من حيث خصوصها من العوارض .

اقول : يريد ان كون الانسان الشخصى المعاد بعد الموت هو هذا الانسان بعينه لا يقدح فيه اى فى صحته ان هذا البدن الدنيوى مضمحل فان فاسد مركب من الاضداد والاخلاط الكثيفة التى لا بقاء لها مع ان البدن البدن الاخرى ثابت باق بسيط شريف حتى لذاته لا يقبل الفناء والمرض والهزم والتبدل ويريد ان بدن الكافر ضرره كجبل اُحِدٍ مع أنَّ مادَّته فى الدنيا صغيرة ولو كانت مادته فى الآخرة هى مادَّته التى فى الدنيا لكان صغيراً فى الآخرة على حسب مادته و صورته صورة الكلب والخنزير ولو كانت هى صورته فى الدنيا لكان فى صورة انسان وبدنه يذوب فى النار التى هى الحطمة التى تطلع على الافئدة تعذب البواطن كما تعذب الظواهر وكلما فى بدنه وذاب و اضمحل اعيد مثله بحيث يصدق عليه انه هو وهو غيره وكلما نضجت جلودهم بدلت جلوداً غيرها ويقول وقد روى ان الكافر يكلف بالصعود الى عَقَبَةٍ فى النار فى سبعين خريفاً والخريف سبعون سنة كما رواه فى معانى الاخبار والخريف كناية عن السنة لان العرب كانوا يورخون اعوامهم بالخريف لانه كان اوان جذاذهم و قطافهم و ادراك غلاتهم و كان الامر على ذلك معنى حتى ارخ عمر بن الخطاب سنة الهجرة قاله فى مجمع البحرين فيكون ما تفسيره بالسبعين السنة خريف الآخرة كلما وضع الكافر يده على ذلك الجبل ذابت الى كتفه فاذا رفعها عادت و كذا رجليه اذا وضعها ذابت فاذا رفعها عادت ثم قال تفريعاً على ما قرره ممّا ذهب اليه فقد علم ان هذا البدن محشور فى القيمة مع انه بحسب المادة غير هذا البدن وذلك الحكم بحكم الاصل الاول الماضى وهوان الشئ بصورته هو ما هو لا بمادته وبحكم الاصل الثانى وهوان الموجود بشخصه لا ينافيه تبدل العوارض و نفس المادة من حيث خصوصها من العوارض لان كون تشخص

الشيء نحواً من وجوده قد قدّمنا هناك بطلان هذا الاصل على انّ المادّة ليست من العوارض بل هي اقوى اركان تقوّمه وليست من الشخصيات العارضية مع انها من المقوّمات لانّها (اي الشخصيات) هي الفصل المقوم للجنس وايضا اذا جعل المادّة من حيث خصوصها من العوارض اللازمة مع انها من حيث خصوصها هي حصّة الجنس المتقوّمة بالفصل فما المتقوم بالفصل غيرها وما المعروف الملزوم غيرها فلعلّه يريد به الوجود الخارج عن حقيقة المحدود الا اذا اريد به المادّة كما اذا قلت الانسان حيوان ناطق فان الحد الحقيقي الجامع لذاتيات المحدود الحيوان الذي هو المادّة والناطق الذي هو الصورة واين ذهب الوجود الا اذا اريد به المعنى الوصفى العام المسمى بالفارسيّة بهستي فيكون هو من العوارض الخارجة لا المادّة اقول قد تقدّم ما ينقض هذا كلّه و يأتي ايضا فان البدن الدنيوي اذا فسد و اضمحلّ ان قال انه يعود بنفس مادته المتّصفة بصورة عمله فحسن و اما اذا حكم بان العائد غيره من حيث خصوص المادّة كما ذكر فلا شك انه قول بعدم اعادة الاجسام وان البدن الذي تعود فيه النفس ليس مُعاداً و انما أُحدث ابتداءً فان حكمه على بدن الدنيا بالفناء و الاضمحلال و التركيب من الاخلاط الكثيفة العفنيّة و حكمه على البدن الاخرى الذي تعود اليه الروح و تحشر فيه انه اذا كان لاهل الجنّة نوراني باقي شريف حيّ لذاته غير قابلٍ للفناء و الموت و المرض و الهرم دليل على انّ حكم ابدان اهل الدنيا متقضٍ في الدنيا عنده و ان ابدان اهل النار فيها التركيب و تجري عليها احكام ابدان اهل الدنيا من الفناء و العدم و اعادة امثالها من غيرها و ان ابدان اهل الجنّة بسيطة غير مركبة كابدان اهل الدنيا بل هي نورانيّة باقية لذاتها حيّة لذاتها غير محتاجة في بقائها الى المدد و غير محتاجة الى ابقاء الله سبحانه لها و انما تحتاج الى بقائه كما صرّح به في الارواح القادسة و هو ظاهر قوله هنا حيّ لذاته و انت اذا تأملت في معاني كلامه رأيت خبط عشواء من غير معرفة ما فيه من التناقض و الاضطراب لما اشرنا سابقاً اليه من تساوي جميع الممكنات في الحاجة و ان احكام الابدان واحدة لا فرق بين اهل الدنيا و اهل

الآخرة ولا بين أهل الجنة وأهل النار وإن تهافت أبدان أهل الدنيا من الأعراض والغرائب الأجنبية وإن تماشك أبدان أهل الجنة من ثمرات تصفية أعمالهم وإن تفريق أبدان أهل النار من غرائب خلط أعمالهم كلما اجتمعت أعضاؤهم بمقتضى قابلية طبيعة موادهم المقتضية لإعادة ما افنته النار من المتفرق فرقتها النار بسبب اختلاط الغرائب بها لأن النار تفرق المتفرق وتجمع المجتمع كما هو مبرهن عليه في العلم الطبيعي المكتوم وأما أنه يحشر المتكبرون يوم القيمة كهيئة الذرّ فلان المتكبر مستنكف عن قبول المدد الذي لا يقبل إلا بالخضوع والخشوع المطابقين لأمر الله سبحانه وأما أن ضره كجبل أخذ فلما في نفسه وطبيعته من الحرص والطمع فعظم ضره مع قلة مادته وصغرها لكثرة ما يكتسبه من الغرائب العارضة كما ترى زيدا ربما عفن وسمن فكان بقدر حاله الأولى مرتين أو ثلاثاً وربما ضعف ونحف فكان أقل من ربعه حالة السمن مع أنه هو لم تزد مادته الأصلية حال السمن ولم تنقص والأجزاء الأصلية تقبضها قدرة الفاعل القادر فتلرزها فيصغر حجم الشيء كما فعل بعصى السحرة وحبالهم في عصى موسى عليه السلام وكما فعل في صورة السبع المنقوشة على مسند المتوكّل حين أكل الساحر الهندي بأمر علي بن محمد الهادي عليهما السلام ورجع صورة فكذلك فعل بيدن المتكبر وتسطها قدرة الفاعل القادر ونشرها فيعظم حجم الشيء كما تعظم أجساد أهل الجنة للتنعيم وأجساد أهل النار لازدياد التأليم والأصل واحد لا يزيد ولا ينقص وأما أية تبديل جلود الكفار بغيرها فقد أشرنا قبل إلى أن ذلك لا يجوز لثلاث زُرّ وازرة وزرّ أخرى وتكون مظلومة فيجب العدول عن الحقيقة ويجب ارتكاب التأويل وقد بينه جعفر بن محمد عليهما السلام بأنها هي وذلك من حيث المادة وهي غيرها من حيث الصورة ومثلها باللينة تكسر وتكون تراباً ثم تعاد في قالبها فتكون لبنة فهي هي وهي غيرها وما بعد تأويل الصادق عليه السلام ألا تأويل الكاذب وكذا إذا كلف الكافر لعنه الله بالصعود إلى عقبة الجبل المسمى صعوداً كما قال تعالى سار هقه صعوداً إذا وضع يده عليها ذابّت إلى كتفه فاذا رفعها عادت وكذا رجليه

فاذا اعترف المصنف بانها تعود ثبت ما قلنا و اذا اوّل العود بالابتداء كما هو خلاف الظاهر المعروف لزمه ما قلنا .

و قوله «فقد علم ان هذا البدن محشور فى القيّمة مع انه بحسب المادة غير هذا البدن» خطأ لانه اذا كان الثانى غير الاول بحسب المادة و بحسب الصورة بطل حكم الاشارة فى قوله هذا البدن و ان كانت النفس عنده لم تتبدّل فانها على تقريره كالمحل و المحل لا يغيّر الحال عن حقيقته فاذا كان فى اناء ماء ثم افرغ و وضع فى ذلك الاناء دهن لم يصدق عليه انه هو الاول الذى هو الماء و كالمزاج فانه لا يوجب اتّحاد ما مزج به و لو فى الصدق فان النفس كالماء اذا مزج به التراب كان طينا و اذا مزج به الطحين لم يكن طينا بل يكون عجينا .

و قوله «وذلك بحكم الاول» اى الاصل الاول الذى ذكره من الاصول السبعة «و الثانى» اى الاصل الثانى منها اما الاول فلان الشىء بصورته هو هو لا بمادته انما يصدق فى كون الشىء بصورته انه هو الاول فيما عادّ منه من نفسه بان يقال هذه نفسه و لا يقال هذا جسمه الا اذا عاد جسمه و اما اذا عاد غيره فلا لان الجسم هو المادة و اما الصورة فانما هى هيئة الجسم فهى من المميزات و ان كانت جزء ما هيّة الشىء لكنها ليست جزء ما هيّة المادّة و اما الثانى من اصوله فلان بقاء وجود الشىء بشخصه انما يتحقّق اذا بقيت المادة و ان ذهبت الصورة و اما اذا ذهبت المادة فانه لم يتحقّق الوجود الذاتى الذى كان تحقّق و تعيّن بالذّاهب و انما الوجود المتحقّق مع عدم المادة لذلك الشىء هو الوجود بمعنى هستى فى اللغة الفارسيّة فانه هو المُتَحَقِّق فى كلّ ما وُجد و ثبتّ و ان كان فى جديدٍ مخترع و لكّته غير المنسوب للذّاهب الذى لم يعد فما اعجب هذه العبارات من المصنف و ما الذى حداه على هذا التكلّف .

و قوله «و نفس المادة من حيث خصوصها» بكسر نفس عطف على العوارض يعنى انّ المادة المخصوصة و ان لم تعد فانّ مطلق الحصول و مطلق هستى حاصل بحلول المادة فاذا عدت المادة الاولى الانسانية يحصل مطلق المادة و لو من الحجارة او الحديد انّ هذا هو العجب العجيب .

قال: ثم انّ كلّ ما يشاهده الانسان فى الآخرة و يراه من انواع النعيم من الحور و القصور و الجنان و الاشجار و الانهار و اضداد هذه من انواع العذاب التى فى النار ليست بامورٍ خارجةٍ عن ذات النفس مباينةً لوجودها و انها اقوى تجوهرًا و اكد تقرّرًا و ادم حقيقه من الصور المادية المتجددة المستحيلة بحكم الاصل الرابع فليس لاحد ان يسئل عن مكانها و وضعها و جهتها هل هى فى داخل هذا العالم او خارجه او هل هى فوق محدّد الجهات او فيما بين اطباق السموات او داخل تحتها لما علمت انها نشأة اخرى لا نسبة بينها و بين هذا العالم من جهة الوضع و المقدار .

اقول: ثم هنا اتى بها عاطفة على ما قبلها ليتلافى ما فاتته من الابحاث او التفرّعات و يريد بهذا الكلام أن كلّ ما يدركه الانسان من جميع مدركاته بجميع ادراكاته موجودة بوجود نفسه اى بتبعية وجوده كالاظلة و الاشعة و الصفات و ذلك ك انواع النعيم التى يتمتع بها المؤمن فى الجنان فى الآخرة من الحور العين و القصور و ما اعدّ فيها من الاوانى و الفرش و الارائك و الغرف و الاسرة و غير ذلك و من الجنان و ما فيها من النخيل و الاعناب و سائر الاشجار و ما فيها من الثمار الدانية و من الانهار الجارية من الماء و اللبن و العسل و الخمر و اشباه ذلك مما وعد الله به عباده المؤمنين فى الدار الآخرة فى جواره من الجنان التى هى دار رضاه و من اضداد ما ذكر و اشير اليه من انواع العذاب التى اعدّها فى الآخرة للكافرين و المشركين و المنافقين من المجرمين و اتباعهم فى النار التى هى دار سخطه و ليست بامورٍ خارجةٍ عن ذات النفس مباينةً لوجودها لوجود النفس و انما هى صفاتٌ لها و اوصافٌ لازمةٌ لذاتها اى النفس كما قال تعالى سيجزيهم وصفهم و قال تعالى و لكم الويل مما تصفون، و قال الصادق عليه السلام كلّما ميّزتموه باوھامكم فى ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم اى فهو وصف لكم مثلكم .

و قال ايضا «انّها اقوى تجوهرًا» اى أنّ جوهريتها اقوى من جوهرية الاشياء المادية العنصرية و الطبيعية الجسميّة «و آكدُ تقرّرًا و ادمُ تحقّقًا من

الصّور الماديّة المتجدّدة» المتبدّلة وهذا بمقتضى حكم الاصل الرابع كما تقدّم مثل قوله هناك: الصور الخيالية القائمة لافى محلّ بل بمحض الارادة من القوة الخياليّة التى قد علمتّ انها مجردة من هذا العالم وانّ تلك الصور ليست قائمة بالجرم الدماغى ولا فى الاجرام الفلكيّة كما زعمه قوم ولا فى عالم مثالى شبحى غير قائم بهذه النفس بل هى قائمة بالنفس موجودة فى صقع نفسانى لكن الان ضعيفة الوجود ومن شأنها أنّ تصير اعيانا موجودة بوجودٍ أقوى من وجود الصّور الماديّة انتهى، وهذا الكلام من هذا الاصل مبنى على ما قرّره هو قبل هذا فى ذكر الحواسّ الظاهرة وانّ المحسوس منها ليس هو هذه الامور الظاهرة ولا الحاس لها هذه الحواس الظاهرة بل المحسوس منها صورة من عالم الملكوت مماثلة لها والحاس لها هو النفس الانسانية لان تلك الصورة المماثلة فى صقع النفس وذكر فى هذا الاصل الرابع ان تلك الصور الخيالية من شأنها ان تكون اعيانا موجودة بوجود أقوى من وجود الصور الخيالية واغلب ذلك فى الجنة فان جميع ما وعد الله تعالى به المؤمنين من هذا القبيل وهذه هى الجنان وما فيها عند المصنّف ومعنى هذا عنده انّ هذه الامور الظاهرة المحسوسة ابدان المكلفين من الانس والجنّ والشياطين ومن الحيوانات وغيرها بل كل ما فى الدنيا باقية فيها لم يترقّ منها شىء الى الآخرة ولهذا حكم بانها فانية وفى الآخرة تكون للمكلفين أبدانٌ بصور ابدانهم بحيث يصدق عليها أنّها هى الاولى لأنّ هذه الأبدان الجديدة كانت على صور الاولى وتخصّصها لنفسها اذ تلك فانية متبدّلة متغيّرة لانها من صقع الدنيا الفانية المتبدّلة المتغيّرة لم تخلق للبقاء وهذه نوريّة باقية لاتقبل التغير فلما تخلّفت الامور الدنيويّة عن اللحوق بالامور الآخرويّة بقيت صورها الخياليّة فى النفس فوردت النفس محضر الآخرة بما فيها من صور المحسوسات ولو كانت اى ما فى النفس صور المحسوسات نفسها الظاهرة لما صحبت النفس الى الآخرة ولكنها صور ملكوتية عند النفس فى الدنيا مماثلة للمحسوسات فلذا كانت باقية بقاء النفس وهذه الصور تكون اعيانا ثابتة فى النفس ولهذا كانت ادوم وابقى وا قوى تجوهرأ واشدّ تحقّقاً و

احق تذوّقا من الامور الدنيويّة و اقول مجارى مراداته فى عباراته تشعر بان الدار
الآخرة بجميع ما فيها عند المصنّف امور عقلية و ليس فيها شىء من الاجسام و لا
من الامور الظاهرة بل و لا شىء من عالم الشهادة و لقد تبّت ايديهم و خسرت
صفقتهم و ما اشبه هذا الرأى بقول الصابئة الاولى الذين يقولون بغاذيمون و
هرمس يعنون بهما شيث و ادريس عليهما السلام و لم يقولوا بغيرهما من الانبياء
على محمد و اله و عليهم السّلام فانّهم اعنى الصابئة الاولى اقتصروا على
المعقول من قولهما و تركوا المحسوس و الكلّ قد تجنّبوا طريق الرشاد و تركوا
سنة المنذر و منهاج الهاد عليهما و آلهما السلام و الحق فيما ذكره ان البدن
المعاد يوم القيمة هو بعينه و بمادّته و بصورة عمله هو هذا البدن الموجود
المحسوس فى الدنيا لانه هو العامل للطاعات و المعاصى و المحاسب عنها فى
قبره و هو المعاد يوم القيمة للجزاء و أنّ احوال الدنيا و ما فيها هى بعينها احوال
الآخرة كما نطق به الكتاب و السنة و شهدت له العقول المستنيرة بنور الله من
كتابه و سنة نبيه و اهل بيته صلى الله عليه و اهل بيته الطاهرين فانّ الدنيا^١

^١ اعلم ان هذه المسئلة اى مسئلة الثواب و العقاب من مشكلات المسائل و لم يحلها احد مثل ما حلها الشيخ الاستاد اعلى الله
مقامه و شرحها على نهج الاختصار اللابق بالحواشى ان الله سبحانه خلق الخلق حيث خلقهم غنيا عن طاعتهم آمنا بمعصيتهم و
انما خلقهم ليعبده و يعرفوه حتى يصلوا بذلك الى النعيم الابدى و وصولهم الى ذلك لم يكن لهم الا بدلائلهم الى جواز
الامداد البقية لهم الموصلة لهم الى البقاء الابدى فخلقهم اولا اكوانا مختارة قابلة للاستمداد لتلك الامداد و غيرها ثم كلفهم و
دلهم الى اسبابها و اقتضى اللطف بهم ان يعرفهم ذلك بالامر و النهى و الترغيب و التهيب بذكر ثمرات الاعمال التى هى صور
تلك الثمرات و ابدانها و قوايلها الجاذبة المخصصة فكلفهم و امرهم و نهاهم فصدر عن تلك الاوامر نور و هو الامر المفعولى
اى المصدر تأكيد الفعل المفعول المطلق و هو المأمور به و ذلك المأمور به يحتاج فى ظهوره و تخصصه بكل شخص من امثال
كل مكلف فالامتثال للمأمور به كالمرآة لشعاع الشمس فالامتثال للمشرق بنور المأمور به هو العمل و هو صفة العامل كما انك
اذا قلت لزيد اضرب فضرب فعل زيد و الضرب اثره الذى اوجده بفعله و الضارب صفة زيد فالضرب له مادة و هى
حركة زيد المطلقة و صورة و هى هيئتها الخاصة و هذا هو الخلق الاول للضرب و اما فى الخلق الثانى فمادته حصّة من الضرب و
صورته من خصوص المحل الواقع عليه فهذا الضرب هو عمل زيد و هو صورة الثواب و العقاب فمادة الثواب هى النور الصادر
عن الامر و هو الضرب الصادر عن قوله اضرب فالامر يقول اضرب ضرباً فكل من امثل و ضرب ضرباً فهو المختص بالنور
الصادر عن اضرب فيختص و لو امثل غيره هو اخص به دونه كما ان الامر يقول كن كونا فكل من امثل و كان كونا فهو الكائن
المختص بنور كن الموجود به و قوله كن و اضرب امر واحد لقوله تعالى و ما امرنا الا واحدة الا ان امره الظاهر فى الكون يكون
كن و الامر الكونى و امره الظاهر فى الصفة امر شرعى و قول صل و صم و امثالهما و الكون من حيث الاضمحلال امر الله^٢

مزرعة الآخرة ولذا قال تعالى و ماتجزون الآ ما كنتم تعملون ، ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون فى بطونهم نارا ، يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون ، ذق انك انت العزيز الكريم ان هذا ما كنتم به تمترون ، لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ، يصلونها يوم الدين و ما هم عنها بغائبين ، يستعجلونك بالعذاب و ان جهنم لمحيطه بالكافرين ، و بالجملة القرءان مشحون بذلك و السنة كذلك و قال عليه السلام انما هى اعمالكم ترد اليكم و ورد ان الاعمال صور الثواب و العقاب و لما كانت الايات و الروايات مع صراحتها فى المدعى لاهل الدرايات قد تشبه دالاتها على الذين ادلتهم مقصورة على مفاهيم الالفاظ و جبت الاشارة الى ذلك فى كلمات قليلة ينتفع بها اهل الاشارة و هى ان كل شىء فى الدنيا فان الله سبحانه انزله من الخزائن كما قال و ان من شىء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم و كل شىء يعود الى ما منه بُدئ فكل ما فى الدنيا نزل من خزائن الغيب و يعود فى الآخرة الى ما منه بُدئ الا الكشافات و الاعراض الدنيوية فان خزائنها الدنيا فلا تعود الى غيرها و لا تخرج منها و لما اقتضى اللطف فى التكليف الترغيب و التهيب بذكر ثمرات الاعمال التى الاعمال صورها و فهموا فى التكليف بتحصيل الثمرات بوجوداتها الذهنية المنتزعة منها و كانت تلك الثمرات فى نفسها ثابتة قبل هذا العالم الدنيوى احوالاً نسبية جعل الله سبحانه نسبتها قبل اضافتها فى نفسها و مع اضافتها نسبتها الى من تضاف اليه كالحروف ليس لها معنى الا انفسها مثل ج ل ع ز ق و ل ه و ما شبه ذلك فاذا ألقت ظهر بها المعنى و دلت عليه و احوال الآخرة من الجنة و ما فيها و النار و ما فيها ذوات و حقائق نسبية بمعنى انها شىء ليست لنفسها بل لغيرها خلقت و تحصيل نسبتها اليك مثلاً بالكسب و العمل فان عملت ما تستحق به القصر المعين و الحورية المخصوصة كانا لك و ان لم تعمل ذلك و عمله زيد

١. سبحانه الكونى لان كل شىء مخلوق بنفسه فكذلك الصفة من حيث الاضمحلال امر شرعى فالامر الشرعى صفة الامر

الكونى كما ان المأمور به فى الشرعى صفة المأمور به فى الكون فافهم . كريم .

كانأله ومثاله الفواكه الموضوعة فى السوق مَن اَدَى الثمن كان هو المالك المستحق لنسبة تلك الفاكهة اليه لانها بعد اداء الثمن ملكه يتصرف فيها ولو لم يؤد الثمن و ادى غيره كان هو المالك فتحصيل الانتساب بالاكْتساب فالترابطة بين النعيم الخاص وبين المؤمن مع سبق وجود ذلك النعيم على عمل ذلك المؤمن العمل لانه صورة التّعيم فاذا عمل المؤمن اتّصف بذلك العمل الذى هو صورة ذلك التّعيم فكان ذلك التّعيم الجوهرى تابعاً لذلك المؤمن منسوباً اليه و بيانه انّ التكليف اذا توجه الى الشخص تصوّر من الامر صورة الأمور به ينتزعها ذهنه من الأمور به بواسطة الوصف التكليفى وهذه الصورة وجود ذهنيّ لذلك المطلوب و ذلك المطلوب اعنى الأمور به صورة خاصة لذلك النعيم و ذلك النعيم كان موجوداً قبل الصورة الخاصّة التي هى العمل بوجود نوعى و صورة نوعيّة فاذا عمل الشخص العمل الأمور به صُوّر ذلك النعيم بالصورة الشّخصيّة الخاصّة وهى صورة عمل الشخص و حصة التّعيم النوعى مادة للتّعيم الخاصّ الشخصى وهذا التّخصيص ليس أخذاً لحصّة من نوع مشتمل عليها وعلى مثلها لم تكن فى نفسها متميّزة الا بالخذ بل المراد بالتّخصيص هنا تحصيل التّخصيص لانها كانت فى نفسها متميّزة الا انها غير متعيّنة لشخص مخصوص فاذا عمل صيغت بصورة الخصوص بعد ان كانت بصورة العموم و ذلك على نحو ما مثلنا بالفاكهة فى السوق فكلّ ما فى الاخرة من الاجسام و الاعراض و المعانى هو ما كان فى الدّنيا من الاجسام و من الاعراض ما لم يكن من اعراض الدّنيا و من المعانى ما لم يكن من معانى الدّنيا ايضاً كالمحرّمات على تفصيل يطول ذكره و الزمان موجود فى الاخرة لوجود الاجسام فى سائر الجنان و الزمان و المكان من مقومات الاجسام كما اشرنا اليه سابقاً و لو لم يكن فى الجنان الا النفوس و صورها و العقول و معانيها لم يوجد بها زمان و لا مكان و قد ذكرنا سابقاً مكرّراً انّ الله سبحانه قال سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق و قال و فى انفسكم افلاتبصرون و اجمع العقلاء من اهل العلم ان الانسان نسخة ما فى العالم و قال على عليه السلام :

اتحسب أنك جرم صغير وفيك انظوى العالم الأكبر
 فاذا عرفت ان الانسان الصغير فيه جميع ما هناك وانه الدليل الشاهد على
 كل غائب كما قال امير المؤمنين عليه السلام فيما نقل عنه الصورة الانسانية هي
 اكبر حجة الله على خلقه وهي الكتاب الذي كتبه بيده وهي الهيكل الذي بناه
 بحكمته وهي مجموع صور العالمين وهي المختصر من اللوح المحفوظ وهي
 الشاهد على كل غائب وهي الحجة على كل جاحد وهي الصراط المستقيم الى
 كل خير وهي الصراط الممدود بين الجنة والنار، وعرفت ان جسمك الآن
 هو جسم الدنيا وهو جسم البرزخ وهو جسم الآخرة بعينه وانما ينقل من دار
 دانية الى دار عالية لانه نزل من العالية الى الدانية ويرجع الى محل بدئه عرفت
 ان ما في الجنة واوزاعها وسمواتها وارضها وجميع ما فيها من الاجسام فهو
 مما كان في الدنيا على نحو جسدك هذا في الآخرة وقال تعالى وقالوا الحمد لله
 الذي صدقنا وعده واورثنا الارض نتبوء من الجنة حيث نشاء وقال تعالى
 خالدن فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك ومن هذا جنة الدنيا هي
 جنة الآخرة قال تعالى لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما ولهم رزقهم فيها بكرة و
 عشيا تلك الجنة التي نورث من عبادنا فبكرة وعشيا في جنة الدنيا وقال تلك
 التي في الدنيا هي التي نورث في الآخرة من عبادنا من كان تقيا و نار الدنيا هي
 نار الآخرة قال تعالى و حاق بال فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا و
 عشيا يعنى في الدنيا و يوم تقوم الساعة يعنى في الآخرة واما كون ما في الدنيا
 فاناء و ما في الآخرة باقيا لا ينفى ما قلنا لان ما في الدنيا مخلوط بالاعراض
 الغريبة الموجبة للتفكيك و التهافت لحكمة الابتلاء و الاختبار في التكليف و
 لطفاً بالمكلفين ليتبين لهم انها دار فناء فلا يركنون اليها و ما في الآخرة قد صُفِّي
 من الغرائب لئلا يجرى عليها التغيير و حكم الدارين واحد في احتياج كل ما
 فيهما في البقاء الى المدد الا ان ما في الدنيا مدده بالمخلوط بالغرائب و مدد ما
 في الآخرة بما صُفِّي من المنافيات اذ مدد البقاء من نوع مدد الابتداء و الآخرة

خير وبقى في الافئدة والعقول والارواح والنفوس والطبائع والاشباح والاجسام والاعراض والشهوات من المطاعم والمشارب والمناكح والملابس واشدّ تحققاً في الظاهر اشدّ ظهوراً و بطونا وفي الباطن اشدّ بطوناً وظهوراً و الاخرة كالدينا و للاخرة اكبر درجات و اكبر تفضيلاً الا انها صورة للاخرة كل مارزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل و أتوا به متشابها .

وقوله «فليس لاحد ان يسئل عن مكانها ووضعها وجهتها، الى اخره» بلى للعارفين ان يسئلوا ولهم أن يُجابوا اما مكانها الصوري فهي ثمان جنان بعدد ابواب الانسان الصغير الى الخيرات وهي جسمه وحياته وفكره و خياله و وهمه و علمه و نفسه (وهي الباب الاعظم الجامع لجميع ما سبق . المراد بهذه النفس فلك زحل فانه حكاية اعلى مراتب النفس) فانّ هذه السبعة تصلح للخيرات^١ و تصلح للشرور فاذا استعملت للخيرات كانت ابواباً للجنان السبع كل جنة فوق محدب سماء من السموات السبع و الثامنة جنة فوق محدب الكرسی (و ذلك ان فوق محدب الكرسی من تفاصيل العقل و شؤنه) اعني فلك البروج و باب هذه الجنة عقله و لا يصلح هذا الباب لاستعمال الشرور فلذا كانت الجنان ثمانى و اذا استعملت السبعة للشرور كانت ابواباً للنيران السبع كل نار تحت ارض من الارضين السبع و الدار الاخرة هي الحيوان فكل ما فيها حيّ حيوة حيوانية و حيوة تحقق و تأكّد و ثبات و حيوة معرفة و حيوة علم و حيوة بقاء و حيوة ملك و سلطنة و حيوة شهوة لا تنقضى و حيوة جدّة لا تخلق و حيوة شباب يتجدّد و هكذا و تنعم الجنة للمؤمن في فؤاده بانوار معرفة لا تنتهى و لا كيف لها و في قلبه بانوار اليقين المتجدّد كل حين و في صدره بانوار العلم و في لمسه و شمه و ذوقه و سمعه و بصره بانوار ادراكات لا غاية لها في الشدة و الكثرة حتى يدرك الغيب بشهادته و بغيبه و بشهادته و غيبه و يدرك الشهادة

^١ اعلم ان هذه ابواب الجنان و النيران التي منها يصل الانسان الى الجنان او النيران و اما نفس الجنان ففي السموات فوق كل سماء و في خلال العالية و الثامنة فوق الكرسی في خلال العرش و النيران في الارضين السبع التي بازاء الافلاك فابوابهما غيرهما و ابوابهما ما يتوصل به اليهما و في هذا الاعتبار لم يلاحظ المناسبة بين الباب و ذى الباب ظاهراً . كريم .

بغيبه و بشهادته و بغيبه و شهادته و اهل النار فى الفقدان كاهل الجنة فى الوجدان فمكان الجنة الصورية ما سمعت و الجنة المعنوية مكانها مكان المدارك المعنوية و ليس على الاختصاص بل كل نور يدرك سائرهما بمعنى ان نعيمها تدركه المدارك المعنوية و الحسية و اما وضعها فعلى ترتيب وجوه و لاية الولي صلوات الله عليه على وضع لا يمليه لسان القلم الا بالتلويع و اما جهتها فالجهة العليا ظاهراً و هو معلوم و باطنا و هو البطون الغير المتناهي فى الامكان فى جهتي الخفاء و الظهور و الحاصل جهتها وجه الله عز و جل و اما انها هل هى فى داخل هذا العالم او خارجه فلان الجنة انما يصل اليها اهلها يوم القيمة و الآن سائرون اليها بل ابتداء سيرهم اليها منذ كانوا فى بطون امهاتهم علقاً فكما لا يصلون الى اجسادهم بمعنى انهم لا يشاهدون حقيقتها كما تظهر لهم الآن بشريتها الا يوم القيمة فكذلك لا يصلون الى الجنة بالعيان و الحس الا يوم القيمة و ذلك لانها فى صقع فيه اجسادهم التى يحشرون فيها و هى الآن فيهم فى اجسادهم الظاهرة فى غيبها بالفعل لا بالقوة و كذلك الجنة فانها موجودة فى مكانها بالفعل الآن فى صقع المجردات عن المواد العنصرية و لكن وجودها بالنسبة اليك فى هذه الدنيا كوجود الصين بالنسبة الى اهل الشام فانهم يتصورون الصين فى اذهانهم بصورة ظلية مع ان الصين موجودة معهم فى عالم واحد فاذا سافروا اليها و وصلوا اليها عرفوا ان هذه هى التى كنا نتصورها فتنطبق الصورة الذهنية على الصورة الحسية فهى فى حال غيبتهم عنها من عالم الغيب بالنسبة الى ما فى اذهانهم من صورتها و الا فمن حيث الكون هى معهم فى عالم الشهادة فكذلك الجنة هى موجودة بالوجود الخارجى معنا لاننا نزلنا منها انشاء الله تعالى و لو لم تكن موجودة فى الخارج لما وجدنا منها فى الخارج و نحن سائرون اليها انشاء الله تعالى فاذا وصلناها انشاء الله تعالى رأيناها اذ كل غائب عنك فهو بالنسبة الى صورته فى ذهنك فى عالم الغيب لان صورتك فى عالم الغيب و ذو الصورة معك فى كونك فى عالم الشهادة فالجنة موجودة الآن فوق محدّبات اجرام السموات و جرم فلك الثوابت المستورة باجرامها الظاهرة

كجسمك الاخرى الذى تدخلها به الموجود الآن فى المستور بجسدك الظاهرى وَ نريد بجسدك الظاهرى السّاتر لجسمك الذى تحشر فيه خصوص الاعراض الغريبة و مثاله خاتمك قد صغته من مثقال فضة فهذه الصيغة و الصورة هى الجسد الاول الساتر لجسم الخاتم الباقي كما اذا كسرتة بعينه و صغت فضته التى وزنها مثقال خاتما كصورته الاولى فان صورة خاتمك الاولى فى فضته هى جسده العرضى الفانى الساتر لجسمه الباقي اعنى الذى صغته ثانيا مع ان المادة واحدة لم تزد و لم تنقص فهذه الاعراض الفانية الدنيوية هى الجسد الفانى الساتر للجسم الباقي و بهذه النسبة غيوبة الجنة عن البشر فى هذه الدنيا بالاعراض الدنيوية و من هنا قال تعالى لو تعلمون علم اليقين لترونّ الجحيم على تأويل الاية كما روى عن سيد الساجدين عليه السلام فالجنة فى اماكنها المذكورة موجودة بالفعل لا بالقوة كما ان جسمك الاخرى موجود فى جسدك هذا لكنها مستورة بالاعراض الدنيوية كما ستر جسمك بالاعراض الدنيوية فان قلت كيف تسمى الجسد الساتر عرضاً فانه ان كان عرضاً ليس جسداً قلت اريد بالعرض ما هو اعم من العرض و الجسد العارض لا تى اريد به ما ليس منك اذ كل ما تعلق بك و هو اجنبى فتعلقه عرض مثل ثوبك الابيض اذا لحقه و سخ غير بياضه فانك اذا غسلته زال عنه الوسخ و رجع الى اصله لم يذهب منه شيء و انما ذهب منه العارض الاجنبى .

و قوله «لما علمت أنّها نشأة اخرى» اخذه من قوله تعالى و أنّ عليه النشأة الاخرى الا ان مراده غير المراد من الاية لان المراد من الاية بعث الاموات و اعادة ما فات من الاعظم الرفات و المصنف يريد أنّ ايجاد الجنة طور اخر مغاير للصنع الاول و يرده قوله تعالى كما بدء كم تعودون و قوله تعالى و لقد علمتم النشأة الاولى فلو لا تذكرون فانه تعالى لامهم على عدم التذكر بالنشأة الاولى للنشأة الاولى و ليس ذلك الا لاتحاد هيئة النشأتين و اما عدم النسبة بينهما فى الوضع فليس فى الحقيقة بشيء لان الظاهر اما تنزل الباطن او صفته او معلوله و لا بدّ فى اعتبار كل واحدٍ من الثلاثة من اعتبار الوضع لانّ وجه المظهر و الصفة و

المعلول اذا لم يكن الى جهة التنزل فى المظهر و جهة الاتّصاف فى الصفة و جهة الوجه فى المعلول لم يتحقّق ذلك من كلّ منها و هو ظاهر كما هو مبرهن عليه فى محلّه و امّا النسبة فى المقدار فلا تعتبر بين ما هو من الغيب و بين ما هو من عالم الشهادة اذ لا تراحم بينها سواء كان ما هو من عالم الغيب فى داخل ما هو من عالم الشهادة ام فى خارجه فليس عدم النسبة بينهما فى المقدار من جهة الجهل به بل لعدم التراحم بين ما اتّصف بصفات التجرّد و بين ما اتّصف بصفات المادّيات .

قال: و ما ورد فى الحديث ان اَرْض الجنة الكرسي و سقفها عرش الرحمن ليس المراد الفضاء المكانى الذى لجهات هذا العالم بين ذلك و فلك الثوابت بل المراد ما هو بحسب مرتبة باطنهما و غيبهما فان الجنّة من داخل غيب السماء و كذا ما ورد من انّ الجنّة فى السماء السابعة و النار فى الارض السفلى ليس المراد الاّ ما هو داخل حجب هذا العالم و انّ الدار الاخرة مخلّدة و نعيمها غير زائلة و فواكهها غير مقطوعة و لا ممنوعة بحكم الاصل الخامس .

اقول: يريد ان المراد من الحديث الوارد انّ اَرْض الجنة الكرسي الذى هو فلك الثوابت و سقفها عرش الرحمن الذى هو الفلك الاطلس هو انّ الجنّة رتبها فى اللطافة و التخلص من الموادّ المتغيرة المتبدلة و الاعراض المغيرة و البقاء و الشرف و الحيوة و التأثير متوسطة بين غيب الكرسي و باطنه الذى هو النفس الكلّية و اللوح المحفوظ و بين باطن عرش الرحمن و غيبه الذى هو عقلُ الكلّ و القلم و يريد اوّلاّ أنّه ليس المراد به الفضاء المكانى الذى تشغله الاجسام بالحصول فيه و هو الذى لجهات هذا العالم الجسمانى بل الجنّة من داخل غيب السماء فامّا الارادة الاولى اعنى بيان رتبها فهو صحيح فى الظاهر بمعنى ان هذا وجه من ذلك صحيح و له وجه اخر هو ان الجنّة و ما فيها بين الظاهر المعبر عنه بالكرسي بمعنى ان اسفل صفاتها المعبر عنه بالارض انّ فيها طعاماً مأكولاً و بيتاً مسكوناً و حوريّة منكوحة و ذلك من ارضها و كونها فوق الكرسي انّها علوم كما قال عليه السلام اسفله طعام و اَعْلَاه علم و بين الباطن المعبر عنه بعرش

الرَّحْمَنِ بِمَعْنَى أَنَّ أَعْلَى صِفَاتِهَا الْمَعْبَرُ عَنْهُ بِالسَّقْفِ أَنَّ فِيهَا مَعَارِفَ لَمِيَّةٍ وَ
مداركٍ قدسية و أفاعيل جبروتية سرمدية و اقتدارات مليكية و هى الاستواء
على العرش المضاف الى الرحمن للإشارة الى القيام بامدادات من ينسب اليه
بما به قوامهم و ابلاغهم اعالي مقاماتهم من الولدان و الحور و الجنات و القصور
و المطاعم و المشارب و ما تشتهيهِ الانفس و تلذ الاعين و ممن الحق بهم من
ذرياتهم و اتباعهم و اخوانهم فان الله عز و جل يكسوهم بكسوة ربوبيته و
يحلّهم بحلية طاعته كما اشار تعالى اليه بقوله يا عَبْدى انا اقول للشئ كن
فيكون اطعنى اجعلك مثلى تقول للشئ كن فيكون الحديث ، لان الاستواء
بالرحمانية على العرش اعطاء كل حقّ حقّه و السّوق الى كل مخلوق رزقه و اما
ارادة انه ليس المراد به الفضاء المكانى فليس بصحيح لانه كما ان المكانة و
الشرف و الرفعة و الاحاطة بالظاهر و الباطن و التسلط على غاية المراد و التجرد
فى المتجرد و المتجسّم و التجسّم فى المتجسّم و المتجرد و غير ذلك مما اشرفنا
اليه مرادة من نسبة بينية الكرسي و العرش من حيث المعنى و الغيب و البطون
كذلك الفضاء المكانى مراد ايضا كما سمعت من معراج النبى صلى الله عليه و
اله فى السماء مع ان المقصود سبحانه ليس فى خصوص السموات لان رفعة
المكان الحسى من مقتضيات طبيعة الشرف و التشريف و لاجل هذا كانت
الجنان السبع كل واحدة فوق سماء من السموات السبع و الثامن جنة عدن فوق
الكرسى و هى التى يسكنها محمد و اله و النبيون و شيعتهم صلى الله على محمد
و اله و على النبيين و على شيعتهم فان قلت ان السموات و الارضين يكشط و
تفنى فكيف تكون الجنان فوقها و الارضين تكون النيران تحتها قلت انها تبدّل
كما قال تعالى يوم تبدّل الارض غير الارض و السموات يعنى تبدل السموات
غير السموات و المراد بالتبدّل هنا هو الكسر و التصفية و الصوغ على حدّ ما
قرّرنا فى جسمك فى فنائه و اعادته بعين مادته و صورة قالب تصويره و تسويته
و تعديله و ليطابق الباطن الظاهر و الظاهر الباطن كما هو حكم اليجاد الطبيعى
التعريفى يعنى ليبين لكم .

وقوله «و كذا ما ورد من ان الجنة فى السماء السابعة و النار فى الارض السفلى» فان الحق فى المراد من الحديث خصوص الجنة السابعة او ان الجنة تحصيلها من اعمال العقل الذى هو نفس فلك زحل و كذا القول فى النار لان الارض السابعة نفسها ارض الشقاوة اذ كل نار فى ارض فالحجيم تحت الارض الدنيا و لظى تحت الارض الثانية ارض العادات و سقر تحت الارض الثالثة ارض الطبع و الحطمة تحت الارض الرابعة ارض الشهوة و الهاوية تحت الارض الخامسة ارض الطغيان و السعير تحت الارض السادسة ارض الالحاد و جهنم تحت الارض السابعة ارض الشقاوة .

وقوله «ليس المراد الا ما هو داخل حجب هذا العالم» معناه فى نفس الامر ما ذكرنا لك .

وقوله «و ان الدار الاخرة دائمة مخلّدة و نعيمها غير زائل و فواكهها غير مقطوعة و لا ممنوعة بحكم الاصل الخامس» يعنى بالاصل الخامس ما مر من قوله : ان القوة الخيالية من الانسان اعنى نفسه الخيالية جوهر منفصل الوجود ذاتاً و فعلاً عن هذا البدن المحسوس و الهيكل الملموس كما مر ذكره فهى عند تلاشى هذا القالب باقية لا يتطرق الدثور و الخلل الى ذاتها و ادراكاتها انتهى ، و قد تقدّم الكلام عليه بانّه يرى ان الجنة و ما فيها عبارة عن الصور الخيالية و انها عقلية باقية غير متغيرة بالمدد و الزيادة و انما هى ثابتة قارة مستغنية فى بقائها عن المدد و انها ليست بجسمانية و بيّنا بطلان هذه كلّها و بنى هنا حكم بقائها و ان نعيمها غير زائل و ان فواكهها غير مقطوعة و لا ممنوعة على هذا الاصل و هو بناء على أساس لا ثبات له بل على شفا جرف هار بل الجنة و ما فيها عبارة عما فى الدنيا و ما فيها من الاجسام و المطاعم و المشارب و الفواكه و الشهوات و المناكح و غير ذلك بعد تصفيته و تقويته و امداده و تشديده و ظهوره و احساسه و ادراكه و غير ذلك بحيث تكون كلّ شىء فى الدنيا اذا كان فى الجنة او المكاه كلها اذا كانت فى النار تتضاعف قوته و بقاءه و حسن ما كان فى الجنة و قبح ما كان فى النار و دوام لذات الجنة و نعيمها و مكاه النار و آليمها

اربعة الافِ ضعفٍ و تسعمائة ضعفٍ و كل ذلك ممّا لولا المدد لتلاشى و اضمحلّ كما كان فى الدنيا ولكنه هنا لقربه من المبدء الفياض الدائم الامداد كلّما أخذ شىء او أُكِل و جد بدله مكانه باحسن من الاول و ابقى نعيما و شهوة و لذّة من غير فصلٍ بين ما أُخذ و بدله لعموم العلة المفيضة و اقربيّة البدل من المبدء و لهذا قال تعالى لا مقطوعة يعنى أنّها لولا دوام الامداد و اتّصاله لقبلت القطع و قال تعالى كلّما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها و قال تعالى زدناهم عذاباً فوق العذاب ، فبقاؤها فى الآخرة بعين ما به بقاؤها فى الدنيا لا شراك جميع الممكنات فى الاحتياج فى البقاء الى المدد اذ مدد كل شىء لا بقاءه ممّا منه ابتداءه و كلّ ما له ابتداء فمحتاج فى تكوّنه الى المادّة و كل محتاج فى تكوّنه الى المادّة مفتقر فى بقاءه الى ما هو من نوعها و المصنف يلزمه من كلامه انه غير قائل بالمعاد الجسماني و ان قال به لفظاً و أنّه غير قائل بجنّة المسلمين الّتى اثبتها صاحب شريعتهم و انه قائل بما يُشبه قول الصّابئة الاولى القائلين باتّباع غاديمون و هرمس دون سائر الانبياء عليهم السلام فى بعض قولهما عليهما السلام و هو اثبات الامور الباطنة دون الظاهرة و الحاصل ليس علّة الخلود الغير المتناهى ما توهمه من كون المجرّادات القادسة باقية ببقاء الله لا ببقائه و هنا شبهة ذكرناها فى شرح المشاعر و اشرنا اليها فيما سبق من هذا الشرح و اجبنا عنها و هى أنّ الحكماء بل جميع العقلاء من اهل العلم اتفقوا على صحة قاعدتين احدهما ان كلّ ما له اول له آخر و الثانية ان كل ما سبقه العدم لحقه العدم و مقتضى هاتين القاعدتين عدم خلود الجنّة و النار و ما فيهما و هو خلاف ما عليه المسلمون من جميع الملل و نظقت به شرائعهم و اخبرت به انبياءهم عليهم السلام و اكثر العلماء يحكمون بسبق العدم على الجنة و النار و ما فيهما و القائل منهم بفنائهما و لحوق العدم لهما بعد تطاول الدهور من القائلين بوجودهما قليل بل ربّما انقرضوا و الاكثر قائلون بالخلود غير المنقطع و هؤلاء منهم من اطلق الانقطاع فى الاول و عدم الانقطاع فى الآخر تسليماً للشرائع و انما منهم من جعل القاعدتين فى المعقول و هذه المسئلة لا دخل للعقول فيها و انما

هى قضية نقلية شرعية ومنهم من جعلهما هما وما فيهما من الملكوت الذى من شأنه أن يترقى من رتبة الفناء الى حضرة البقاء واثبت الحركة الجوهرية كالمصنف ومن هؤلاء من جعل اصلها غير مجعول وانما المجعول تنزلها فترجع بالحركة الجوهرية الى ما منه تنزلت وهو علة بقائها وبعض الحكماء قال بقدماها فى البدء فيخرجها من القاعدتين وغير ذلك من الاقوال الخارجة عن الاستقامة المنحرفة عن الطريق القويم وانهم عن الصراط لنا يكون وقد بينّا ان تلك الامور المشار اليها حادثة مسبوقة بالعدم بمعنى انها لم تكن موجودة فى رتبة ما فوقها وحادثة ايضا بمعنى انها مسبوقة بالغير وان لها اولاً ومقتضى القاعدتين صحيح الا ان علة بقائها تجدد المدد بنحوين احدهما ظاهر و ثانيهما باطن فالنحو الاول انه سبحانه يُبقيها بالمدد بمعنى ان كل ما فنى منها اعاده وعداً عليه انه كان فاعلاً وهو على كل شىء قدير فقال تعالى وفاكهة كثيرة لا مقطوعة ولا ممنوعة وقال عطاء غير مجذوذ وقال تعالى كلما نضجت جلودهم بدلنهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب وهذا ظاهر والتحو الثانى وهو ما اشرت اليه فى شرح المشاعر وهو انه قد ثبت بدليل الحكمة ان كل شىء لا يتجاوز مبدئه فما من الاجسام لا يدرك المثال وما من المثال لا يدرك الطبايع وما من الطبايع لا يدرك النفوس وما من النفوس لا يدرك العقول وهكذا فما بقى من مبدئه الى غاية نزوله مثلاً عشر سنين لا يصعد من غاية نزوله الى جهة مبدئه اكثر من عشر سنين بيوم واحد فلا تبقى الاشياء فى عودها اطول من وقت بدئها الى اخر نزولها لان القوس النزولى قدر القوس الصعودى وهذا مفاد القاعدتين والجواب انه كلما صعد رتبة من قوسه الصعودى المساوى لقوسه النزولى واتاه المدد من المبدئ الفياض الدائم الفيض وذلك المدد مما لم يصل اليه لانه قبل مبدئه رتبة نزل على مبدئه لان المدد من القوس النزولى فاذا اتصل بمبدئه كسر الشىء وصيغ بالمدد من مبدئ المدد فكان حينئذ مبدؤه قبل مبدئه الاول فيكون عوده بقدر مبدئه الثانى وهكذا كلما جاء مدد من اعلى صيغ الشىء من رتبته فيطول بقاء عوده ومثاله اذا كان فى كيسك عشرة دراهم كانت نفقة لك

لعشرة ايام لاتزيد لكثك بعد ان انفقت منها خمسة في خمسة ايام وضعت في الكيس عشرة دراهم فيكون ما في الكيس نفقة خمسة عشر يوماً لأن ما في الكيس خمسة عشر درهما لا عشرة فلما انفقت خمسة في خمسة ايام زدت على ما في الكيس عشرين كان ما في الكيس ثلاثون لا عشرة فتكون نفقة ثلاثين يوماً وهكذا كل ما زدت الدراهم حصل عدد اكثر من الاول واعلى رتبة فيطول بقاؤها وتكثر ايام انفاقها فكذلك ما نحن فيه من الجنة وما فيها والنار وما فيها فبكل مدد متجدد يعلو المبدأ و يترقى و يطول العود بنسبته وهذا الترقى بالحركة الجوهرية على ما ذكرنا لا كما ذكره المصنف من ثبوت حركة الجوهر بنفسه فانه غلط فيكون الدوام والخلود للدار الآخرة وما فيها بالمدد على طبق مقتضى القاعدتين بالنحو الظاهر والباطن لا بحكم اصله الخامس كما نبهناك عليه .

قال : وان كان ما يشاق اليه الانسان و يشتهي يحضر عنده دفعة بل نفس تصوّره نفس حضور ذلك وانما اللذات والتنعيمات بقدر الشهوات وهذا بحكم الاصل السادس .

اقول : يريد ان كلّ ما يشتهي الانسان حين تميل اليه نفسه يحضر عنده بنسبة ذكره و ميله بشهوته و محبة حصوله فلو ذكر اشياء متعدّدة بميل وشهوة متعدّدة حضرت مترتبة بنسبة ذكرها ولو فرض ذكرها دفعة حضرت دفعة لأن ميله لها علّة حصولها له بل نفس تصوّره و ذكره لها نفس حضورها عنده لانه بنى حكمه هذا على قاعدة اصله السادس وهو ان جميع ما يتصوّر الانسان بالحقيقة و يدركه بادراك كان عقلياً او حسيّاً في الدنيا او في الآخرة ليست بامور منفصلة عن ذاته مباينة لهويته بل المدرك بالذات له انما هو موجود في ذاته لا في غيره انتهى ، لأن الاشياء عنده في الآخرة لا يُدرك منها الانسان الاّ صوراً اخترعتها نفسه مماثلةً له وقد ذكرنا ما يلزمه هناك من عدم الاقرار بالجنة الظاهرة وما فيها من الحور والقصور وان الامور الظاهرة معدّة مهیئة لذلك بل الحق ان تصوّره و ميله لذلك و شهوته له موجب لحضوره الذي هو كونه في

المكان الذى يريده فيه لا حضوره الخاص الذى هو وجوده فان ذلك انما يكون بفعل الله سبحانه لانه عز وجل خلق الاشياء للمؤمن واخذ عليها الميثاق بالطاعة فاذا اراد كانت له كما اراد باذن الله تعالى فلا يكون نفس تصويره نفس حضوره الا اذا كانت حقيقته نفس ذلك التصور وهذا هو معنى كون الجنة وما فيها عقلية والمصنف يلتزم بذلك كله ولهذا قال وانما اللذات والتنعيمات بقدر الشهوات وانت اذا تفهمت قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين وفهمت المراد منها عرفت ان الامر على عكس ما ذهب اليه المصنف فى اصله وفرعه بل الاشياء المدركة والمتعم بها فى الدنيا والاخرة مباينة لذات الانسان وليست الحورية صورة خياله لانه لا ينكح الا المباين لنفسه ولا ينكح صورة خياله ولا ياكلها ولا يشربها.

قال: وان منشأ ما يصل الى الانسان ويجازى به الانسان فى الاخرة من خير او شر او جنة او نار انما يكون فى ذاته من باب النيات والقابلات والاعتقادات والاخلاق وليست مبادئ تلك الامور باشيء مباينة الوجود والوضع له بحكم الاصل السابع.

اقول: يريد ان مبدأ ما يصل الى الانسان فى الاخرة من الجنان والحدود والولدان وجميع انواع النعيم ومن النيران وانواع العذاب الاليم ومنشأها من احوال ذاته وشؤونها وصفاتها وافعالها والحاصل جميع ما يجازى به فى الاخرة من خير او شر او جنة او نار اصله فى ذاته من شأنه وصفاته من باب النيات فانها افعال القلوب والقابلات فانها افعال الوجودات والاعتقادات فانها صفات القلوب والاخلاق فانها صفات النفوس والطباع وليست مبادئ هذه الاشياء المذكورة من انواع النعيم والعذاب الاليم مباينة الوجود بان تكون وجوداتها مغايرة لوجود الانسان لان وجود الذات عنده هو وجود الصفات والاحوال ولا مباينة الوضع له بان يكون النعيم نعيماً والعذاب عذاباً بغير بكونه صفةً لذلك المستحق واثراً لافعال وانما كان كذلك بكونه منسوباً الى صفاته وافعاله و اخلاقه و اقول قد بينا فيما سبق ان هذه الامور فى انفسها حقائق مباينة للانسان و

انما تنسب اليه ويستحقها لأنها قد صوّرت تلك الموادّ بصور اعماله الصورة الخاصة اى المتميزة بها تصح نسبته الى غيره كما مثلنا بالفواكه المجلوبة فى السوق فانّها متميّزة فى انفسها الاّ أنّها صالحة لكلّ من اشتراها وادّى ثمنها فاذا ادّى زيد ثمنها كانت له قد صوّرت بصورة ملكه بحيث صارت من جملة أمواله فهى فى نفس الامر من عمله ومنسوبة اليه لأنها كسبه وعمله ويصدق ان تقول يا زيد ليس لك الاّ مالك ولا تأكل الاّ من مالك الذى كسبته بيدك فاذا اكلت تلك الفاكهة لم تكن كذّبت من حكم عليك بانك لا تأكل الاّ ما كان من مالك فافهم المثل فانه كما قلنا انّ ثوابك وعقابك صورته صورة عملك يعنى انّ عملك هو صورة ثوابك وعقابك وذلك انّ الامر التكليفى مادة نوعيّة وعمل المكلّف به صورة نوعيّة والمصنوع منهما صورة الثواب والعقاب صورته المصنوع من عمل المكلّف بخلاف الامر وهذه الصّورة الثانية للثواب أو للعقاب يصاغ عليها وهى كالثمن للفاكهة التى فى السوق كما فى المثل المشار اليه اذ بها الاختصاص بالعامل واتّصافه بذلك الثواب او العقاب وما ورد ممّا معناه انه اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار كشف للمؤمن مقعد من مقاعد اهل النار ويقال له هذا مقعدك لو ائتكَ عصيت الله وكشف للكافر مسكن من مساكن اهل الجنة ويقال هذا مسكنك لو ائتكَ اطعت الله وهذا لا يكون على ما ذهب اليه المصنّف من ان جميع انواع النعيم وجميع انواع العذاب الاليم من باب النيات والاعتقادات فافهم وتنبّه فان الاخبار التى بعضها ما نقلناه بالمعنى صريحة فى ان تلك مباينة للانسان فى الوجود الاصلى وفى الصفّى الاّ ما ذكرنا وشرنا اليه من التصوير له بصورة عمله اذ صورة عمله هى صورة اكتسابه وانتسابها اليه وكذا فى الوضع فانها قائمة قياماً ركنياً بنور الولى وهيئات اعماله واحواله فيكون وجهها الى مبادئها منه عليه السلام نعم لها وضع له فى جهة الاتصاف والاختصاص لا غير و اراد المصنّف بالاصل السابع ما قرره من ان التّصورات والاخلاق والملكات النفسانية ممّا تستتبع آثاراً خارجيّة وقد تقدم عليه الكلام فراجع ان احتجّت الى ذلك .

قال : وان بعض افراد البشر فى كمال ذاته بحيث يصير من الملائكة المقرّبين الذين لا يلتفتون الى ما سواه والى شىء من لذات الجنّة وطبقات نعيمها وذلك بحكم الاصل الثالث .

اقول : يريد بكلامه انّ بعض افراد البشر فى الاخرة يترقى بذاته عن مراتب ابناء نوعه فتكون نفسه بحركتها الجوهرية مثل نفوس الملائكة غذاؤهم التسبيح والذكر والفكر و نعيمهم ولذتهم مناجاته و سماع كلامه ولا يلتفتون الى شىء سوى الله تعالى ولا الى الجنّة ولذاتها وشهوات ما فيها من المناكح والمطاعم والمشارب والملابس فجنتهم وجميع شهواتهم ولذاتهم مقصورة على معرفة الله و مناجاته واستماع كلامه كما قال عز وجل فى الحديث القدسى حديث الاسرار فى حق اصحاب الجوع والصمت فى هذه الدنيا واذا تلذذ اهل الجنّة بمأكليهم ومشاربهم تلذذوا بكلامى و بمناجاتى هـ، ويريد انهم يترقون عن درجات ابناء نوعهم بذواتهم لا باعمالهم ولا بالامدادات الالهية بل بحركات ذواتهم الجوهرية وهو قوله وذلك بحكم الاصل الثالث يعنى به الاصل الثالث من الاصول السبعة التى جعلها قواعد لما قدّم من الاحكام ونحن قد تكلمنا عليه و ابطالنا تلك الاصول السبعة عند ذكرها وان الحركة الجوهرية ثابتة بشرطين الاول ان يكون يتحرك الجوهر هذه الحركة بشرط حصول المدد وصحة القبول لانه يتحرك الجوهر بنفسه لان الشىء لذاته لا يصح ان يتجاوز مبدئه كما ذكرناه فى الفوائد و شرحها وفيما تقدم ايضا وذلك من قوله تعالى و ما مثا الاله مقام معلوم ، والثانى ان يكون ترقيه فى مراتب افراد نوعه ولا يتعدى جميع مراتب افراد النوع وان جاز ان يكون فى اعلاها ما دام بتلك الحقيقة فلا يكون احد من المؤمنين نبيا بعمله وتعلمه الا اذا اراد القادر سبحانه ان يجعله نبيا بان يقلب حقيقته فانه على كل شىء قدير كما قال تعالى وَلَوْ نَشَاء لَجْعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فى الارض يَخْلُقُونَ ، ونقول ايضا ان هذه الحال التى أشار اليها مشككة بعض مراتبها ينالها بعض المؤمنين ولو فى بعض احواله فى الجنّة وبعض مراتبها لا يصل اليها الا اصحاب النفوس المعصومة وعلى كل حال

فلا يكون إلا بالشرطين واما احتمال الوصول بمجرد الحركة الجوهرية فلا لعدم تحققها بدون الشرطين المذكورين فافهم .

قال: قاعدة في وجوه الفرق بين الاجساد والابدان الدنياوية والاخرية في نحو الوجود الجسماني وهي كثيرة منها ان كل جسد في الاخرة ذو روح بل حتى بالذات ولا يتصور هناك بدن لا حيوة له بخلاف الدنيا فانها يوجد فيها اجسام غير ذوات حيوة وشعور والذي فيه الحيوة فان حياته عارضة له زائدة عليه .

اقول: قوله «في وجوه الفرق بين الاجساد والابدان الدنياوية» يصح على الظاهر وجرى لذلك قوله عز وجل وان الدار الاخرة لهي الحيوان، واما في الحقيقة فليس شيء في الموجودات ليس فيه حيوة بل جميع الاشياء من الجمادات والمعادن والنباتات والحيوانات والاعراض والنفوس والعقول من الوجود وكلها وجود والوجود حيوة لا موت في شيء منه بل الموت حتى ولهذا ورد انه يؤتى به في صورة كبش املح فيذبح بين الجنة والنار وينادى مناد يا اهل الجنة خلود ولا موت يا اهل النار خلود ولا موت وهنا كلام يطول ذكره ليس هذا محلّه والحاصل ان كلّ شيء فهو مكلف وان من شيء الا يستبح بحمده ولكن لا تفقهون تسيحهم وكل مكلف فانه مكلف في حياته بل كل شيء له شعور واختيار وقد تقدم بعض البيان لذلك وهذا انشاء الله تعالى ظاهر لان كونها حية مختارة تسبح بحمد الله سبحانه في دار الدنيا قد نطق به الكتاب والسنة والعقل وقد ذكر ذلك المصنف في مواضع من كتبه منها ما ذكره في شرح الايات من اول سورة الحديد فيحتمل ان قوله هنا بخلاف الدنيا فانها توجد فيها اجسام غير ذوات حيوة وشعور جار على الظاهر او انه اراد بالحيوة التي في اجسام الاخرة الحيوة الحيوانية الظاهرة بان يتحرك الجماد في الاخرة الحركة الارادية الظاهرة المحسوسة .

وقوله «بل حتى بالذات» يريد به ان ما في الاخرة من الاجساد حتى بحيوة هي ذاته لان ما هناك ليس الا صور علم الله تعالى وهي حية بحياته لانها شؤنه و

لَيْسَتْ هِيَ الْإِبْرَارَةُ عَنْ شَأْنِ حَيَاتِهِ وَشَأْنِ حَيَاتِهِ مِنْ لَوَازِمِ حَيَاتِهِ الَّتِي غَيْرَ
مَتَصَوِّرَةِ الْإِنْفِكَافِ عَنْهَا فَهِيَ بَاقِيَةٌ بِبَقَائِهَا لَا يَبْقَائُهَا كَمَا ذَكَرَهُ فِي كَثِيرٍ مِنْ كُتُبِهِ
خُصُوصاً الْكِتَابَ الْكَبِيرَ إِذْ مَعْنَى قَوْلِهِ حَتَّى بِالذَّاتِ مَعَ قَوْلِهِ بَعْدَ فِي الْحَيِّ مِنَ
الْأَجْسَادِ فِي الدُّنْيَا فَإِنَّ حَيَاتِهِ عَارِضَةٌ لَهُ زَائِدَةٌ عَلَيْهِ أَنَّ حَيَوَةَ الْأَجْسَادِ الْآخِرِيَّةِ
هِيَ ذَاتُهَا لَيْسَتْ غَيْرُهَا وَلَا مِنْ غَيْرِهَا وَلَا يُمْكِنُ مَعْقُولِيَّةُ هَذَا الْكَلَامِ إِلَّا بِجَعْلِ
الْأَجْسَادِ قَدِيمَةً وَلَا تَكُونُ عِنْدَهُ قَدِيمَةً إِلَّا إِذَا ارَادَ مِنْهَا أَنْهَا صُورٌ عِلْمِيَّةٌ أَوْ مَعَانٍ
عَقْلِيَّةٌ فَإِنَّهَا حِينَئِذٍ تَصِحُّ عَلَى مَذْهَبِهِ أَوْ يَرِيدُ مِنْهَا عَيْنَ الْوُجُودَاتِ فَإِنَّهَا مِنْ حَيْثُ
ذَاتُهَا غَيْرُ حَادِثَةٍ وَلَا مَجْعُولَةٍ وَإِنْ لَحِقَهَا شَيْءٌ مِنَ النِّقَاطِ فَإِنَّهَا ذَلِكَ بِتَبِيعَةٍ
مَرَاتِبٍ تَنْزَلَاتِهَا فَهِيَ عَارِضَةٌ مِنَ الْمَرَاتِبِ وَالْوُجُودَاتِ بَرِيئَةٌ فِي ذَوَاتِهَا عَنْ
نِقَاطِ الْحُدُوثِ وَلَوَازِمِهَا وَبِالْجُمْلَةِ طَرِيقُ الرَّجُلِ فِي جَمِيعِ اعْتِقَادَاتِهِ مَعْلُومٌ وَ
أَمَّا طَرِيقُنَا فِي هَذِهِ وَأَمثالُهَا قَدْ سَمِعْتَهُ وَهَنا هُوَ أَنَّ الْآخِرَةَ وَمَا فِيهَا حَيَّةٌ كَمَا فِي
الدُّنْيَا إِلَّا أَنَّ مَا فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْجَمَادَاتِ وَالْأَجْسَادِ بَاقِيَةٌ بِإِبْقَاءِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ بِمَا
يَفِضُ عَلَيْهَا مِنَ الْأَمْدَادَاتِ وَبِإِعَادَةِ مَا تَهَافَتَ بِهَا مَهْلَةً وَلَا فَصْلَ بَيْنَ الذَّاهِبِ وَ
إِعَادَتِهِ أَوْ بَدَلِهِ بِحَيْثُ لَا يَحْصُلُ فَقْدَانٌ بِحَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ وَأَنَّ حَيَوَةَ جَمَادَاتِهَا وَ
أَشْجَارِهَا وَأَنَّ كَانَتْ كَحَيَوَةِ جَمَادَاتِ الدُّنْيَا وَأَشْجَارِهَا إِلَّا أَنَّهَا لَطَهَارَتُهَا وَشِدَّةُ
صِفَائِهَا وَتَخْلِيصُهَا مِنَ الْأَعْرَاضِ الْغَرِيبَةِ وَتَحْلِيَةِ الْمُؤْمِنِ بِحَلِيَةِ الْوَلَايَةِ وَالْمَلِكِ
الْكَبِيرِ وَالرُّبُوبِيَّةِ إِذَا شَاءَ الْمُؤْمِنُ ظُهُورَ حَيَاتِهَا بِحَيَوَةِ الْحَيَوَانِ بَلْ بِحَيَوَةِ الْإِنْسَانِ
ظَهَرَتْ وَكَالِمَتُهُ بِاللِّسَانِ الْعَرَبِيِّ الْمُبِينِ أَمَّا بَانَ يَشَاءُ ذَلِكَ أَوْ يَقْتَضِي النِّعِيمَ وَ
الْمَلِكِ الْكَبِيرِ ذَلِكَ وَذَلِكَ لَشِدَّةِ صِفَائِهَا وَخُلُوصِهَا وَكَثْرَةِ فَاضِلِ أَنْوَارِ الْمُؤْمِنِ
الْمُتَمِّمَةِ لِكُلِّ نَقْصٍ وَأَمَّا قُلْتُ وَلَا فَصْلَ بَيْنَ الذَّاهِبِ وَإِعَادَتِهِ أَوْ بَدَلِهِ لِأَنِّي أُرِيدُ
أَنَّ مَا أَكَلَهُ الْمُؤْمِنُ أَوْ أَخَذَهُ مِنْ ثَمَرَةِ الشَّجَرَةِ مِثْلًا أَنْ كَانَ أَكَلَهُ أُعِيدَ وَأَنَّ أَخْذَهُ
قَبْلَ الْأَكْلِ وَجَدَ مَكَانَهُ مِثْلَهُ كَلَّمَا رَزَقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةِ رِزْقِ الْقَوْلِ هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا
مِنْ قَبْلِ وَاتَّوَابَ بِهِ مُتَشَابِهًا وَاعْلَمْ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ مِنَ الْجَمَادَاتِ وَ
النَّبَاتَاتِ وَالْمَعَادِنِ وَالْحَيَوَانَاتِ فِيهِ حَيَوَةٌ بِنِسْبَةِ رَتْبَتِهِ مِنَ الْوُجُودِ الْكُونِيِّ وَهِيَ
فِي كُلِّ حَيٍّ عَلَى نَمَطٍ وَاحِدٍ لَيْسَ فِي الْمَوْجُودَاتِ الْأَمْكَانِيَّةِ شَيْءٌ مِنْ حَيَاتِهِ ذَاتِيَّةٌ وَ

شئ حَيَاتِهِ عَرْضِيَّةٌ بَلْ كُلُّهَا بِنَمَطٍ وَاحِدٍ فِي كُلِّ الْأَشْيَاءِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ إِلَّا أَنْ بَعْضُهَا أَقْوَى مِنْ بَعْضٍ حَيَوُهُ وَآظُهُرُهُ وَمَا كَانَ فِي الْآخِرَةِ أَشَدَّ وَأَتَمَّ وَكُلُّ ذَلِكَ لِقُرْبِهِ مِنَ الْمُبْدِءِ الْفَيَاضِ لِأَنَّ الْآخِرَةَ أَقْرَبُ مِنَ الدُّنْيَا إِلَيْهِ .

قال : ومنها ان اجسام هذا العالم قابلة لنفوسها على سبيل الاستعداد و نفوس الآخرة فاعلة لآبدانها على وجه الإيجاب فهيها ترتقى الآبدان والمواد بحسب استعداداتها واستحالاتها الى ان تبلغ الى حدود النفوس وفي الآخرة بين الامر من النفوس الى الآبدان .

اقول : من جملة الفروق التي ذكرها بين اجساد الدنيا واجساد الآخرة ان اجسام الدنيا قابلة لنفوسها يعنى ان الاجسام تترقى بحسب استعداداتها بحركتها الجوهرية حتى تكون صالحة لقبول نفوسها يريد انها تكون مبدءاً للنفوس بان تتلطف حتى تكون رُوحاً بُخَارِيّاً ثم تكون نفساً انسانياً ثم تكون عقلاً فالاجسام تكون قابلةً لِأَنَّ تكون نفوساً وفي الآخرة يلزمها احداث آبدانها اى المنسوبة اليها من جميع الجنة وما فيها لان ذلك بمنزلة الخواطر والنيات منها و اقول كلامه متفرع على ما تقدم وقد ذكرنا انه لا فرق بين اجسام الدنيا واجسام الآخرة في شئ ولا بين النفوس في الدارين الا بالشدة والضعف والصفاء والكثافة وقوة القبول وضعفه وقوة التأثير وضعفه وامثال ذلك وليس ذلك على شئ مما ذكر و انما هي كَأَشِعَّةِ السراج كل ما قرب من السراج اشتدت قوته في تلك الآثار والامور المذكورة وكل ما بعد ضعفت قوته .

قال : ومنها ان القوة هيها مقدّمة على الفعل زماناً والفعل مقدّم عليه ذاتاً و هناك القوة متقدّمة على الفعل ذاتاً و وجوداً .

اقول : اما ان القوة في الدنيا مقدّمة على الفعل زماناً والفعل مقدم عليها ذاتاً فظاهر صحيح لان الافاعيل والآثار نزلت في هذا العالم بواسطة اسبابها فبطنت مبادئها في امكان الفاعلين فكانت بالفعل قبل البطون من مبادئها الاصلية فكان الفعل سابقاً في الذات وفي الدهر لان وجودها وظهورها من الخزائن بالفعل من المبدء الفياض فلما كمنّت اسبابها ودواعيها في قوى الفاعلين و

امكاناتهم كانت بالقوة موجودة في الدار الاولى فيهم قبل ظهور اثارها بالفعل زمانا فاذا فعلوا بما امكن فيهم من الاستطاعة الامكانية شيئا بالاستطاعة الفعلية كانت تلك الافعال وما ترتب عليها من الاثار بالفعل فيكون الفعل متأخرا عن القوة زمانا وذلك كالحبة حين زرعها فانها حين كونها عودا اخضر حبة بالقوة قبل كونها في السنبلة حبة بالفعل زمانا وبعد كونها حبة بالفعل ذاتا فما بالقوة سابق على ما بالفعل في الزمان وهذا في القوس الصعودي ظاهر لتفرعه في الظهور على القوس النزولي في البطون واما ان القوة في الاخرة مقدمة على الفعل ذاتا ووجودا فمبني على حصر النظر على خصوص الكون في عالم الشهادة في الدنيا فان القوة فيهما اي في عالم الشهادة في الدنيا وفي الاخرة متقدمة على الفعل كما قال الآ في شيء وهو قوله والفعل مقدم عليه ذاتا فان الفعل متأخر عنها ايضا كما في الاخرة لانه ان لم يرد بالفعل ما في الشهادة لم تكن القوة متقدمة عليه الا بلحاظ الامكان لا الاكوان وانه من القوة لا من الفعل والآ فان اول صادر من مراتب الشيء في الاكوان الفعل فلما بعد عن المبدء وانتقل الى نشأة اخرى كان ما بالفعل بالقوة وفي هذه النشأة الاخرى تكون القوة متقدمة على الفعل زمانا اذا كان تحت الفلك والفعل مقدم عليها ذاتا بلحاظ ما قبل هذه النشأة وفي الاخرة ايضا تكون القوة متقدمة على الفعل ذاتا ووجودا بلحاظ القوس الصعودي بخلاف لحاظ القوس النزولي ولو في النزولي الاخرى فافهم.

قال: ومنها ان الفعل ههنا اشرف من القوة لانه غاية لها وهنالك القوة اشرف من الفعل لانها فاعلة له.

اقول: القوة فاعلة له في الدارين في لحاظ القوس الصعودي وهو فاعل لها في الدارين في القوس النزولي لان القوة في اصل الكون فعل قد كمن في نزوله في القوى المتصفة به ثم يخرج بعد الكمون باثاره كما ترى حبة الحنطة فانها حبة بالفعل فاذا زرعها وكانت عودا اخضر كانت حبة بالقوة فاذا بلغت السنبلة وصحت كانت حبة بالفعل هذا في القوس النزولي فان المتقدم الفاعل

هو الفعل سواء كان في الدنيا ام في الآخرة في القوس النزولى في الامدادات و
 أما في القوس الصعودى فالمتقدم الفاعل في الدارين هو القوة و أما في الشرف
 فالفعل اشرف من القوة لانه في حال تأخره غاية لها و في حال تقدمه فاعل لها اذ
 هي عبارة عن الفعل الكامن الغائب فهي أما حال له او اثر له فهو اشرف في
 الدارين .

قال : و منها ان ابدان الآخرة و اجرامها غير متناهية على حسب اعداد
 تصورات النفوس و ادراكاتها لان براهين تنهى الابعاد غير جارية فيها بل في
 جهات و احياء ماديتين و ليس ايضا فيها تزاحم و تضايق و لا بعضها من بعض في
 جهة خارجة و لا داخلية و لكل انسان من سعيد او شقي عالم برأسه اعظم من هذا
 العالم لا ينتظم مع عالم اخر في سلك واحد و لكل من اهل السعادة ما يريد من
 الملك باى فسحة يريدوها و الى هذا المعنى اشار ابو يزيد بقوله لو ان العرش و ما
 حواه دخل في زاوية من زوايا قلب ابى يزيد لما احس به .

اقول : يريد ان ابدان الدنيا متناهية كما هو مبرهن عليه في علم الحكمة و
 علم الكلام و اما ابدان الآخرة فاتها غير متناهية لانها جارية على حسب أعداد
 تصورات النفوس لانها هي مصادرها و التصورات غير متناهية و قد قدم ان تلك
 الادراكات و التصورات النفسانية هي منشأ هذه الصور الباقية و هي لا تدخلها
 الابعاد و انما حكم على ابدان الدنيا بالتناهي لانها محيطة بها و هي متناهية كما
 ذكر في برهان الترسى و السلمى و غيرهما و الترسى انه اذا فرض شىء
 مستدير كالترس و الدائرة و قسمت دائرته باقسام ستة متساوية بان تقاطع على
 نقطة قطبها ثلاثة اقطار فانه يحدث فيها ست قطع ما بين كل نصفى قطري قطعة
 يحيطان بها فاذا جمع بين طرفيهما بخط مستقيم حدث منها مثلث متساوى
 الاضلاع فاذا كان كل من نصفى القطرين ذراعا كان ما بين طرفيهما ذراعا فاذا
 ذهب الى غير النهاية كان بعد ما بين طرفيهما بقدر كل منهما و هو متناه لوقوعه
 بين حاصرين فيكون ما لا يتناهى بقدر ما يتناهى فيكون متناهيًا و شرطه ان
 يكون بعد ما بين الساقين بقدر كل منهما في كل امتداد فهذا هو البرهان الترسى

وامّا البرهان السلمى فهو ان يفرض خطان اجتمع طرفان منهما وانفراج الاخران
و تنحفظ فيهما نسبة الانفراج بان يكونا مستقيمين لان المستقيمين لا تختلف
بينهما نسبة الانفراج وهى مثلا اذا ذهب ذراعاً كان بينهما ذراع واذا ذهب ذراعين
كان بينهما ذراعان كما فى الترسي وهكذا او اذا ذهب عشرة كان بينهما ذراع
فاذا ذهب عشرين ذراعاً كان بينهما ذراعين فاذا ذهب ثلاثين ذراعاً كان بينهما
ثلاثة اذرع فتراعى بينهما النسبة فهذا شرطه وان كانت لا تفقد فى المستقيمين
فاذا ذهب الى غير النهاية كان الانفراج الى غير النهاية بالنسبة المعلومة فيكون
الانفراج متناهياً لوقوعه بين حاصرين ويكون امتدادهما متناهياً لكونه معلوماً
بنسبة المتناهى وهو ما بينهما وهذان و امثالهما مما يدل على تناهى الابعاد يدل
على تناهى ابدان الدنيا لتناهيها بالابعاد و امّا اجسام الآخرة فلما كان يذهب الى
انها صور خيالية من عالم المجردات الملكوتيات قال بعدم تناهيها ولذا علّلها
بان براهين تنهى الابعاد غير جارية فيها اى فى ابدان الآخرة بل فى جهات و
احياز ماديتين كابدان الدنيا وايضا ليس فى اجساد الآخرة نزاحم ولا تضائق و
ليس بين بعضها وبعض نسبة جهة خارجة او داخلية بان يكون هذا الى جهة يمين
ذاك دون شماله او فوقه دون تحته لانها بسائط مجردة عنده والمجردة لا
تحتاج فيها ولا تمنع واقول امّا اجسام الآخرة فلها كثير من احوال المجردات
بمعنى انها تدرك الاجسام المعانى والصور كالعقول والنفوس وكذلك
عقولهم تدرك المحسوسات كالاكسار فاجساد اهل الجنة لظهورها وصفائها و
انقياد كل شىء لما تشتهيها و نفوسها كانت تحيط بما تحيط به العقول ولقد
روى عن النبى صلى الله عليه واله ما معناه ان المؤمن اذا ادى زكوة ماله فى
الدنيا تكون فى الآخرة له جواداً كاحسن جواد يكون فى الدنيا فيقال له اركب و
اركض فى ارض الجنة سنة وما بلغ جوادك فهو لك وانه ليقطع فى كل طرفه
عين بقدر الدنيا سبع مرات هـ، وهذا لا يكاد يعقل فى الاجساد ما دامت فى ثقلها
و كثافتها فاذا طهرت خفت وان الدنيا كلها خطوة مؤمن ولقد روى صفوان بن
مهران الجمال قال امرنى سيدى ابو عبد الله عليه السلام يوماً ان اقدم ناقته الى

باب الدار فبحث بها فخرج ابو الحسن موسى عليه السلام مسرعاً وهو ابن ست سنين فاستوى على ظهر الناقة واثارها وغاب عن بصرى قال فقلت انا لله و ما اقول لمولاي اذا خرج يريد ناقته قال فلما مضى من النهار ساعة اذا الناقة قد انقضت كأنها شهاب وهو ترفض عرقاً فنزل عنها ودخل الدار فخرج الخادم وقال أعد الناقة مكانها وأجب مولائك قال ففعلت ما امرنى به ودخلت عليه فقال يا صفوان انما امرتك باحضار الناقة ليركبها موسى فقلت فى نفسك كذا وكذا فهل علمت يا صفوان اين بلغ عليها فى هذه الساعة انه بلغ ما بلغه ذوالقرنين وجاوزه اضعافاً مضاعفة وبلغ سلامى كل مؤمن ومؤمنة هـ، فانظر الى فعله عليه السلام لطهارة جسده الشريف واجساد المؤمنين فى الجنة من شعاع هذا الجسد الطاهر عليه السلام الا ان اجسادهم مع هذا واعظم منه متناهية الاتساع الى قوله صلى الله عليه واله واركض فى ارض الجنة سنة وقوله عليه السلام فى كل طرفة عين بقدر الدنيا سبع مرات فان ذلك كله حدود التناهى ان كنت تفهم بل العقول والنفوس فى الجنة متناهية بل كل مخلوق متناهٍ بنسبته مستند فى بقائه الى تلقى المدد الذى به بقاءه الى علته .

وقوله «و لكل انسانٍ من سعيد او شقى عالم برأسه» صحيح بمعنى حصوله له فى الدنيا فى مرآة خياله من صور معلوماته المنتزعة من الخارجية فهى متعدّدة كتعدّد الصور فى المرايا المتعددة من مقابلة شخص واحد وهى صور ظليّة واشباح مثاليّة خياليّة فاذا دخل صاحب تلك الصور الجنة ثبت له منها كلّ ما هو حق واثراً من ولاية امير المؤمنين عليه السلام فيحدث الله سبحانه من المثل التى فى خزائن غيبه الامكانى والكونى التى انتزع خياله منها الصور له ما شاء مثاله اذا تصوّر الف رجل كل منهم مركوباً له جناح من ذهب وجناح من فضة يطير عليه الى ما شاء واتفقت تصوراتهم بشكل واحد من غير اختلاف فانهم كلهم انتزعوا تلك الالف الصورة من مثال واحد من الخزائن الامكانية او الكونية وذلك المثل اصل لها كان قد احده الله سبحانه اصلاً كلياً لا ينتهى ما امكن فيه ابداً فاذا اشتبهوا ذلك خلق الله من ذلك المثل لكل واحدٍ منهم مركوباً

كما تصوّره لان ذلك المثل قالب للمدد الذى يحدثه بفعله فالممدد موادّ لتلك المركوبات وقالب صورها هيئة ذلك المثل وهكذا فى كل شىء وليس كما توهمه المصنف من ان تلك الصور الخياليّة هى بنفسها تقوى وتشتد حتّى تكون جواهر لا من مدد جديد بل لانها صور النفوس المتحركة بنفسها بالحركة الجوهرية حتى تقوى بل بالممدد الجديد الذى اشار اليه سبحانه بقوله عطاء غير مجذوذ وقال كلّما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذى رزقنا من قبل وأتوا به متشابها وقال كلّا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربّك وما كان عطاء ربّك محظورا وقال ان المتقين فى جنّاتٍ وبيونٍ آخذين ما آتيهم ربّهم وقال فى اهل النار زدناهم عذابا فوق العذاب.

وقوله «و الى هذا المعنى اشار ابو يزيد، الخ» هذا ابو يزيد البسطامي من الصوفيّة وهذه من شطّحهم^١ فى عباراتهم وهو مما اشرنا اليه فانه يزعم انّ الصور الّتى فى خياله هى حقيقة الاشياء واذا تصوّر شيئا ممّا فهم من معنى العرش على حسب معرفته ظنّ انه احاط به حتى لو تصوّر انه دكان فيه اسباب بقالٍ حكم بانّ العرش الذى استوى عليه الرحمن برحمانيته حقيقته ما تصوّر منه ولا شكّ انّ خياله يسع اشياء غيره كتصوّر الاكل والشرب والهند والصين والسماء والارض وغير ذلك فيقول ان قلبه لا يحسّ بالعرش ولو علم ان جميع ما فى وجدانه هو وسائر الصوفية ووجوداتهم جهة حقيرة من جهات العرش بحيث لو نسبوا باجمعهم وما وجدوا الى احد اركان العرش لكان كنسبة حبة رمل الى ما لا يتناهى فيا لهم الولايات اما علموا انّ الوجود من كل ما سوى الله يدور على اربعة اشياء الخلق والرزق والحيوة والموت وكلّها وجميع ما فيها من المعانى والاعيان والجواهر والاعراض المجردات والماديات الكلّيات والجزئيات ممّا حوته الازهان ومما فى خارجها ومما فى نفس الامر من الامور

^١ الشطح عبارة عن كون الكلمة عليها رآحة رعونة اى حماقة او دعوى وهو فى اصطلاحهم من زلّات السالكين . منه (اعلى الله

المحققّة و من الامور الاعتبارية على زعمهم كلها قد حوته اركان العرش لم يخرج منه شيء الا الذات البحت عز وجل الذي لا يحيط به شيء وهو بكل شيء محيط فان فيه خزائن كل شيء التي اشار اليها سبحانه بقوله وان من شيء الا عندنا خزائنه والمصنف قد قيل ذلك منه واعتقده لانه اخذ ائمة فاذا كان كل شيء في زاوية من زوايا قلبه لا يحس به فما الذي يحس به فما ادري هل علم المصنف ما رمزه البسطامي ام لا يريد ان قلبه هو الذي وسع الحق عز وجل لانه سمع الحديث القدسي قوله تعالى ما وسمعتني ارضي ولا سمعتني وسمعتني قلب عبدی المؤمن فعنى بالمؤمن نفسه فجرى فيه ما قيل من المثل ان الخنفس رأت الخيل يحذونها فمدّت يدها ، فلا تلمها ولم زنيماً يزعم ان ابنها امام .

قال : ومنها ان اجساد الاخرة وعظامها من الجنات والانهار والغرفات والبيوت والقصور والازواج المطهرة والحدود وكل ما لاهل الجنة من الخدم والحشم والعبيد والغلمان وغيرها موجودة بوجود واحد هو وجود انسان واحد من اهل السعادة لانه محيط بها تأييداً من الله ونزلاً من غفور رحيم وليس كذلك حال الشقيّ الجهنميّ بالنسبة الى ما يصل اليه من النيران والاغلال والسلاسل والحيات وغيرها لانه مُحاط بها كما قال تعالى اساطير بهم يسيران فها و قوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين ان في هذا البلاغ لقوم عابدين .

اقول : من الفروق التي ذكرها بين اجساد الدنيا واجساد الاخرة ان اجساد الاخرة وحطامها وما فيها لاهل السعادة من الجنات والانهار والغرفات والبيوت والقصور والازواج المطهرة الحور العين والخيرات الحسان وكل ما لاهل الجنة من الخدم والحشم وهم العيال والقرابة والعبيد والغلمان وغيرها موجودة عند المصنف ومن قال بمقالته بوجود واحد هو وجود انسان واحد لان كل ما ذكر وامثاله عنده صور خيالية له قويّة بتبعيّة قوة المتخيّل التي ترقى الى اعلى درجاتها بحركته الجوهرية الذاتية فترقى بهذه الامور المذكورة لانه شأنه وانت قد سمعت ما ذكرناه من كون هذه الاشياء وامثالها موجودة بوجود خارجي مغاير للانسان المنسوبة اليه وانما اختصاصها به من جهة ان موادها التي

هى وجوداتها وصورها النوعية التى هى ماهياتها صيغت بصور اعماله اى
أُلْبِسَتْ صور اعماله كما ذكرنا فى مثال الفاكهة التى فى السوق فأتى متحققة
الوجود و الماهية قبل أن يملكها المشتري فاذا دفع الثمن أُلْبِسَتْ صورة تملكه
بحيث يكون اولى بها من غيره و لو أن الغير اشتراها كان أَوْلَى بها وليس المراد
أن هذه الاشياء من الانسان كالورق من الشجرة كما توهمه على ان الورق ليس
وجود الشجرة وجوده و ليست هى و ورقها موجودين بوجود واحد ولا
كالشعاع من الشمس كما يتوهمه و ليس وجود الشعاع وجود الشمس لأن
الشجرة وجدت من وجود لم توجد الورق منه و انما وجد من فاضل وجود
الشجرة بايجاد ثانٍ غير ايجاد الشجرة و كذلك الشمس اوجدت بايجاد من
وجود لم يوجد الشعاع منه و انما أُوْجِدَ مِنْ فاضل وجود الشمس بايجاد ثانٍ و ان
كان مترتبا على الاول كما نطقت به الاخبار عن الائمة الاطهار صلى الله عليهم
لاولى الابصار و كيف يفرق بين اهل الجنة و اهل النار كما ذكره فى اخر كلامه
و الصانع سبحانه واحد و الصنع واحد و المصنوع واحد لان اليجاد جارٍ على
وتيرة واحدة و كيف يفرق بين اهل الدنيا و ما فيها و اهل الآخرة و ما فيها و انّ ما
فى الآخرة هو بعينه ما فى الدنيا و انما الفرق ان ما فى الدنيا صيغة مناسبة
للتكليف و الاختبار و الابتلاء ليهلك من هلك عن بينة و يحيى مَنْ حَيَّ عن بينة و
ليست الدار دار خلودٍ و مَقَرٍّ و انما هى دار متاعٍ و مَمَرٍ و الآخرة دار الجزاء و
القرار و الخلود فصيغت الدنيا و ما فيها صيغة متغيرة متبدلة و الآخرة صيغت
صيغة الثبات لانها دار الخلود على انّ الدنيا مزرعة الآخرة و قد قال الرضا عليه
السلام قد علم اولوا الالباب انّ الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما هيئناه، و
قال الصادق عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية الحديث، و قال تعالى
سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فمن قَبِلَ عن الله
عز و جل و عن اوليائه عليهم السلام لا يقول بقول المصنّف الذى منه ان زوجة
المؤمن فى الجنة التى ينكحها و حشمه الذين هم عياله و قرابته صورُهُ الخيالية و
كذا قوله لانه محيط بها تأييداً من الله و نُزْلاً من غفورٍ رحيم فانه اذا كانت فيه

لم يدخل الجنة ولم يكن فيها وهذا خلاف المنقول والمعقول لانه خلق من الجنة واليه يعود فاهل الجنة كاهل النار فى كون كلّ فى الدار التى خلق منها واليه يعود فان كان المصنف سمع قوله وانّ جهنم لمحيطه بالكافرين فهلّاسمع قوله تعالى يدخلون الجنة وهم فيها خالدون حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها وامثال ذلك من الايات مما هو صريح فى مساواتهم لاهل النار فى كونهم فى الجنة محيطه بهم وهذا انشاء الله تعالى ظاهر ليس عليه غبار انّ فى هذا لبلاغاً لقوم عابدين .

قال : قاعدة فى دفع شُبّه الجاحدين للمعاد والمنكرين لحشر الاجساد وهى اشكالات احدها طلب المكان والجهة وللجنة والنار بان الاخرة فى اى جهة من العالم ومكانهما اين هو منه حتى يلزم اما التداخل او الخلاء وهو منفسخ الاصل كما اشرنا اليه لان عالم الاخرة عالم تامّ فى نفسه كما ان السؤال باين عن مجموع هذا العالم باطل لانه ليس فوق فوقه شىء ولا تحت تحته شىء والمجموع لا فوق له ولا تحت وانما يطلب المكان لاجزاء عالم واحد لا لمجموعه .

اقول : اورد هنا اشكالات لمنكرى حشر الاجساد احدها قالوا ان كان العالم منتظماً بعضه ملتصق ببعض فاين توجد الجنة والنار لانهما اذا وجدالزم تداخل الاجسام وكون الجسمين فى محلّ واحد وذلك محال كما برهن عليه وان كان غير ملتصق ببعضه ببعض فقبل ايجادهما يلزم الخلاء وهو ايضا محال واجاب المصنف بان العالم اصله واسع مشتمل على عوالم متعدّدة وهذا العالم واحد منها وعالم الاخرة عالم اخر تام فى نفسه ولا يلزم التداخل الا فيما كان فى عالم واحد وكذلك الخلاء اّما يلزم بين الاجسام فى محل واحد فالسؤال عن مكان الجنة والنار وجهتهما باطل اذا اريد بهما من هذا العالم كما ان السؤال باين عن مجموع هذا العالم باطل لانه ليس فوق فوقه شىء اى ليس وراء فوقيته او محدّب اعلاه شىء ولا تحت تحته شىء اى ليس وراء تحته شىء اقول اما اول جوابه وهو ان الاخرة عالم تام فصحيح واما انه لا يستل عنه باين فليس

بصحيح أو أنه بائن من هذا العالم بينونة عزلة فكذلك اى باطل لان عالم الاخرة موجود فى غيب عالم الدنيا كما ان جسدك الذى هو من عالم الاخرة ويبعث من قبرك و تدخله روحك و يدخل الجنة هو فى جسدك هذا المرئى فكذلك الجنة فى الاخرة و فى الدنيا اما فى الدنيا فهى فى هذه السموات كل جنة فوق سماء و جنة عدن فوق الكرسى و قد قال تعالى خالدين فيها ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربك و قال تعالى و قالوا الحمد لله الذى صدقنا وعده و اورثنا الارض نبوءا من الجنة حيث نشاء فخطب العباد بما يعرفون و بما هو الواقع كما روى عنه عليه السلام انما خلقتكم للبقاء و فى رواية اما ان ابدانكم خلقت للجنة فلا تتبعوها الا بالجنة و هو يعنى هذه ابدان الدنيا فمن عرف ما اشرنا اليه و مثلنا به من ان هذه الابدان التى هى فى الدنيا بعينها هى ابدان الاخرة و ان الاقرار بحشر الابدان لا يصح و لا يثبت الا باعتقاد ان هذه الابدان هى بعينها ابدان الاخرة و استند فى معرفته هذه الى قوله تعالى سريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم و الى قول الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يكون الا بما هيها، لئلا يدخله الريب عرف ان الاخرة الآن و ما فيها موجودة فى غيب الدنيا و انه يصح ان يقال هذه الابدان هى ابدان الاخرة و هذه السموات هى سموات الاخرة و هذه الارض هى ارض الاخرة و ان كانت تكسر و تُصَفَّى و تصاغ فى قالبها الاول و ان المراد من تبديل الارض غير الارض و السموات محض الكسر و التصفية و الاعادة كما قال تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها لا كما توهمه المصنّف من ان المعاد هو النفس و الصورة و اما المادّة فانّها تفتنى و تضمحلّ و لاتعود المادّة التى فى الدنيا كما تقدّم بل المعاد يوم القيامة من ابدان الحيوانات و من الاوقات و الامكنة و الارض و السموات و الاشجار و النباتات و المعادن هو الموجود منها فى الدنيا بعين مادته فى الدنيا الا ان تركيبه فى الدنيا من هيئات الدنيا لا يصلح للبقاء فكسر ليُصَفَّى من اسباب التغيير و صيغ الصيغة التى لاتحتمل الفساد فمن فهم ما ذكرنا صحّ عنده السؤال عن الجنة و النار الان باين و صحّ منه الجواب بمعنى ما ذكرنا

وامّا السؤال عن مجموع العالم فهو باطل وليس السؤال عن بعضه كما نحن بصددّه كالسؤال عن مجموع العالم.

وقوله «لانه ليس فوق فوقه شيء ولا تحت تحته شيء» هو صحيح المعنى دون اللفظ لان معنى لفظه ان لفوقه فوقاً لكنه خالٍ ولتحتّه تحت الا انه خالٍ وهو لا يريد هذا المعنى وانما يريد ان فوقه ليس له فوق وتحتّه ليس له تحت واعلم ان مجموع العالم فوقه الظاهري الجسمي محدّد الجهات والباطني التقيدي عقل الكل والاطلاقى الحقيقة المحمدية صلى الله عليه واله وتحتّه الظاهري الارض السابعة السفلى والغيبى ما تحت الثرى فقوّه اعلى جزء منه وتحتّه اسفل جزء منه ولا بد ان يحمل قوله شيء على الممكن لان القديم لا ينتفى بهذه العبارة ولا يثبت وانما انتفى بنفى الشيء الشيء الممكن سواء كان صفة او موصوفاً اى محلاً ام حالاً.

قال: وقد قلنا عالم الاخرة عالم تامّ بل كلّ من الجنة والنار عالم تام برأسه بل لكل انسان سعيد عالم تام كما او مانا اليه كيف ولو لم تكن الدنيا والاخرة عالمين تامين فليس لله سبحانه عالمان وايضافان الاخرة نشأة باقية لا موت فيها ولا دثور ولا فناء وهى دار قرب من الله والانسان متكلم فيها مع الله والوجوه الناضرة ناظرة اليه فيها والدنيا باثرة فانية مطرودة من جهة القدس ورد فى الحديث ان الدنيا ملعونة ملعون ما فيها واختلاف اللوازم دال على اختلاف الملزومات قال تعالى وننشئكم فيما لا تعلمون.

اقول: يريد من كلامه هذا ان الاخرة عالم تام مستقل برأسه لم يكن جزءاً من عالم اخر فلا يلزم الخلاء ولا التداخل بل الجنة والنار كل واحد عالم مستقل برأسه وان كانا معاً من عالم الاخرة لانهما متناقضان بل لكل انسان سعيد عالم تام مستقل غير الانسان السعيد الاخر لما تقدم فى قوله من كلّ ما لانسان سعيد من الجنان وما فيها من انواع التعيم والحدود والحشم والولدان كل ذلك موجود بوجود الانسان المنسوبة اليه لانها منه كالنيات والاعتقادات منه بل هى من باب الاعتقادات والنيات وقد تقدّم على قوله هناك ما به كفاية وذكر هنا

كما ذكر هناك فاما عالم الاخرة فهو عالم مستقل كما مر .

واما ان الجنة و النار متغايرانِ كلّ واحدٍ مستقلّ بنفسه فلاجل كونهما متناقضين و الا فهما من عالم واحد بل ربّما لقائل يقول انهما ليس كل واحدٍ منهما مستقلاًّ لانهما من الفعل كالنور الذي اشرق على وجه الجدار من الشمس و الظلّ الذي ظهر خلف الجدار بالشمس كما لو حنا اليه في رسائلنا الموضوعة في بيان القدر و القضاء في افعال العباد .

واما انّ كل انسانٍ سعيدٍ فله عالم برأسه تام ، فقد تقدّم الكلام فيه و انّ هذا العالم عالم صوري خياليّ ظلي و ليس هو ما يتمتع به المؤمن في الجنة و ان كان منه ما يحدث الله بصورة ما اشتهاه المؤمن من تلك الصور ما اشتهاه من الخير .

واما انّ كل انسان فله عالم تام اذا كان سعيداً ، فليس للتقييد وجه اذ لا فرق بين السعيد و الشقي في حصول عالم تامّ له خيالي و انه يخلق على صورة ما فيه مما تقتضيه الحكمة و العدل له ما تصوره من خير او شرّ فتخصيصه بالسعيد غير سديد .

و قوله «و لم تكن الدنيا و الاخرة عالمين تامين فليس لله سبحانه عالمان» لانهض به حجة عقلية و اثبات الشيء لا ينفي ما عداه .

و قوله «و ايضاً فان الاخرة نشأة باقية لا موت فيها و لا دثور و لا فناء» مصادرة فان منكر الحشر منكر هذا و منكر خصوص حشر الاجساد يثبت ذلك للارواح .

و قوله «و هي دار قربٍ من الله و الانسان متكلم فيها مع الله و الوجوه الناضرة ناظرة اليه» فكونها دار قرب كالاول و كذا باقى كلامه و اما كلام الانسان مع الله فمن نوع كلامه معه تعالى في الدنيا فان اراد غير هذا باعتبار الشدة و الضعف فلا بأس و الا فباطل و كذا نظر الوجوه الناضرة اليه .

و قوله «و الدنيا باثرة فانية مطرودة من جهة القدس ، الخ» قياس مع الفارق و حكم بغير دليل لان البائرة الفانية هي ما لا ينزل الى الدنيا من اعراضها اللاحقة للمحل و الوقت و الابدان نازلة اليها من الخزائن كما مر فتعود بعينها الى ما منه

بدئت و الملعونة هي حالة النشأة الاولى التي يراد بها نفس النشأة الاولى مما نهى الشارع عنه و كذا ما فيها من الملعون و ليس كل ما فيها ملعوناً فان فيها العبادات و الاعمال الصالحات و الكتب الالهية و القوام بها عليهم السلام بل فيها من لولاه لما خلق الله الجنة و النار و اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات ليس في كل شيء فانّ مختلفي اللوازم كلها موجودة و الجنة و النار مختلفا اللوازم و لم يختلفا في البقاء فالدينا و الاخرة و ان اختلفا في انفسهما لم يختلف ما فيهما كيف و الدنيا مزرعة الاخرة و آية الاخرة و طريق الاخرة لان من في الدنيا سائرون الى الاخرة فاذا كان ما فيها لا يعود فابن البعث المأمور باعتقاده فان لم يعد ما فني في الدنيا لم يكن في الاخرة معاد بل يكون ما فيها بدءً جديد لا عود .

و اما الاية «و ننشئكم فيما لا تعلمون» فدالّة على اعادة المخاطبين في الدنيا اذا اعادهم في نشأة لا يعلمون كيفيتها .

قال : و عن ابن عباس ان الدنيا و الاخرة مختلفتان في جوهر الوجود و لو كانت الاخرة من جوهر الدنيا لم يصح ان الدنيا تخرب البتّة و تضمحل و لكان القول بالاخرة قولاً بالتناسخ و لكان المعاد عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها و الاتفاق من جميع الملل على ان الدنيا تضمحلّ و تفنى ثم لا تعمر ابداً .

اقول : ما نقله عن ابن عباس على فرض صحته ليس فيه ما ينافي ما نقوله اما ان الدنيا و الاخرة في انفسهما مختلفتان فالقرءان و الاخبار ناطقان به و اما ان اختلافهما في جوهر الوجود فعلى الظاهر ظاهر بل هو المراد من كلام ابن عباس لان المعنى انهما مختلفتان في التركيب و الاعراض مثل كثافة الاجسام و عدم احكام ما في الدنيا في الصنعة و التأليف لانّهما مختلفتان بالنسبة الى ما فيهما في المادة لان ذلك موجب لانكار المعاد المتفق على ان انكاره كفر في جميع الملل .

و قوله «و لو كانت الاخرة من جوهر الدنيا لم يصح ان الدنيا تخرب البتّة» يدلّ على ما قلنا لانه لم يقل ما في الدنيا لانّ الكلام فيه لا في نفس الدنيا كما هو

ظاهر كلام ابن عباس فانها هي التي تضمحل لا ما فيها .

وقوله «و لكان القول بالآخرة قولاً بالتناسخ» فيه انه لو كانت الاجسام التي في الآخرة غير الاجسام التي في الدنيا لكان القول بالآخرة اى بان تعود النفوس الى اجسام غير اجسامها قولاً بالتناسخ المتفق على بطلانه وعلى كفر القائل به و اما اذا قلنا بان اجساد الآخرة هي اجساد الدنيا وان الارواح تعود الى اجسادها التي خرجت منها في الدنيا فهو قول المسلمين وهو الدين القويم .

وقوله «و لكان المعاد عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها والاتفاق من جميع الملل على ان الدنيا تضمحل و تفنى ثم لا تعمر ابداً» يدل على ان المراد بالدنيا هنا الحالة التي قبل الموت لاهلها وما فيها لان هذه الحالة هي المتفق على فنائها و عدم عودها بالنسبة لارض الدنيا و سماؤها فانهما انما يفنيان بالنسبة الى سكاّتهما لا في انفسهما فانهما لا يفنيان في انفسهما لانهما الآن في ملك الله فاين يذهبان اى خرجان عن ملك الله تعالى الله عن ذلك كيف و روى الصدوق في اخر الخصال بسنده عن جابر بن يزيد قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن قول الله عز و جل افعيننا بالخلق الاول بل هم فى لبس من خلق جديد فقال يا جابر تأويل ذلك ان الله عز و جل اذا افنى هذا الخلق و هذا العالم و اسكن اهل الجنة الجنة و اهل النار النار جدد الله عز و جل عالماً من غير فحولة و لا اناث يعبدونه و يوحدونه و خلق لهم ارضاً غير هذه الارض تحملهم و سماء غير هذه السماء تظلهم لعلك ترى ان الله عز و جل انما خلق هذا العالم الواحد و ترى ان الله عز و جل لم يخلق بشراً غيركم بل والله لقد خلق الله تبارك و تعالى الف الف عالم و الف الف آدم انت فى اخر تلك العوالم و اولئك الادميين هـ، فان قلت هذا الحديث دال على فناء الارض و ايجاد غيرها لهذا الخلق الجديد بخلاف ما اشرت اليه قلت قد تقدم ان الغير يراد منه تغيير الصورة كما تقدم فى قوله بدلتناهم جلوداً غيرها و ارضنا هذه ظاهر و باطن فاذا نفخ فى الصور نفخة النشور ميّز ظاهرها من باطنها فباطنها ارض القيامة و ظاهرها ارض الخلق الجديد على ما افهم و الله سبحانه اعلم لما دلّ الدليل العقلى القطعى عليه من ان

ما دخل فى ملك الله لا يخرج عنه و من ان الاشياء تتنقل فى اطوار اكوان
الممكنات لانها مشابهة للانسان و الانسان لا تحصى اطوار تنزلاته و لا اطوار
ترقياته و قد قال الله تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم
انه الحق و فى ما نسب الى على عليه السلام :

اتحسب انك جرم صغير

و فيك انطوى العالم الاكبر

فهذه الالف عالم و الالف الف ادم هل مررت عليها الى ان وصلت
الى هنا ام لا بلى قد مررت عليها فى تنزلاتك من خزائنك كما قال امير المؤمنين
عليه السلام فى خطبته اقسم برب العرش العظيم لو شئت لاخبرتكم بابائكم و
اسلافكم اين كانوا و ممن كانوا و اين هم الآن و ما صاروا اليه فكم من آكل لحوم
اخيه و شارب برأس آبيه و هو يشتاقه و يرتجيه هيهات اذا كشف المستور و
حصّل ما فى الصدور و علم واردات الضمير و ايم الله لقد كورتكم كورات و
كُررتكم كرات و كم بين كرة و كرة من آية و آيات الخ ، هـ ، و اعلم انى ربّما
ذكرت الحديث او بعض الالفاظ مستشهداً بها و اعرض عن بيانها و عن وجه
الاستشهاد خوفاً من التّطويل و كثرة القول و القيل على انّ مَنْ وُقّق له يفهمه
بتوفيق الله سبحانه و من لم يكتب من اهله لا يفهمه و انّ بيّنته و الله سبحانه ولى
التوفيق .

قال : و ثانيها ان الاعادة لو كانت حقّة يلزم التناسخ و اجيب فى المشهور
بان هذا القسم من التناسخ مما جوّزه الشرع و يسمى بالحشر و لم يتأملوا فى أنّ
طبيعة المحال لا يصير فرداً منها ممكناً بتجوّز الشارع و تبديل الاسم و محالّة
التناسخ امر مبرهن عليه .

اقول : الثانى من الاشكالات و الاعتراضات التى اوردها القائلون بعدم
حشر الاجساد هو انّ الاعادة لو كانت حقّة يلزم القول بالتناسخ قال المصنف بان
المشهور اجابوا عن هذا الاشكال بانّ هذا القسم من التناسخ ممّا جوّزه الشارع

فلا يكون ممتنعاً ولا القول به كفراً والشارع سماً حشراً لا تناسخاً واعتراض المصنّف على المشهور بأنهم لم يتأملوا في معنى جوابهم لان حقيقة التناسخ محال فتكون جميع أفرادها محالاً فلا يصح أن يكون حشر الاجساد فرداً من تلك الحقيقة الممتنعة ممكناً بمجرد كون الشارع جوزه لان الشارع لا يجوز الامر المحال و التناسخ امر مبرهن على محالّيته بجميع افراده اقول والاقوال الثلاثة كلها باطلة قول المعترض وقول المشهور في جوابهم واعتراض المصنّف على جواب المشهور اما قول المعترض فباطل بنحو ما ذكرنا قبل هذا من ان التناسخ انما يلزم لو كانت النفوس انتقلت يوم القيامة الى ابدان غير الابدان التي خرجت منها في الدنيا كما يذهب اليه المصنّف واتباعه فانه لازم على مذهبه كما بيّناه فيما تقدّم مكرراً واما نحن فنقول بانّ الابدان التي تنتقل اليها النفوس يوم القيامة هي بعينها ابدانها التي خرجت منها في الدنيا فلا يلزمنا القول بالتناسخ لان التناسخ عند القائلين به هو انه اذا خرجت نفس زيد من بدنه بالموت دخلت في بدن عمر و فلو فرض عندهم انها دخلت فيما خرجت منه لم يسموه تناسخاً و انما يكون حيوة ثانية ولا عيب فيه عند الكلّ واما قول المشهور في جوابهم فباطل لجعلهم المعاد فرداً من افراد التناسخ و انما صح اعتقاده لان الشارع جوزه وهذا باطل لانه لو كان من جملة التناسخ لما جوزه الشارع ولو جوزه لجوز التناسخ بل و التماسخ و التراسخ و التفاسخ اذ لا فرق بينها ولكن الشارع منع منه لا لاسمه حتّى يمنع ممّا يسمى تناسخاً ويجوز ما يسمى حشراً و انما منع منه لانّ الشئ شئ بظاهره و باطنه معاً فلو قيل بالتناسخ لكان شيئاً بباطنه دون ظاهره او بالعكس فلا يكون الشئ بما هو شئ شيئاً وهذه البماهيّة هي علّة البقاء فاذا تبعضت البماهيّة بطل البقاء المتّفق عليه من اهل الملّك واما قول المصنّف فباطل حيث جعل الممكن محالاً لان التناسخ ليس محالاً عقلياً و انما امتنع من جهة الحكمة فهو في نفسه ممكن فلو جوز الشارع فرداً منه لم يكن محالاً و جاز وقوعه على ان المصنّف فيما سبق جوزه و حكم به و ان لم يشعر بذلك لانه حكم فيما قبل بان النفس في القيامة تكون في جسد غير جسدها في

الدُّنْيَا لَأنَّ جسد الدنيا قد فنى و اضمحلّ فيلزمه التناسخ فى احدى الدارين و اما ان محالية التناسخ مبرهن عليها فالمحالية فى الحكمة لما اشرنا اليه من البماهيّة لانّ البقاء على مقتضى الحكمة لا يكون بدون البماهيّة اى بقاء الشىء بما هو به شىء و هو خصوص نفسه و بدنه لانهما شىء واحد ممتدّ للاحاطة بالغيب و الشهادة فجمد ما بعد منه عن المبدئ و هو طرفه الاسفل المسمى بالبدن و بقى الطرف الاعلى على حالة ظهوره من مبدئه و هى الدُّوْبَان و ذلك هو النفس و اما محالية التناسخ فى الظرف العقلى بان لا يكون ممكناً فامر باطل لا يقوم عليه برهان عقلى و لا نقلى .

قال: و لبعض الاعلام رسالة فى المعاد اجاب عن هذا الاشكال بان للنفس الناطقة ضربين من التعلّق بهذا البدن اُولهما اَوَّلِيٌّ و هو تعلّقها بالروح الحيوانى السارى فى الشرايين و اخرهما ثانوى بالاعضاء الكثيفة فاذا فسد مزاج الروح و كاد ان يخرج عن صلاحية تعلّق النفس اشتدّ التعلّق الثانوى من النفس بالاعضاء و بهذا التعيّن يتعيّن الاجزاء تعييناً ما ثمّ عند الحشر اذا جمعت و تمت هيئة البدن ثانياً و حصل الروح البخارى مرّة اخرى عاد تعلّق النفس بها كالمرّة الاولى فذلك التعلّق الثانوى يمنع من حدوث نفس اخرى على مزاج الاجزاء فالمُعَاد هى النفس الباقية لنيل الجزاء انتهى ما ذكره .

اقول: صاحب الرسالة اجاب عن شبهة التناسخ بان للنفس الناطقة ضربين من التعلّق بهذا البدن الدنيوى اَوَّلِيٌّ و ثانوى فى الدنيا و فى الآخرة ايضا فالتعلّق الاولى فى الدنيا انها تعلّقت بالروح الحيوانى و الظاهر من كلامه هذا ان المراد بالحيوانى النفس الحسيّة الفلكيّة لانها هى الحيوانيّة و الظاهر من قوله السارى فى الشرايين اى العروق و من قوله بعد و حصل الروح البخارى ان المراد بها النفس النباتيّة و قد قدّمنا ان الناطقة لا تتعلّق بالنباتية الا بواسطة الطبيعية و الهوائية و المثالية و الفلكية و انّ النباتية لا تسمّى بالحيوانية الا مجازاً و لكن لعلّه لما كان يصدد تعلّق النفس بالبدن و البدن اعلى مراتبه النفس النباتية ذكرها و لم يذكر الوسائط و على هذا الاحتمال لا عيب فى كلامه هذا و التعلّق الثانوى الذى فى

الدنيا تعلقها اى الناطقة بالاعضاء الكثيفة و ظاهر كلامه حيث جعل تعلقها بالاعضاء قسيماً لتعلقها بالروح البخارى انه بدون توسط تعلقها بالروح البخارى وهو غلط و الا لزم الطفرة فى الوجود و يظهر من كلامه ايضا ان تعلقها بالبخارى قوئى و بالاعضاء ضعيف فاذا فسد مزاج الروح و لم يصلح لتعلق النفس به قوئى تعلقها الثانوى الدنيوى و هذا لا يصح لانه اذا فسد المزاج البُخارى و لم يصلح لتعلق النفس به بطل تعلقها بالاعضاء اصلا اذ لا تتعلق بالاعضاء الا بواسطة المزاج البخارى فلا يكون للاجزاء بدون البخارى اتصال بالنفس منها و الصواب ان يقول ان النفس تعلقت بالبخارى فى الدنيا و بالاعضاء بواسطة البخارى فعند الحشر اذا جمعت و تمت هيئة البدن ثانيا و حصل الروح البخارى مرة اخرى كالاولى عاد تعلق النفس بالبدن لما بينهما من المشاكلة الطبيعية و الرابطة الذاتية لا كما توهمه من ان ذلك التعلق الثانوى يمنع من حدوث نفس اخرى على مزاج الاجزاء لان حصول مانع لحدوث نفس اخرى يدفع التناسخ فان الدافع للتناسخ هو ان النفس لم تتعلق ببدن غير بدنّها الذى خرجت منه و ليس المانع من تعلق نفس اخرى شغل البدن بنفسه و الا لا تته نفس تتعلق به لان ذلك لو صحّ جاز التناسخ و انما المانع من ذلك ان النفس لا تتعلق الا ببدن هي به هي لا غيرها فان نفس زيد انما كانت نفس زيد لا عمرو لا رتباطها ببدن زيد لا بدن عمرو كما ان بدن زيد انما هو بدن زيد لا عمرو بارتباط نفس زيد به لا نفس عمرو و سرّ ما اشرنا اليه مبرهن عليه فى علم الصناعة المكتومة المسمى بمرءة الحكماء لا تهم يرون المعقولات فيه محسوسات و الغائبات مشاهدات على وجه لا يصحّ الا اذا انطبق على الواقع فى نفس الامرو ما ذكره المصنف فى اعتراضه عليه يأتى الكلام عليه و هو هذا.

قال : و هو من سخيّف القول و اسقط من الجواب الاول لاشتماله على وجوه من الخلل منها ان معنى التعلق الثانوى فى هذا المقام ان يكون بالعرض بمعنى ان يكون هناك تعلق واحد نسبته الى الارواح بالذات و الى الاعضاء بالتبع .

اقول : ليس هذا الظاهر من كلام صاحب الرسالة لان الظاهر من كلامه ان يكون التعلق اثنين الا ان التعلق الثانوى مترتب على التعلق الاولى بمعنى ان يكون التعلق الاولى اقوى من الثانوى لقربه من النفس بدليل انه اذا فسد الاولى قوى الثانوى ولو كان الثانوى تبعاً للاولى لكان اذا فسد الاولى فسد الثانوى و لكنه عنده اقوى لقربه وهذا القرب هو معنى كونه مترتباً عليه حتى يكاد يكون حاجباً له عن التعلق به لان التعلق به حاصل بالتبع كما ظنه المصنف فاذا كان لها تعلقٌ بالبخارى وبالأعضاء فاذا فسد البخارى تمحّض التعلق بالأعضاء فقوى التعلق بالأعضاء وهذا الكلام وان كان غير مراد ولا جارياً على نمط يفيد الجواب عن اشكال التناسخ لان ظاهر مفهومه انه لو لا التعلق الثانوى لاقتضى مزاج الاعضاء تعلق نفس اخرى يلزم من هذا التعلق المفروض ثبوت التناسخ و هو ليس جارياً مجرى الجواب الا ان اعتراض المصنف عليه اسخف منه و أسقط و اى خلل فى كون تعلقها واحد تتعلق بالذات و بالبخارى و بالعرض بالأعضاء مع انه اثبت نظيره فى شأن الحق سبحانه مع انه لا يجوز هناك و يجوز كما قال فيما تقدم و فى غير هذا فى مسألة اتحاد المعقول بالعقل انه تعالى يعقل المجردات و يدركها و هى صور ادراكية فتتحد به و لا تتحد الماديات به لان وجوداتها ليست ادراكية فقل عليه انه اذن لا يعلمها فاجاب عن هذا الاعتراض المفروض انه يعلمها بالتبع مع انه علمه تعالى واحد احدي التعلق بالمعلوم و تعلقه بالمجردات ذاتى بحيث كانت متحدة به و تعلقه بالماديات بالتبع فجوز هذا مع عدم صحته فى حق الواجب تعالى لان نسبة ذاته المقدسة وعلمه خصوصاً العلم القديم الذى هو ذاته الى جميع الاشياء على السواء ولم يجوزها فى تعلق النفس مع كونه هو الواقع و ليس الرد على صاحب الرسالة الا فيما سمعت .

قال : و منها ان تعلق النفس بالبدن ليس بقصد و اختيار حتى اذا استشعرت بفساد مزاج الروح انعطفت تعلقه منه الى الاعضاء .

اقول : يريد ان من الخلل الحاصل فى عبارة صاحب الرسالة ان تعلق

النفس وقع منها على البدن من دون قصدٍ واختيارٍ ولو كان باختيارٍ صحَّ انها اذا اشعرت بفساد مزاج الروح انعطفت تعلُّقه من الروح البخارى الى الاعضاء و بحث المصنف راجع الى لفظ عبارة صاحب الرسالة يقول ان كلامه يدلّ على أنّ تعلُّقها بالبخارى والاعضاء عن شعورٍ ولهذا اذا فسد مزاج البخارى واشعرت به انعطفت تعلُّقها بالاعضاء والامرُ على خلاف ذلك وانما تعلُّقها طبعيٌّ واقول لا فائدة في البحث والمباحث عليه فيما نحن بصددِه .

قال: ومنها ان هذا القائل لم يتفطن بانه اذا فسد البدن لم تبق الاعضاء على مزاجها واعتدالها وتشبّث النفس بذيل التعلُّق بها ومدار الرابطة بين النفس و البدن بواسطة جهة الوحدة والاعتدال وهى انما تكون فى اللطف فالالطف الى ان تنتهى الى الاكثف فالاكثف ولم يتأمل قليلاً فى انه اى مقصودٍ يحصل للنفس من التعلُّق بموادٍ فاسدة المزاج والتعلق الطبعي و كل فعل طبعي لا يكون الا لغاية ذاتية طبيعية .

اقول: اعترض المصنف على كلام صاحب الرسالة بان ما جعله مقدّمة لجوابه او بياناً له ليس بصحيح لان قوله اذا فسد مزاج الروح و كاد ان يخرج عن صلاحية تعلُّق النفس اشتدّ التعلق الثانوى من النفس بالاعضاء يدلّ على انه اذا فسد مزاج الروح قوى التعلُّق بالاعضاء والمعلوم انه اذا فسد مزاج الروح بطل تعلُّقها بالبدن كله لفساد الاعضاء وغيرها لفساد الواسطة اقول و بحث المصنف عليه وارد فى محله .

وقوله «ومدار الرابطة بين النفس ، الخ» صحيح كما ذكره من تدرّج التعلق من اللطف الى ما دونه وهكذا الى الكثيف فالاكثف الا ان عبارته ليست فصيحة لان قوله فى اللطف فالالطف انما تكون هذه العبارة فى الترقى لافى التنزّل و كذا قوله «فى اى مقصودٍ يحصل للنفس من التعلق ، الى اخرِه» فانه ايضاً صحيح وارء على ذلك القائل .

قال: ومنها ان الارواح والاعضاء البسيطة والمركبة كلّها فائضة من جهة النفس حدوثاً و بقاءً على التركيب الاشرف فالاشرف فاذا فسد الروح السارى

فى العضو لم يبق العضو عضواً و ايضا ليست الاعضاء مما يعين وجود النفس حتى انها اذا بطل مزاج البدن و اضمحل تركيبه و انقطع تعلق النفس الهاربة عن البدن لفساده مرة أخرى بواسطة اجتماع تلك الاجزاء المبتوثة على التشكل .

اقول : فيضان تلك الارواح و الاعضاء و القوى كلها بفعل الله عز و جل من جهة النفس فى حدوث تلك الامور من تنزلاتها و بقائها بمددٍ هو فاضل مدد النفس جاريّاً على النظم المتقن الذى لا يكون اكمل منه بتلك الاجزاء فاذا فسد الروح السارى فى اى عضو او قوة مما تحت رتبته التى تكون رتبة الروح اقرب الى النفس من رتبته فسد ذلك العضو و القوة لفساد الواسطة فى حدوثه و بقائه و ايراد هذا ايضا و ارد على عبارة ذلك القائل حيث جعل شدة تعلق النفس بالعضو تكون اذا فسد الروح البخارى الذى هو الواسطة فى حدوثه و بقائه .

و قوله «و ايضا ليست الاعضاء مما يعين ، الى اخره» يريد ان القائل اراد بقوله و بهذا التعين تتعين الاجزاء تعيناً ما ان مطلق تألف الاجزاء و اجتماعها ثانياً مما يعين وجود النفس لها اى للاجزاء بحيث يكون مانعا من تعلق نفس اخرى فلا يتحقق التناسخ و ردّه المصنف بان اجتماع الاعضاء لا يستلزم عود النفس الى البدن التى هربت منه لفساده و فى كلام المصنف شىء يرد عليه فيه شيثان احدهما ان ظاهر عبارة القائل ان النفس فى تعلقها الثانوى الاخرى بسببه تتعين الاجزاء و تشخص تعيناً ما تتأهل به لتعلق الروح بها و ثانيهما لو اريد من عبارته ما اشار اليه المصنف من ان المراد من عبارة القائل ان الاجزاء اذا تألفت و انتظمت على نظم النشأة الاولى تكون معينة لكون النفس توجد لها دون غيرها من الاجزاء المألفة و ذلك ليس بصحيح لان النفس انما هربت عن البدن لفساده مرة اخرى بفساد الاعضاء بعد فساد الروح و اقول ان اراد القائل بكلامه فى قوله و بهذا التعين ما ذكره المصنف فهو صحيح مطابق للواقع لان الاعضاء اذا انتظمت و اجتمعت على النظم المتقن الموافق للنشأة الاولى كانت مقتضية لتعين النفس و تعلقها بها ثانياً كما تعلقت به اولا عند الولادة الجسمانية الا ان القائل لم يقل و بهذا التعين تكون معينة بل قال و بهذا التعين تتعين الاجزاء و هو

تعيّن عائد الى نفسها لانه تعيّن يرجع الى النفس .

قال : و ايضا من الذى جمع الاجزاء التى لا جامع لها الا صور طبيعّية او قوّة نفسانيّة تعلّقت بمادة طبيعّية هى كالاصل ثم تضيف الاجزاء الغذائيّة اليها بل التحقيق ان الحافظ للاجزاء و الجامع لاجزاء الغذاء للشخص انّما يكون نفس الموادّ على حسب درجاتها و مقاماتها السابقة على صيرورتها نفساً كاملاً و بالجملة النفس ابدأ تعيّن البدن و اجزائه لا البدن يعيّن النفس فى شىء من المراتب فما اشدّ سخافة قول من جعل الموادّ الاخيرة و القشور الكثيفة الخارجة عن جهة الوحدة الاعتداليّة مما يدعو النفس الى التعلق بالبدن بالطبع .

اقول : الجامع للاجزاء بعد تفرّقها هى صور طبيعّية اذا تفكّكت الاجزاء من الاعراض الحابسة لاجزاء الاجساد فى اماكن التفريق و تخلّصت من الموانع اجتمعت فى قبره مستديرة و بيان هذا بالعبارة الظاهرة ان الاجساد الثانية اعنى التى خلقت من عناصر هورقليا هى الباقية و هى التى تعاد يوم القيمة و هى هذه الاجساد المحسوسة المرئيّة و هى ليس شىء منها من هذه العناصر و انّما هى لما نزلت من الخزائن الى هذه الدار لحقتها اعراض و كثافات عارضة من هذه العناصر و ليست بجزء من هذا الجسد و ان لحقته منها كدورة و هذه الاعراض الكدرة الاجنبية هى المانعة للاجساد من التشبّه بالمجردات فانّ اجساد اهل العصمة عليهم السلام لما طهرت من هذه الاعراض الكثيفة كانت مشابهة للنفوس فيصل احدهم اذا شاء من المشرق الى المغرب فى لحظة و ما بين المشرق و المغرب خطوة مؤمن فاذا مات الرجل من سائر الناس و تفرقت اعضاؤه او اكلته الوحوش او حيتان البحر كان جسده الاصلى متفرّقاً فى بطون الحيوانات ما دامت اجزاؤه ممازجة للاعراض الاجنبية لانّها تحبسها عن التشبّه بالمجردات و الحيوانات تغتذى بتلك الاعراض و لا تغتذى بشىء من الاجساد الاصلية فاذا اضمحلّت جميع الاجزاء العرضيّة و تخلّصت الاصلية من الاعراض اجتمعت فى قبره اى فى الموضع الذى اخذت منه التربة التى ماّثها الملك فى نُطفتى ابويه و تكون فيه بعد ما كانت متفرّقة مستديرة اى منتظمة على نظم

صورتها الطَّبِيعِيَّةُ التي ظهر بها في الوجود بان تجتمع اجزاء الرأس مترتبة كما هي في الانسان وتحتها اجزاء الرقبة وتحتها اجزاء الصدر وتحتها اجزاء البطن وتحتها اجزاء الرجلين وانتظامها على الترتيب الطبيعي لعدم المانع والحاجب كما ارى الله تعالى نبيه ابراهيم عليه السلام كيفية احياء الموتى وتلك الصور الطَّبِيعِيَّةُ الجامعة لتلك الاجزاء المتفرقة هي مجاورة بعضها لبعض في امكنة مبادى اكوانها و اوقاتها ومشاكله بعضها لبعض بامتزاج طبيعة واحدة في كل متجاورين بها تعاطف و يأتلف بعضها ببعض وهذه الطبيعة الواحدة الجامعة لكل متجاورين قوة نفسانية ففي الاجزاء الجمادية قوة من نفس الجماد وفي الاجزاء المعدنية قوة من نفس المعدن وفي الاجزاء النباتية قوة من نفس النبات وفي الاجزاء الطبيعية قوة من نفس الفلك وفي اجزاء الصور كابعاض الخطوط والمقادير قوة من نفس المثال وفي ذرات الهباء قوة من نفس الهباء وفي قَطَر الطبيعة قوة من نفس الطبيعة النورانية وفي الجواهر النفسانية قوة من ذات النفس وفي الرقائق الروحانية قوة من ذات الروح وفي المعانى العقلية قوة من ذات العقل فكل ممكن له نفس ونفسه هي وجهه من علته .

وقول المصنّف «او قوة نفسانية تعلّقت بمادة طبيعية» يصحّ في بعض الاجزاء المجتمعة يريد به قوة من النفس الناطقة وهذه تجمع الجواهر النفسانية لا غير لان المراد بالقوة الجامعة طبيعة المجتمع وهي قوة وصفية بها يتحقّق كونه مثل ثقل الحجر فانه ينزل به الى جهة السفل وخفة النار تصعد بها الى جهة العلوّ وليس المنزل للحجر والصاعد بالنار قوة من النفس و بيان ما ذكرنا ان اجزاء البدن تجتمع في القبر بطبيعتها القريبة وينبت لحمه بالقوة النباتية حتّى يكون كيوم مات في الدنيا وكل ذلك قبل ان تلجه الروح وقبل ان تتصل به قوة نفسانية وبعد تمامه ينفخ اسرافيل في الصور وتلجه النفس ولم يكن في البدن شىء من قواها قبل ان تلجه .

وقوله «ثم تضيف الاجزاء الغذائية اليها» يعنى ان القوة النفسانية الجامعة تضيف الاجزاء الغذائية الى المادة الطبيعية التي تعلّقت بها تلك القوة والتحقيق

ما قدمنا لك .

و قوله «بل التحقيق ان الحافظ للاجزاء والجامع لاجزاء الغِذاء للشخص انما يكون نفس المواد على حسب درجاتها ومقاماتها السابقة على صيرورتها نفساً كاملة» صحيح الى قوله ومقاماتها واما قوله «السابقة على صيرورتها نفساً كاملة» فليس بصحيح وقد قدّمنا ان الاجزاء العنصريّة لا تكون بنفسها نفساً ناطقة وان الحركة الجوهرية هنا باطلة فانها لا تكون بنفس الجوهر من غير صورته ولا بالصورة من غير مدد جديد و اذا حصل له الممدد وقيلته ترقى بالحركة الجوهرية فى اعلى مراتب نوعه بنسبة قابليته للممدد والاجزاء العنصرية لا تكون جواهر ملكوتية واما اضافة الاجزاء الغذائية فمن النفس النباتية لا غير فافهم .

و قوله «و بالجملة النفس ابداً تعين البدن واجزاءه لا البدن يعين النفس فى شىء من المراتب» ليس بشىء بل قد اشرنا الى بعض الكلمات سابقاً تدلّ الفاهم على شىء من احوال النشأة الاولى و بها تعرف النشأة الاخرى كما لوح سبحانه الى هذا فى قوله ولقد علمتم النشأة الاولى فلولاتذكرون ، ومعنى ما ذكرنا ان فى الكافى عن ابى عبد الله عليه السلام قال ان فى الجنة لشجرة تسمى المزن فاذا اراد الله ان يخلق مؤمناً اقطر منها قطرة فلا تصيب بقلّة ولا ثمرة اكل منها مؤمن او كافر الا اخرج الله تعالى من صلبه مؤمناً هـ، اقول وهذه القطرة هى النطفة وهى النفس الانسانية الناطقة فاذا اكل الرجل البقلة او التمرة التى فى غيبها تلك النطفة من المزن تكونت من تلك التمرة نطفة المني و نطفة المزن فى غيبها فاذا نزلت نطفة المني فى الرحم والتقت بها نطفة المرأة كان من نطفة الرجل جزء نارى و جزء هوائى و كان من نطفة المرأة جزءان مائيان و وضع الملك بين ما من الرجل و بين ما من المرأة جزءاً من تراب من الموضع الذى يدفن فيه اذا مات اجراه باذن الله فى حيضها الذى يكون به غذاء النطفتين فتكملت خمسة اجزاء طبيخية نارى وهوائى و ترابى و مائيان هى اربعة اجزاء طبيعية فحُمّت المرأة لزيادة الحرارة لاجل تعفين النطفتين فيكبر الافلاك

بكواكبها وطرح اشعتها و بحرارة الرحم من الحمى ومن الحرارة الغريزية طبخت تلك الاجزاء و تعفنت و نعمت و تلطفت فنشأت النفس النباتية الموصلة للاجزاء الغذائية الى المواد الطبيعية العنصرية هذا و النفس الانسانية فى ملابسها الاربعة كما تقدم فى غيب النطفتين فى النباتية فاذا تمت الاربعة الاشهر و تمت خلقة الجسم كانت الولادة الجسمانية و ظهر لباس النفس الرابع اعنى النفس الحسية الحيوانية الفلكية من غيب المواد الجسمانية لان تمام آلاتها مقتضى لتزّلها كما ان الجدار اذا بنيت من الحجارة و الطين الكثيفين كانت كثافته مقتضية لظهور اشراق نور الشمس عليه اذ لو كان الجدار لطيفاً كالهواء لما ظهر اشراق نور الشمس عليه فاذا تمت التسعة الاشهر كانت الولادة الدنياوية و ظهرت النفس الانسانية بملابسها لان بلوغ الآلات و قوة نضجها مقتضى لظهور اشراق انوار الملكوت عليها فالنفس متعينة بقوابل طبيعتها و البدن ببلوغه نحو ما سمعت مَعين لتعلق النفس الانسانية به و ظهورها فيه بتوسط ظهور ملابسها كما عيّن الجدار بواسطة كثافته تعلق نور الشمس به و ظهوره على وجهه و ليس الامر كما توهمه المصنّف و لا على نحو ما اراده ذلك القائل .

و قول المصنّف «فما اشدّ سخافة قول من جعل المواد الاخيرة و القشور الكثيفة الخارجة عن جهة الاعتدالية مما يدعو النفس الى التعلق بالبدن بالطبع» . اقول عليه و كذا سخافة قول من انكر ذلك التعلق و هو يرى ان الداعي الى تعلق نور الشمس بالجدار هو كثافته و لو كان لطيفاً كالهواء لَمَاتعلق به الاشراق و السر فى تعلقها بالطبع هو انها جوهر مقدارى يدرك ما فى صقعه من الملكوت بنفسه فاذا اراد ادراك ما هو خارج عن صقعه منحط عن الملكوت الذى هو مقامه لا يجده الا فى الاجسام لانها هى الجامعة للذوات ذوات الحدود و المقادير التى هى على هيئة مقاديرها فجذبته نسبة المشاكلة بواسطة الملابس الاربعة الطبيعية النورانية و الهائية الجوهرية و الصور المثالية الشبحية و الحسية الحيوانية الفلكية فكما لم تكن الشمس داعية للجدار على قبوله اشراقها و تعينه لها بل الجدار هو الداعي بكثافته لقبول اشراقها و المعين له

كذلك لم تكن النفس داعيةً الى تأليفٍ كثيفٍ لتتعلق به بل لما تألف الكثيف على هيئةٍ واستعدادٍ بطبيعته التي خلق عليها كانت تلك الهيئة والاستعداد الطبيعيتان مقتضيتان لتعين النفس له وتعلقها به فافهم وتدبر لتظهر لك سخافة القول في جانب من تكون.

قال وهذا القائل وامثاله من فضلاء الاعصار لفي غفلةٍ عريضةٍ عن احوال النفس ومقاماتها ودرجاتها و كيفية انبعاث البدن عنها في العالمين والفرق بين الانبعاثين ومن احكم هذه المتقدمة و علم تقدم النفس على البدن يعلم ان هذا القائل وامثاله عن تحقيق علم المعاد بعداء بمراحل ولعل هذا القائل توهم ان البدن عند الموت بمنزلة خرابة عاش فيها رجل اياماً كانت معمورة فهاجر عنها مدة ثم اتفق له الرجوع اليها فاشتد اشتياقه اليها لتذكر احواله السابقة ولذاتها الماضية فيها فجعل يعتكف فيها ابداً مقصوراً عليها عن البلاد المعمورة والمسكن البهجة المتنزهة ومن ذاق المشرب الحكمي يعلم ان هذه الهوسات والخرافات لا يمكن في الامور الطبيعية.

اقول: كيفية انبعاث البدن عنها مثل كيفية انبعاث العود الاخضر عن حبة الحنطة وظهورها من البدن كظهور حبة الحنطة من العود الاخضر في السنبلة فان العود الاخضر وان كان اصله الحبة الا انه قشرها وطبيعة الحبة وحقيقتها كامنة في غيب العود الى ان تكمل آلات الحبة فاذا كملت الآلات وتم الاستعداد ظهر ما كان منها بالقوة بالفعل وليس ان العود تتكون منه الحبة او من لطيف العود بالحركة الجوهرية وانما تتكون الحبة من طبيعة الحبة الاصلية التي كانت سارية في العود فالعود ليست حقيقة من نفس الحبة فكما ان نور الشمس الواقع على الجدار ليس من جرم الشمس وانما هو ظهورها الذي هو صفة فعلية كذلك العود الاخضر ليس نفس الحبة وانما هو قشر الحبة و ظاهرها وحامل طبيعتها وانبعاث البدن من النفس كانبعاث العود الاخضر من الحبة وظهور النفس من البدن بعد كمونها فيه كظهور الحبة بعد كمونها من العود.

وقوله «في العالمين والفرق بين الانبعاثين» المراد بالعالمين عالم الدنيا و

عالم الآخرة والفرق بين انبعاث البدن عن النفس فى الدنيا وانبعاثه عنها فى الآخرة اما عندنا فلا فرق بين البدء والعود كما قال تعالى كما بدءكم تعدون، واما عنده فلائنه يذهب كما تقدم انّها اى النفس فى اول نشأتها جوهر جسمانى ثم يتدرّج شيئا فشيئا فى الاشتداد وهذا وامثاله من كلماته انّها فى النشأة الاولى منبعثة عن البدن وفى النشأة الاخرى بالعكس والحق ما قلنا بتساوى الانبعاث فى العالمين لقوله تعالى ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون فحيث حثهم على الاستدلال على النشأة الاخرى بالنشأة الاولى ولقوله تعالى كما بدأكم تعدون وايضا من نظر بدليل الحكمة عرف انّ الحال فى النشأتين واحدة.

وقوله «يعلم ان هذا القائل وامثاله عن تحقيق علم المعاد بعداء بمراحل» صحيح فى الجملة اذا اراد به هذا النمط الذى ذكره الا انه ايضا فى اكثر اموره كذلك والاصل فى هذا ان الباحث عن هذه الدقائق اذا كان جاريا فى تحقيقه على طريقة صاحب الشريعة صلى الله على محمد واله لا يكاد يخرج عن سمت الطريق وان اتبع الآراء فلا يكاد يصيب شيئا من الحق انظر الى هذا الرجل اعنى المصنف الفيلسوف المتوغل المحقق فانه لما كان استناد انظاره الى رأيه والى ما يستحسنه من كلام الحكماء والصوفية ولم يسلك فى هذه المسالك الوعرة المظلمة بمصباح هداة الخلق الى الحق صلى الله عليهم اجمعين قل ما يصيب الطريق الحق.

وقوله فى تمثيله البدن بعد الموت او يوم القيامة بخرابة عاش فيها رجل اياما كانت معمورة كما كانت الابدان فى الدنيا معمورة فهاجرت النفس عنها مدة الدنيا ثم اتفق لها يوم البعث الرجوع الى البدن الخراب فاشتد اشتياقها اليه لتذكر عمارته ولذاتها الماضية فيه فجعلت تعتكف فى البدن الخراب أبداً، يعنى مدة بقائها فى الآخرة فحبست ذاتها عليه وترك البدن النورانى الاخرى الذى لم يكن من نوع البدن الفانى ليس بصحيح لان البدن الدنيوى لم يكسره صانعه عز وجل الا ليصوغه الصيغة التى لا تحتمل الفساد كما قال ارسطوطاليس للرجل الدهرى فانها ما رجعت الى خراب وانما رجعت الى منزل معمور قد

احكم عمارته صانعه العليم الحكيم القاهر القادر لانها انما فارقت لخرابه فى الدنيا بسبب ما فيه من الاعراض الضعيفة والايثار الكثيفة فلما صفاه وخلصه منها صاغه لها على اكمل وجه تشتهي صيغة محكمة تصلح للبقاء لانها لا تحتمل الفساد لان هذا البدن ليس من نوع الدنيا وانما هو من الاخرة فانزل فى الدنيا دار التكليف ليأخذ منها متاعا لذلك السفر الطويل فخرج منها كما دخل فيها وليس فيما سمعت هوسات ولا خرافات وانما هى امور طبيعية حقيقة .

قال : وثالثها انه يلزم اعادة المعدوم وقد علمت انه غير لازم وأجيب فى المشهور بان المادة باقية والاعضاء الاصلية باقية وهذا فاسد لان المادة مبهمه غاية الابهام وحقيقة كل شىء وتعيينه بصورته لا بمادته كما مر .

اقول : الاشكال الثالث من الاشكالات التى اوردها منكروا حشر الاجساد هو انهم قالوا ان الاجساد من العناصر الاربعة وهى تبطل وتكون عدماً ولو قيل باعادتها لزم اعادة المعدوم وهو محال لان من عدمت هويته لا يصح الحكم عليه والى لم يكن معدوماً وايضا لو صح اعادة المعدوم صح اعادة مثله ولو اعيد معه مثله لزم عدم التمييز بينهما وهو محال وايضا لو صح اعادة المعدوم بعينه صح اعادة الوقت الذى كان فيه فى الابتداء لانه من مشخصاته ويكون وقت اعادته وقت ابتدائه واجاب مجوزوا اعادة المعدوم عن الاول بان قولكم لا يصح الحكم عليه متناقض لان قولكم لا يصح الحكم عليه ان كان غير صادق كان نقيضه وهو المعدوم يصح الحكم عليه صادقا فيثبت المطلوب وان كان صادقا لزم صحة الحكم عليه لان قولكم لا يصح الحكم عليه حكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه وعن الثانى باننا لانسلم انه لو صح اعادته بعينه لصح اعادته مع مثله وانما يصدق ذلك لو امكن ان يكون له مثل مساوٍ من كل جهة ولكنه محال ولو سلمنا فلزوم عدم التمييز لم كان محالا بل لو كان بالنسبة الى عقولنا واذهاننا لم يكن محالا فى نفس الامر اذ لا دليل على امتناعه وعن الثالث لانسلم لزوم اعادة وقت الابتداء للاكتفاء فى التعيين بوقت الاعادة كما لو كسرت خاتمك ثم صبغته كالاول فانك تكتفى بالوقت الثانى فى الشخص وبالصورة الثانية مع فناء

الاولى على ان الوقت لو اعيد لكان فى وقت فيكون للزمان زمانٌ .

وقوله «واجيب فى المشهور، الخ» يعنى ان قول المشهور ليس بصحيح لقوله واجيب لان البناء هنا للمفعول للتحقير اجابوا بانّ المادة باقية والاعضاء باجزائها باقية فلم تكن معدومة لانّ الاعادة صدقها على موجود المادة اولى فلانحتاج الى الجواب عن لزوم اعادة المعدوم قال المصنف وهذا يعنى جواب المشهور فاسد لان المادة مبهمه غاية الابهام فلايتحقق بها من خصوص نفسها تعين وانما التعين للشيء و حقيقته بصورته لا بمادته كما مرّ اقول: ليس فى كلامه ردّ لاعتراض المنكرين وانما هو ردّ لجواب المشهور وبقي الاشكال على حاله لانه اذا ردّ جواب الاشكال قرّر الاشكال لكنه لما اتى بصورته وانّها معادة دار كلامه بين امرين احدهما احتمال ارادة اعادة نفس الصورة الاولى فى الدنيا وانّها معدومة فيكون معارضاً للمنكرين بغير دليل او أنّها لم تعدم فيكون معارضاً للمنكرين بعين ما عارض به المشهور للمنكرين و معارضاً للمشهور بان المعاد انما هو الصورة لانها هى المشخّصة المعيّنة لا المادة المبهمه و ثانيهما احتمال ارادة معارضة المشهور ولم يتعرّض لمعارضة المنكرين اصلاً وانت خير بانه ذكر سابقاً ان المُعاد من الانسان هو صورته اى ماهيته التى بها هو لا بمادته بمعنى انّ زيداً هو نفسه الناطقة مع ما انضمّ اليها من اى مادة كانت حتى لو اخذت مادة الحمار و صوّر منها صورة زيد فهى المعاد يعنى المادة التى تصوّر فيها صورة زيد يوم القيامة فتكون حقيقة العود انما هو لنفسه و صورته و اما مادّة الدنياوية فانها قد فنيّت و اضمحلت و شبهة هؤلاء أنّ زيداً لو اكله عمرو و اغتذى به حتى كان ما اكله من لحم زيد جزءاً منه و حكمنا باعادة المادة الدنياوية لما امكن اعادة زيد و عمرو معاً لانه اذا اعيد زيد نقص عمرو و اذا أُعيد عمرو نقص زيد و قد دلّ الدليل على اعادتهما معاً فيجب ان يكون المُعاد غير المادّة و هو الصورة و النفس لانّ النفس باقية لا تفنى و الصورة تحفظها النفس فى خيالها و هذه الشبهة عجزوا عن حلّها لانهم انما يريدون امرهم الى الله و الى رسوله و الى اهل بيت رسوله صلى الله عليه و عليهم بالقول و اللفظ بألستهم ما

ليس فى قلوبهم وانما فى قلوبهم اعتمادهم على افهامهم فلذا كان منهم ما سمعت و مثله لانهم انما اخذوا هذه العلوم من العامة و تتبّع كتبهم الاصوليّة من الكلام والحكمة و تأمل فيها يظهر لك صدق قولى و فكّ الشبهة هو انّ اجزاء بدن زيد الاصلية التى تتعلق بها نفسه فى الدنيا والاخرة ليست من هذه الدنيا و انما هى من عناصر هورقليا اهبطها الله عز و جل بحكمته الى هذه الدنيا التى هى دار التكليف فلحققتها من هذه الدار اعراض غريبة اجنبية فاذا اكله عمرو و اغتذى عمرو بالغريبة الاجنبية و اما الاصلية فلا يغتذى بشيء منها و لا يستحيل منها غذاء بوجه من الوجوه لانها ليست من هذا العالم فلو اكله الف حيوان و حرقت مع ما تعلّق بها من الاعراض الغريبة فى الدنيا بجميع النيران ما ذهب منها قدر ذرّة و هى التى خلق منها اول مرّة و هى الطينة التى تبقى فى قبره مستديرة و اضرب لك مثلها لو انك اخذت مثقالاً من الذهب و مزجته بمثقال من النحاس حتى كانا سبيكة ثم وضعتها فى النار ما شاء الله احترقت كل الاجزاء النحاسية و لم ينقص مثقال الذهب قدر ذرّة و كذا لو بردت السبيكة بالمبرد حتى جعلتها سحالة و القيت السحالة فى الارض و بقيت فى الارض مائة سنة ثم صقيت التراب لم تجد من النحاس شيئاً و وجدت اجزاء الذهب تامة لم تنقص شيئاً فكذلك طينة زيد الاصلية فانها اذا اكله الحيوان فانما يغتذى بالاعراض الدنياوية التى نسميها بالجسد الاول لانه من هذه الدنيا و مثال ما يريد المصنّف من انّ البدن بدن زيد الدنيوى اذا مات فنى و اضمحل و يوم القيامة انما زيد المعاد نفسه بصورته فى الدنيا و مادّته نورانية من الاخرة لا مادته الدنيوية مثل ما اذا عملت صورة فرسٍ من النحاس ثم كسرتها ثم عملت تلك الفرس على تلك الصورة بعينها من الذهب فان المصنّف يقول هذه الثانية هى الاولى بعينها و ان اختلفت مادّتها و المستفاد من فحوى كلام جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام ان الثانية ليست هى الاولى و لو انك عملتها من النحاس الذى هو مادّتها فى الحالة كانت الثانية هى الاولى فى ذاتها و يصدق عليها من جهة الصورة انها غير الاولى لان الصورة بعينها ذهبت و اتيت بصورة مثلها كما قال تعالى كلما

نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليدوقوا العذاب ، والمصنف يقول هذه الصورة الثانية هي بعينها الاولى حفظتها القوة الخيالية الدائمة الباقية فاختر لنفسك ما يحلو .

وقوله «لأن المادة مبهمة غاية الابهام و حقيقة كل شىء و تعينه بصورته لا بمادته» فيه ان المادة لو كانت بدون الصورة كانت مبهمة بل كانت مجردة لانها ماتنزل الى عالم الاجسام الا اذا اقترنت بها الصورة ولكن ليست الانفعال المادة بطبيعتها عند تعلق الفعل بها لانها هي قابلية المادة للصنع و تعينها بالصورة فى الحقيقة صفة للمادة و هيئة قبولها و حكاية مقتضى طبيعتها فالشىء له حقيقتان حقيقة من ربه اى اثر فعل ربه و هى المسماة بالوجود و بالفؤاد و بالنفس التى من عرفها فقد عرف ربه و بالمادة و بالنور اى نور الله الذى ينظر به المؤمن المتوسم اى المتفرس كما دل عليه خبر الصادق عليه السلام المتقدم الذى هو ان الله خلق المؤمنين من نوره و صبغهم فى رحمته و هذه الحقيقة هى المخلوقة اولاً و بالذات و حقيقة من نفسه و هى المسماة بالماهية و هذه لا يعرف بها ربه لانها انيتت و بالصورة و بصبغ الرحمة فى كون المؤمن و بصبغ الغضب فى كون الكافر و هى مخلوقة ثانياً و بالعرض و المادة الموجودة فى الانسان كزيد حصّة من النوع الانسانى و هى مركبة من مادة و صورة نوعيين كحصّة من الخشب تكون سريراً بالصورة الشخصية كما تكون تلك الحصّة زيداً بالصورة الشخصية فالحقيقة الثانية خلقت من نفس الحقيقة الاولى كما تفهم من خلقه فانخلق ان كنت تفهم فاذا كانت مخلوقة من نفس المادة كما ذكرناه سابقاً كانت الصورة التى يحشر فيها زيداً لا تخلو اما ان تكون هى صورته التى هو بها هو فى الدنيا فيجب ان تكون مخلوقة من مادته التى فى الدنيا فلا تحشر فى غيرها لان الصورة صفتها و انفعالها و الصفة لا تكون صفة لغير موصوفها و الا لم تكن صفة له و اما ان تكون هى غيرها فان كانت من قالبها فهى مخلوقة من نفس المادة التى خلقت منها الاولى فهى غير الاولى ولكن لا تكون فى غير قالبها و لا تحشر فى غير مادتها كما هو الواقع الكائن لان قالبها هو المادة

التي خلقت الصورة من نفسها وان كانت من غير قالبها لم تكن صورة زَيْدٍ وقد تقدّم ان المادة بصورتها التي خلقت منها هي المقتضية لتعلق النفس بها لا العكس فكون المادة مبهمة غاية الابهام لا معنى له الا اذا اريد بالمادة الهولي اى المادة الجنسية او النوعية لان الاصطلاح جرى على تسمية الاصل الصالح لتعلق جميع الصور به هولي وعلى ما تعلقت به الصورة مادة لعدم صلوحها حينئذٍ لغير صورتها فلو اراد به الهولي فهي مبهمة حتى تتعلق بها الصورة فتتعين ولكن ليس مما نحن بصددده وفيما نحن بصددده يراد بالمادة ما تعلقت به الصورة وفي هذه الحال لاتصلح فان قال انها بعد الموت تخلع الصورة حين كانت تراباً فتكون مبهمة قلنا اذا خلعت صورتها الظاهرة لَبَسَتْ صورتها الطبيعية التي اشار اليها الصادق عليه السلام بقوله تبقى طينته التي خلق منها في قبره مستديرة وقد يتيّن في ما سبق معنى استدارتها فاشرب صافيا ودع عنك العيون الكدرة التي يُفْرِغ بعضها في بعض .

قال : ورابعها ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم والغرض ان كان عائدا اليه كان نقصاً له فيجب تنزيهه عن ذلك وان كان عائدا الى العباد فهو ان كان ايلاماً فهو غير لائق به وان كان ايصال لذة فاللذات سيّما الحسيّات انما هي دفع الام كما بيّنه الحكماء والاطباء في كتبهم فيلزم ان يُؤْلِمَهُ أولاً حتى يوصل اليه لذة حسيّة فهل يليق هذا بالحكيم مثل من يقطع عضواً ثم يضع عليه المراهم ليلتدّ وقوم اجابوا عن هذا بانّ الله لا يُسْئَلُ عما يفعل وليس لاحد ان يعترض على مالك فيما يفعل في ملكه .

اقول : هذا الاعتراض الرابع لمنكرى حشر الاجساد واجاب قوم بان الله لا يُسْئَلُ عما يفعل ويرد على الاعتراض ما هو جواب كافٍ وان كان يحصل غيره وهو انّا نقول بموجب انّ الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم وان الغرض ان كان عائدا اليه كان نقصاً يلزم منه احتياج الغنى عز وجل ويجب تنزيهه عن ذلك ولكتّا نقول الاعادة لغرض يعود الى العباد وليس الغرض محض ايلام خاصة لان ذلك لا يليق بالغنى الحكيم الرؤف الرحيم بل الغرض اما

لذة عظيمة جليلة يلزم منها ايلام قليل حقير بالنسبة الى تلك اللذة فان نفوس العقلاء تتحمل تلك الالام المنقطعة لطلب اللذة الدائمة اذا كانت متوقفة على تلك الالام والحكماء والعلماء والانبياء عليهم السلام يأمرون بها كالحجامة و الفصد واسقاء الدواء المر لطلب العافية و كالكى بالنار فى المواضع التى تتوقف السلامة عليه مثل من نكحه الفار المخصوص وهو ما نقل المؤرخون ان فى بعض الجزائر نوعاً من الفار اذا كان وقت هيجانه للنكاح ورأى انساناً ضربه بقضيبه فى اى موضع كان من جسده فان بادر ذلك الانسان الى موضع الضربة و كواه بالنار سلم و الا بقى يظهر من ذلك الموضع كل يوم فارٌ يتولد من لحمه حتى يفنى جميع لحمه ويموت لا علاج له الا بالكى فى الابتداء فهذا يأمره بالكى العاقل والعالم والجاهل والحكيم و تلتذ نفسه بالم الكى المنقطع طلباً للسلامة و كقطع العضو لمن لدغته بنت طبق و هى حية صفراء قصيرة نقلوا ان السلحفاة لها فرجان و لذكرها ذكران و انها تبيض مائة بيضة تنشق منها تسع و تسعون بيضة عن سلاحف كامها و بيضة منها تنشق عن حية صفراء قصيرة و من طبعها انها تغيب فى الارض فى كل اسبوع ستة ايام و تخرج على وجه الارض فى اليوم السابع فمن لدغته لا علاج له عن الموت الا ان يبادر و يقطع العضو الذى لدغته فيه و الا هلك فهو يبادر الى قطع يده مثلاً و يطلبه و يلتذ بالم القطع طلباً للحياة و آلام التكليف و الموت و البعث و احوال يوم القيامة من هذا القبيل اكثرها و اما ان تكون تلك الالام كفارة لذنوب المكلف الموجبة لدخول النار فى العذاب الدائم لانه لازم من لوازم الذنوب و اما لرفع درجة المتألم فان عند الله درجات من النعيم يوم القيامة لاتنال الا بالمكاره و ان لم تكن عن ذنوب و اتما تكون لشدة التخليص و تطهير الطاهر زيادة لياضه و نضارته و كل هذا لاحق بالاول و اما بمقتضى العدل فانه تعالى خلقهم للسعادة التى هى مقتضى الفضل اذا سلك طريق السعادة و آتيها من بابها و هو ما امر به الشارع عليه السلام و دل عليه و من لم يسلك الطريق كما هدى اليه وقع فى المهلكة التى هى مقتضى العدل و لم يخلقهم لذلك اولاً و بالذات و انما خلقهم كما خلقهم

للسعادة أولاً وبالذات وانما خلقهم للشقاوة ثانياً وبالعرض ومثال الحالين مثال رجل اعمى اخذ بيده لهدايته رجل مبصر والاعمى يعلم على جهة القطع ان المبصر صادق امين ناصح لا يغش ولا يجهل ولا يغفل كل ذلك علمه الاعمى على جهة القطع واليقين بتفهيم المبصر وتعليمه فاخذ بيد الاعمى يسير به فى الطريق فمراً على بئر عميق فى الطريق وكانا بمرءى من قوم عند البئر فلما قربا من البئر جذبه المبصر عن البئر وقال امامك بئر عميق من وقع فيه هلك فمِل معى لئلا تقع فى البئر فهلك فلما احسّ الاعمى بالحاضرين عند البئر وانهم سمعوا كلام المبصر له انقث نفسه ان يكون تابعاً لغيره فاخذ يده من يد المبصر فوقع فى البئر فهلك فأئى تقصير من المبصر واى عذر للاعمى ليقال انه كان سبباً لانفة نفس الاعمى لان الاعمى طلب من المبصر الناصح الامين العالم بمنافع الاعمى ومضاره وقد تيقن الاعمى بذلك كله فلذلك طلب من المبصر ان يدلّه على اهله ويوصله اليهم لينقلب الى اهله مسروراً كما اوصل شخصاً اخر الى اهله مسروراً فاعتبروا يا اولى الابصار.

وقولهم «فالذات سيّما الحسيّات انما هى دفع الآلام» غلط منهم فان العلماء والاطباء انما نبّهوا على لذات الدنيا انها دفع الآلام ولانها منقطعة مع ان فيه كلاماً فان الآلام المشار اليها بانّ لذات الدّنيا دفع لها لم تحصل للانسان الا لفقد اللذات لانها سابقة فاذا فقد اللذة التى انما خلق عليها وبها تألم فتجدد العطية الزاهية باعادتها فيندفع الالم فاللذة سابقة والالم طارٍ لفقدانها وانما لم تجعل اللذات فى الدنيا قارة لانها اى الدنيا ليست دار قرار ولو قررت لذاتها لركنت النفوس اليها فاعانهم على ما فيه نجاتهم وايصالهم الى اللذات التى لاتحيط الاوهام بجلالتها وشرفها بكون لذات الدنيا غير باقية لاهلها وليست هى دفعاً للآلام سابقة عليها.

وقولهم «فهل يليق هذا بالحكيم مثل من يقطع عضواً ثم يضع عليه المراهم ليلتدّ» ليس بصحيح لان تمثيلهم غير مطابق وانما المثلالمطابق كما مثلنا ان بنت طبّتي اذا لدغته فى ذلك العضو فان الحكيم الماهر الطالب لسلامة الملدوغ

يليق به أن يقطع العضو ثم يضع عليه المراهم ليلتدّ بالسلامة ويرد على جواب القوم المجيبين بأنه تعالى لا يستل عما يفعل ولكنه انما لا يستل عما يفعل لانه تعالى عليم لا يجهل وحكيم لا يلهو وذاكر لا يسهو ونحن لانستله عن فعله و لكنه اجرى حكمته فى جميع افعاله انه يبين لهم حكم الصنع و اتقانه ليعرفوه باثار صنعه المحكم المتقن فنحن لانستله لم فعلت كذا ولكن بعضنا يستل بعضاً عن سرّ مصنوعاته التى تعرف لنا بها ونسأله ان يفتح لنا باب الفهم ويفجر لنا ينبوع الحكمة والعلم كما سئل نبينا محمد صلى الله عليه واله ربّه فقال اللّهم أرني الاشياء كما هي وقال رب زدني علما وقال (ص) اللهم زدني فيك تحيراً و كما سئل ابراهيم الخليل على محمد واله و عليه الصلوة والسلام ربّه فقال رب ارني كيف تحيى الموتى ولنا بهم عليهم السلام اسوة وليس تفهّمنا لما اراد منا فهمه من اياته و اسرار صنّاعه اعتراضاً عليه فجوابهم ليس فى محله ولكن الواجب على من جهل أن يستل ولا يستنكف من السؤال من يطلب العلم وهو يسمع قول الله تعالى وما اوْتيتم من العلم الا قليلا وقال تعالى فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون .

قال : و تحقيق الجواب على وجه الحلّ انه قد ثبت فى مباحث الغايات أنّ لكلّ فعلٍ و حركةٍ غاية ذاتيّة و ان لكلّ عملٍ جزاءٍ لازماً و لكلّ امرٍ ما نوى جزاء بما كانوا يكسبون والله الدنيا والاخرة واحد لا شريك له ولن تجد لسنة الله تبديلاً وليس فعله الخاص الا الرحمة والعناية و ايصال كلّ حقٍ الى مستحقّه و انما المثوبات والعقوبات نتائج و ثمرات لفعل الحسنات والسيئات ولذات الاخرة سواء كانت عقلية او حسّية ليست كالأدات الدنيا اموراً باطلة كسراب ببيعة يحسبه الظمئان ماء بل لذات حقيقيّة واصلة الى جوهر النفس كما علمت .

اقول : قوله على وجه الحلّ يعنى حلّ الاشكال وهو كما قال عند القائلين بقوله من انه تعالى فاعل بالعناية وهو الذى يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه لا نفس الامر و يكون علمه بوجه الخير كافياً لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم او انه فاعل بالرضى وهو الذى يكون علمه بذاته الذى هو عين ذاته سبباً

لوجود الاشياء ونفس معلوميّة الاشياء له نفس وجودها عنه بلا اختلافٍ و اضافة عالميّة بالاشياء هي بعينه اضافة فاعليّته لها بلا تفاوت مبدئٍ ومعادٍ هـ، فالعناية على تفسيرهم يكون فعله تابعاً لعلمه بوجه الخير في الفعل وان كان لا خير فيه في نفس الامر وذلك العلم كافٍ في صدور الفعل من غير قصد زائد على العلم ويكون الفعل بالطبيعة او بالقرس والايجاب من غير اختيار لان الفعل اذا كان تابعاً للعلم بوجه الخير في الفعل لا نفس الامر قد يكون لمصلحة الفاعل وان كان فيه فساد المفعول او بالعكس لعدم اشتراط الخير في نفس الامر و بالايجاب من غير اختيار لعدم القصد الزائد على العلم والفعل بالرضى ما يكون علم الفاعل بذاته الذي هو عين ذاته سبباً لوجود مفعوله ويلزم على هذا ان العلم سبب تام لوجود الاشياء و احاطته بها على السواء فلا يكون معلوم ليس بوجود فالذي اثبت المصنّف في مباحث الغايات مبنى على كون الفاعل فاعلاً بالعناية او بالرضى وان الاشياء تجرى الى غاياتها بمقتضى ذواتها وكذلك الحركات و الافعال لا أنّ لها مُغَايَاً يوصل كل منها الى غايته وانه جعل لكلّ شىء حدّاً محدوداً و امدّاً ممدوداً و اللازم مما ذكره المصنّف انه تعالى لم يحشر الخلق للجزاء و انما الاشياء تسير الى ما اقتضته ذواتها من الغايات و ليس ذلك بصنع صانع و لا بتقدير مقدّر و حيثئذ يكون جوابه مقرراً لنوع الاشكال لا انه رادّ له اذ معنى كلام المعترض ان اعادة الاجساد عبث لعدم الفائدة و كلام المصنّف معناه انّ للاشياء غايات ذاتيّة فكل شىء يطلب غايته فيكون جوابه و ان كان وقع شىء يناهى الحكمة من الفاعل الا انّ الاشياء تسير بطبائعها الى غاياتها من الثواب و العقاب و الطبيعة لا تغلط فاذا سلّم المعترض سير الاشياء بطبائعها الى غاياتها لا يلزم ان يكون ذلك بفعل فاعلٍ و لا ان ذلك اعادة لانّها اذا ذهب لو كانت سائرة بطبائعها لم ترجع الى عودٍ لان رجوعها الى عود خلاف ذهابها بطبائعها و فناؤها في الدنيا ان كان بطبيعتها فهو سير الى غايتها و ان كان عن قسرٍ على خلاف طبيعتها فما المانع منه في العود ان يكون كذلك فكلّ هذه الفروض و ما اشبهها تنافى الصنّع بالعناية كما سمعت من معنى فعل الفاعل بالعناية .

وقوله : «وان لكل عمل جزاء لازماً» ان اريد به انّ الجزاء لازم لآله غاية ذاتية للعمل كان من الاول اعنى سير الاشياء بطبائعها الى غاياتها وان اريد أنّه لازم فى الحكمة على الفاعل المعيد فحق ولكنه ينافى كون الصنع بالعناية و قوله صلّى الله عليه واله و لكل امرئ ما نوى و قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون منافٍ لكون الصنع بالعناية و كل هذا غير مطابق لحلّ الاشكال و اين هذه المعانى من مُراد المعترض بل ربّما تكون مقرّرة للاعتراض كما مر لان المعترض يقرّر انّ العود منافٍ لفعل الحكيم و المصنّف يقرّر انه يفعل بالعناية بان يكون فعله تابعاً لعلمه بوجه الخير فى الفعل لا فى نفس الامر حتّى لو كان الخير فى الفعل بان يتشقى المالك من عبده و انّ كان فيه هلاك عبده فكيف يكون هذا جواباً لمن يقول ان هذا الفعل من المالك اذا لم يكن فيه نفع العبد ما حسن من المالك لانه عبث او نقص او كيف يكون جوابه انّ فعل المالك له غاية ذاتية يعنى طبيعة يستقرّ عليها و يؤلّ إليها .

وقوله «وَاللهُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ وَاحِدٌ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» يشير به الى ان فعله تعالى على نمط واحد لا يختلف فى الدنيا و الآخرة و يستشهد به على ما ذكر سابقاً و يذكر و لو اراد انّ لكلّ شىء غاية ذاتية و انّ الله تعالى يجرى فعله فى الاشياء على قوابلها لانه هو اعطاء كلّ ذى حقّ حقّه لكان صحيحاً و ان لم يكن جواباً للاعتراض و اما الاستشهاد بالاية و الحديث فهو موقوف على تسليم الخصم لخصمه حكم احدى النشأتين ليسوى بينهما بدليل الاية و نحن لانسلم للمصنّف ان الفاعل فاعل بالعناية لما سمعت مما يلزم من ذلك من المفاصد و المصنّف لا يسلم لنا ان الفاعل فاعل بالقصد لظنّه انا نريد به التفات الفاعل و توجهه الى المفعول لا يجاده فيلزم تغير احوال القديم الموجبة للحدوث لان من اختلفت احواله حادث و هو الذى فهم من قصد الحق تعالى و هو كما قال فى حق القائلين بآله فاعل بالقصد لانهم لا يفهمون من معناه الاّ توجّه الفاعل الى ايجاد المفعول و التفاته اليه و لا شك انه على المعنى يلزم منه كلّ قاله المصنّف و زيادة و لكنّا نقول انه تعالى فاعل بالقصد و لا نريد بالقصد

الآ المشيئة والارادة ولا نريد بالمشيئة والارادة الآ الفعل والايجاد لا غير ذلك لانا نعتقد انه ليس لله مشيئة و ارادة الآ الفعل لا غير ذلك كما هو دين موالينا محمد و اهل بيته الطاهرين صلى الله عليه و عليهم اجمعين روى الصدوق فى كتابه التوحيد بسنده الى الرضا عليه السلام قال المشيئة والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل مريداً شائئاً فليس بموحدٍ هـ، وقد اجمعوا عليهم السلام انه ليس لله مشيئة ولا ارادة الآ فعله وان العلم غير الارادة تقول افعل ذلك ان شاء الله ولا تقول ان علم الله ويكون مرادنا انه تعالى فاعل بالقصد انه يشاء الشىء اى يفعله لان الشىء لم يكن مذكورا بالايجاد قبل المشيئة وان كان مذكورا فى العلم ولذلك قال الرضا عليه السلام ليونس بن عبد الرحمن تعلم ما المشيئة قال لا قال المشيئة هى الذكر الاول تعلم ما الارادة قال لا قال العزيمة على ما يشاء الحديث، ولا نريد بالقصد انه تعالى اذا اراد فعل شىء توجه اليه والتفت نحوه كما هو حال الحوادث فى مقاصدهم لانه عز وجل لا يعزب عنه شىء ولا يتجدد عنده حال لم يكن له باحداث ما احدث ولا غاب شىء عن مكانه ووقته عنده فاذا اراد احداثه عند نفس الشىء وعند غيره اوجده فى وقت وجوده ومكان حدوده وهذه الارادة هى احداثه من غير تصوّر مغايرة بين الارادة والاحداث لافى الوجود ولا فى المفهوم والارادة التى مفهومها ومعناها غير الفعل والاحداث فالله سبحانه برىء منها ومنزّه عنها فى مرتبة الذات وفى مرتبة الصفات وفى مرتبة الاسماء وفى مرتبة الافعال ونريد باذاً فى قولنا اذا اراد امرأ ان يقول له كن فيكون وقت تعلق الفعل بالمفعول وهو وقت ايجاد المفعول وتكوينه وقوله له كن هو عين فعله وصنعه له فظهر وجوده اى مادته بكن وماهيته اى صورته بيبكون لان يكون صورة القبول وهو سبحانه لم يكن فاقداً قبل الخلق لشىء ولا واجداً لشىء بعد الخلق لم يكن واجداً له قبل الخلق بل حاله فى كلّ شىء حال واحد لا يحتمل الزيادة والنقصان وعلمه تعالى بالاشياء على اقسام اعلاه علمه بها عين ايجاده لها وله تعالى علم بوجوداتها هو نفس تلك الوجودات وله علم بماهيّاتها هو نفس تلك الماهيات وله علم باحوالها هو

نفس تلك الاحوال وله علم بوجوهها ووجوه صفاتها هو نفس تلك الوجوه و
 هي العلل القائمة في الكتب الالهية وله علم باشباحها واشباح اشباحها وهي
 العلوم الانطباعية وهي نفس تلك الاشباح فلا يعزب عنه علم شيء وهو بكل
 شيء عليم فذاته تعالى علم بحت ولا معلوم فكان في الازل عالما بها في
 الحدث في اماكنها واوراقها واياك أن تقول انه تعالى عالم بها في الازل لانها
 ليست في الازل وانما هو تعالى عالم في الازل بها في الامكان في اماكنها و
 اوراقها فلا يفقد شيئا منها في ملكه ولا يجد شيئا منها في ذاته و كما لم يفقد شيئا
 منها في ملكه لا يفقد شيئا مما يُنَاط بها في ملكه من علم او ذكر او نسبة او امكان
 و كما لا يجد شيئا منها في ذاته لا يجد في ذاته شيئا مما يُنَاط بها من علم او ذكر او
 نسبة او امكان لان ذاته المقدسة تقدست عن الحوادث و عما ينسب الى
 الحوادث و علمه بها اشراقى لا يعزب عنه شيء في الارض و لافى السماء و
 كيف لا يعلم كل شيء منها و كل شيء انما هو شيء بفعله الا يعلم من خلق و هو
 قول امير المؤمنين عليه السلام في خطبته يوم الغدير والجمعة كما رواه الشيخ
 في مصباح المتهجد و هو قوله عليه السلام : و هو منشئ الشيء حين لا شيء اذ
 كان الشيء من مشيئته هـ، و انما ذكرْتُ هذا الكلام استطراداً للمعنى المراد الحق
 من العناية لا لمراد المصنف من العناية حيث فسرها هو و اتباعه بكون الفعل
 تابعا للعلم بوجه الخير لا نفس الامر و ذلك العلم بوجه الخير كافٍ لصدور
 الشيء عنه من غير قصد زائد على العلم فانه يعنى بهذا العلم الازلى و انه هو
 المتعلق بالاشياء و ان اختلفوا في معنى التعلق .

و قوله «و اىصال كل حق الى مستحقه» يريد به كون الشيء مستحقا لما
 علمه بالعلم الذى هو ذاته تعالى انه حق لذلك الشيء و هذا المعنى هو ما فهموه
 من معنى العناية و هو المطابق لافهامهم و اما المطابق لما في نفس الامر هو ان
 الاستحقاق بمقتضى قابلية الشيء لفعل الفاعل الذى هو علم الله الاشراقى
 بايجاد الشيء و بما يقتضيه بقابليته للايجاد لكن المصنف لا يقول بهذا .

و قوله «و انما المثوبات و العقوبات نتائج و ثمرات لفعل الحسنات و

السيئات» اذا اريد من كونها نتائج ان الاعمال صور المثوبات والعقوبات على نحو ما اشرنا اليه سابقا لا انها صور خيالية للعاملين كما هو رأى المصنّف تبعاً لمن قولهم قول منكرى المعاد الجسماني وقد تواتر من الخاصة والعامة معنى ان رسول الله صلى الله عليه واله ليلة المعراج دخل الجنة والنار فرأى ما فيهما من انواع التعيم وانواع العذاب الاليم واخبر بذلك وهو الصادق الناطق عن الله تعالى فكونها نتائج و ثمرات للاعمال انما هو على نحو ما مثلنا من الفواكه فى السوق كما تقدّم فانها تصوّر بصورة العمل كما تصوّر الفاكهة التى فى السوق بصورة ملكيتك اذا اديت ثمنها.

وقوله «وَلَذَاتُ الْآخِرَةِ سَوَاءٌ كَأَنْتَ عَقْلِيَّةٌ أَوْ حَسِّيَّةٌ لَيْسَتْ كَلَذَاتِ الدُّنْيَا» أموراً باطلة كسرابٍ بقية يحسبه الظمآن ماءً» ليس بمستقيم على ما ينبغي وان كان مُلَإِماً فى الظاهر لان قوله ان لذات الدنيا امور باطلة ليس بصحيح لان لذات الدنيا امور صحيحة و نعم جليلة متّع الله بها عباده فى الدنيا ليشكروا نعمه ولتكون دليلاً على لذات الآخرة وليختبر بها المكلفين واسباباً لدوام النظام كما فى لذة النكاح والطعام والشراب وهى من نعم الله الجليلة والائه الجميلة نعم هى بالنسبة الى لذات الآخرة حقيرة قليلة لانها متقضية و ضعيفة فان نسبتها الى لذات الآخرة جزء من اربعة الاف جزء وتسعمائة جزء لان نسبتها الى لذات البرزخ نسبة الواحد الى السبعين و نسبة لذات البرزخ الى لذات الآخرة نسبة الواحد الى السبعين والحاصل هو نسبة لذات الدنيا الى لذات الآخرة و كون لذات الدنيا كالسراب انما هو باعتبار تقضيها و قلتها لانها باطلة كما توهم من قال انها دفع الآم.

وقوله «بل لذات حقيقيّة واصلة الى جوهر النفس كما علمت» صحيح انها لذات حقيقيّة ولكنها لا يصل الى جوهر النفس منها الا اللذات النفسانية خاصة اذ العقلية تصل الى العقل والجسمانية تصل الى الجسم.

قال: وخامسها انه اذا صار انسان معيّن غذاء بتمامه لانسان آخر فالمحشور لا يكون الا احدهما ثم لو فرض الاكل كافراً والمأكل مؤمناً يلزم

أمّا تعذيب المؤمن او تنعيم الكافر او كون الاكل كافرا معدّياً والمأكل مؤمناً منعماً مع كونهما جسماً واحداً والجواب الحق يعلم بسند ما اسلفناه ولبعض الناس كلمات عجيبة فى هذا المقام حرام على كل عاقل طالب الاشتغال بأمثالها بعد عدم الاستبصار بانوار الايمان عن مجرد التقليد لصاحب الشريعة والاكتفاء بدين العجائز الذى فيه ضرب من النجاة .

اقول : خامس الاعتراضات انه لو اكل شخص شخصاً حتّى كان المأكل غذاء للاكل و جزءاً من بدنه فالمحشور لا يكون الا احدهما والجواب على قولهم انهما يحشران معاً والجزء الذى كان غذاءً هو أصلى من المأكل و فاضل من الاكل فردّه الى المأكل لانه اصله اولى من ردّه الى الاكل لانه فاضل فيه لان الاكل كان شخصاً تاماً قبل الاكل فيعاد باصله من دون ما عرض له فيعاداً معاً وعلى قولنا كما مرّ ان الشخص بحقيقته و طينته الاصلية نزل بتمامه من عالم هورقليا وهو عالم البرزخ الذى فيه جنان الدنيا و نيران الدنيا وفيه جنة اينما ادم عليه السلام و جميع من كان من ذرية ادم عليه السلام فجسده خلق من عناصر هذا العالم اعنى عالم هورقليا و عالم البرزخ فلما نزل الى هذه الدنيا لحقته اعراض عرّضت له من دار الدنيا وبها كانت الاجساد كثيفة وثقيلةً ومحجوبة فاذا اكله شخص اخر اغتذى الاكل بتلك العوارض لان الاجزاء الاصلية هى الشخص المأكل و هذه العوارض فى الاصلية كالوسخ فى الثوب فان الثوب اذا لحقه الوسخ و غسل رجع الى اصله من غير ان يذهب منه شىء وانما ذهب الوسخ العارض والاجزاء الاصلية لا تتسلط عليها المعدة ولا تهضمها القوة الهاضمة بل لو حرق فى نار هذه الدنيا الف مرة لم تحترق منها ذرة ولم تتسلط عليها النار فلم يكن شىء من المأكل جزءاً من الاكل فهما يعادان معاً وقول المعترض ثم لو فرض الاكل كافرا والمأكل مؤمناً يلزم امّا تعذيب المؤمن او تنعيم الكافر جوابه لو لم نقل بما سمعت لانا اذا قلنا به بطل اصل كلامه فيبطل تفرّيعه عليه نقول ان الله سبحانه اشار الى هذا ونحوه بقوله يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي فيخرج كلّ ما للمؤمن من الكافر ويحشرهما

اليه جميعاً ومثله اشار بل صرّح في كتابه في الردّ على من انكر الحشر متمسكاً بانهم يكونون تراباً من جملة الارض فقالوا اذا كنا تراباً ذلك رجع بعيد فقال في جوابهم وردّ كلامهم قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ فيعذب الكافر وينعم المؤمن لانه يفرّق بينهما فلا يلحق المؤمن شيء من التعذيب اذ لم يبق في الكافر المعذب منه شيء ولا يلحق الكافر شيء من التنعيم كذلك لانهما لم يكونا جسماً واحداً بل جسمين .

وقول المصنّف والحق يعلم ، الخ» يشير به الى ما تقدّم من ان كل شيء يسير الى غايته .

وقوله «والاكتفاء بدين العجائز الذي فيه ضرب من النجاة» صحيح في حقّ دين العجايز و ياليتها دان بدنيهنّ ولم يكن قال بان المعاد انما هو الشخص بصورته لا بمادته وان كلمات البعض التي عجب منها وان كانت قشريّة وهم اصحاب الكلام احسن استقامة من كلماته لانهم قلّدوا صاحب الشريعة عليه السلام وهو قلّد الحكماء لا حول ولا قوّة الا بالله العلي العظيم .

قال وسادسها ان جرم الارض مقدار ممسوح بالفراسخ والاميال وعدد النفوس غير متناهٍ فلا يفي جرمها بحصول الابدان الغير المتناهية والجواب كما علمت من الاصول ثم بعد تسليم ما ذكره ان الهيولى قوّة قابلة لا مقدار لها في ذاتها ويمكن لها مقادير وانقسامات غير متناهية واعداد كذلك ولو متعاقبة و زمان الاخرة ليس كزمان الدنيا فانّ يوماً واحداً منها كخمسين الف سنة من ايام الدنيا وانّ هذه الارض ليست محشورة على هذه الصفة وانما المحشورة صورة هذه الارض اذا مدّت والقت ما فيها وتخلّت واذنت لربّها وحقت وهي تسعّ الابدان كلّها كما دلّ عليه قوله تعالى قل انّ الاولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم في جواب من قال اثنا لمبعوثون او آباؤنا الاولون .

اقول: هذا الاعتراض السادس لمنكرى حشر الاجساد وهو انّ جرم الارض وهو مجموع كرتها مقدار محصور ممسوح بالفراسخ والاميال ولا شك في كونها محصورة وعدد النفوس غير متناهٍ وهي وان كانت لا تزاحم بينها الا

انّ لكل نفس بدناً فتكون الابدان غير متناهية فلا يفي جرمها المتناهي بالابدان الغير المتناهية و جواب اعتراضهم هذا انّ النفوس المحشورة متناهية ذوات الابدان متناهية والارض اعظم منها واوسع وانما يحشرون في صعيد واحد منها كيف وقد اخبر الله سبحانه في كتابه في قوله لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس وليس المراد بذلك المجموع بل كلّ واحد اكبر من خلق الناس على ان احوال الآخرة ليست كاحوال الدنيا لان الابدان في الدنيا منعّتها الاعراض وكثفتها الغرائب فعظم بينها التزاحم بخلاف الآخرة فان الابدان بعد تصفيتها ومفارقتها للاعراض والغرائب كانت كالمجردات مع ما هي عليه من الثقل والصحة والشحن خفيفة لطيفة جامعة لصفتي المادّي والمجرّد فلا تزاحم بينها كما كان بينها في الدنيا اذ الموجب للتزاحم بينها الذنوب التي هي الغرائب وقد قدّمنا بعض الاشارة الى ذلك ونحن لا نريد بهذا انها ليست باجسام مادّية بل هي اجسام مادّية مؤلفة مركّبة من الطبائع الاربع والعناصر الاربعة الا انها من طبائع وعناصر غير هذه الطبائع والعناصر الدنيويّة وهي الآن في الدنيا كذلك الا انها مزجتها عناصر هذه الدنيا وطبائعها فلما تخلّصت منها في القبور خرجت صافيةً نقيّةً فهي مع جسيميّتها لا تزاحم فيها بمعنى انّ الجسم الواحد منها اذا شاء ملأ البيت واذا شاء مرّ من سمّ الخياط فهي كاجسام الملائكة حال تجسّدها .

وقول المصنّف «و الجواب كما علمت من الاصول» يشير به الى ما ذكره في الاصول السبعة المتقدّمة من ان اجساد الآخرة نورانية ليست هي التي في الدنيا وانما هي من باب النيات والاعتقادات لانها في الاصل صور خياليّة اشتدّت وقويت وترقّت بالحركة الجوهرية حتّى كانت ملكاتٍ نفسانيّة و النفوس على مقتضى معنى كلامه وان كانت غير متناهية الا انها لكونها منخلعة عن الصفات الجسمانيّة لا يقع فيها تزاحم اذ التزاحم من صفات الاجسام المادّية ولوازمها اقول وقد تقدّم على نقض كلامه كلّه وان الجنة وما فيها من القصور والحدود والولدان ليست اموراً عقليّة كما يشير اليه كلامه بل هي جسميّة حسّيّة في عالم الزمان والمكان والاجسام لا دهرية محضة بدليل بقائها فانها جسمانية

زمانية نعم لما كان تركيب تلك الاجسام بعد كمال تخليصها وصفائها عن العوارض والغرائب تركيب بقاء و دوام اتحدت مجرداتها بمادياتها ودهرها بزمانها كما هو مقتضى ما يستحق البقاء باتحاده فلكون اجزائه المتباعدة في الصورة متحدة في الكنه ظهرت فيها طبيعة الوحدة الحقيقية بامداد الوحدة الحقيقية سبحانه المنعم المتفضل .

وقوله «ثم بعد تسليم ما ذكره ان الهيولى قوة قابلة لا مقدار لها في ذاتها و يمكن لها مقادير و انقسامات غير متناهية و اعداد كذلك و لو متعاقبة» يشير به الى انه كما ان النفوس غير متناهية و ابدانها تبعاً لها كذلك اى غير متناهية كذلك الهيولى يعنى بها اصل الاجسام قبل تعلق الصور بها فانها قوة قابلة و يعنى بهذا ان اصل الاجسام قوة نفسانية بناء على اصوله لا مقدار لها في ذاتها لانها كالماء الذائب الا انها يمكن لها مقادير و انقسامات غير متناهية لانها تقبل كل صورة و لهذا يعبر عنها بالماء و لها ايضا اعداد غير متناهية باعتبار ما يمكن لها من الصور و لو متعاقبة يريد ان الارض باعتبار كونها هيولى تكون لذاتها غير متناهية فهذا للناظر تسع الابدان كلها و فيه على ما يفهم من اشارته ان هيولى الارض تحشر يوم القيامة ليصح انها تكون غير متناهية فيكون نقضا للاعتراض مع انه لا يرى اعادة المواد و انما تعاد الصور لكنه لو قرر هنا اعادة الارض بخصوص الصورة لكان المعترض يغلب عليه و يقول ان الصورة متناهية فلا يسع المتناهي غير المتناهي فذكر الهيولى اما لخوف الالتزام في الحجة او مجازاة للمعترض لان المعترض انما يعترض بالاجسام المادية و لا يثبت النورانية المجردة كما يقول المصنف لانه لا ينكر ما يذهب اليه المصنف اذ هو قائل باعادة النفوس فان الفلاسفة و جمعاً من المسلمين و النصارى قائلون ان المعاد ليس الا للنفس الناطقة نقله في المفصل شرح المحصل لفخر الدين الرازى و هذه الاعتراضات من هؤلاء و فحوى كلام المصنف و صريحه ان المعاد هو النفس و الصورة و اما المواد فانها فانية باثرة لا تعود و انما الانسان بصورته و نفسه لا بمادته و بعد هذا بلا فصل حكم بان المحشورة صورة الارض و الصورة

متناهية ولكن لا يسعه الرد للمعارض إلا بالهيولى والهيولى هي المواد قبل تعلق الصور بها.

وقوله «و زمان الاخرة ليس كزمان الدنيا» انما قال و زمان الاخرة مع ان كل ما فيها من عالم الملكوت عنده وليس فيها شىء من عالم الملك وعالم الملكوت وقته الدهر لا الزمان لانه يرى ان كل ما سوى الله سبحانه من جميع الخلق فى الزمان لم يتقدم على الزمان الا الله عز وجل وينبغى على قوله تساوى وقت النشاطين لان الزمان المعروف ظرف عنده لجميع عالم الغيب والشهادة.

وقوله «فان يوماً واحداً منها كخمسين الف سنة» يعنى من ايام الاخرة فاذا كان زمانها فى هذا المقدار تكون ارضها بنسبة زمانها فتسع جميع الابدان واعلم ان الروايات مختلفة فى مقدار اوقات الاخرة ففى الكتاب المجيد وان يوماً عند ربك كالف سنة مما تعدون وفيه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة فاصبر صبراً جميلاً وورد عنهم عليهم السلام الجمع بين اليتين ان فى القيامة او على الصراط خمسين موقفا يقف الناس فى كل موقف الف سنة وفى بعض الروايات لم اقف على سندها من طرقنا ان السنة من سننى الاخرة ثمانون شهراً كل شهر ثمانون جمعة كل جمعة ثمانون يوماً كل يوم ثمانون ساعة كل ساعة كالف سنة مما تعدون وعن النبى صلى الله عليه واله لا يخرج احد من النار حتى يمكث فيها احقاباً والحقب بضع وستون سنة والسنة ثلاثمائة وستون يوماً كل يوم كالف سنة مما تعدون فلا يتكلم احد على ان يخرج من النار، ويريد المصنف انه كما ان زمان الاخرة واسع طویل ليس كزمان الدنيا فى القصر والضيق كذلك مكان الاخرة يكون واسعاً طويلاً عريضاً ليس كمكان الدنيا.

وقوله «وان هذه الارض ليست محشورة على هذه الصفة وانما المحشورة صورة هذه الارض اذا مدت والقت ما فيها وتخلت واذنت لربها وحققت» صرح فيه بمذهبه وهو ان المادة الدنيوية مضمحلة والمعاد انما هو صورة الشخص لا مادته والصورة لا تمتد وانما تمتد المادة وحيث انه يرى ان المادة الدنيوية اضمحلت حكم بان الصورة المعادة تكون فى مادة نورانية من

نوع الاخرة تصلح للبقاء لانّها مجردة بخلاف المادة الدنيوية وانت خير بما فيه ممّا ذكرنا سابقاً .

وقوله «وهي تسعُ الابدان كلّها كما دلّ عليه قوله تعالى قل انّ الاولين و الاخرين لمجموعون ، الى اخره» وهذا ظاهر لا اشكال فيه .

قال : السّابعة ان المعلوم من الكتاب والسنة انّ الجنّة والنار مخلوقتان اليوم فلما كانتا جسمانيّتين يلزم من ذلك امّا تداخل الاجسام او عدم كون محدّد الجهات محدّداً لها والجواب قد مرّ مستقصي من أنّهما في داخل حجب السموات والارض واما الذين لا يأتون البيوت من ابوابها فيجيبون عن الاشكال تارة بنفي كون الجنّة والنار مخلوقتين بعدّ وتارة بتجويز الخلاء وتارة بإنفاق^١ السموات بقدر ما يسعها وتارة بتجويز التداخل بين الاجسام وليتهم اعترفوا بالعجز واكتفوا بالتقليد وقالوا لا ندرى الله ورسوله اعلم .

اقول : هذا الاعتراض السابع لمنكرى حشر الاجساد وتقريره انّ المعلوم من الكتاب والسنة انّ الجنّة والنار مخلوقتان اليوم فلما كانتا جسمانيّتين يلزم من ذلك امّا تداخل الاجسام لانهما اذا كانتا في السموات وهى اجسام لزم تداخل الاجسام كأن يكون جسمان في مكان واحد لا يسع الا احدهما وذلك محال كما هو مقرر في محلّه واقول قد ذكرنا مراراً كثيرة انّ الله سبحانه قال سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم أنّه الحق ، وقال الصادق عليه السلام العبوديّة جوهرة كنهها الربوبية فما فُقد في العبوديّة وُجد في الربوبية وما خفى في الربوبية أُصيب في العبوديّة الحديث ، وقال الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يكون الا بما هيّنا و فيما نسب الى امير المؤمنين عليه السلام :

اتحسب أنّك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر
فاذا ثبت بالكتاب والسنة انّ الانسان الصغير طبق الانسان الكبير وان جميع ما

^١ النفق محرّكة الطريق والسرداب . ١٢٠ .

يراد منك معرفته والاستدلال عليه فقد اثبتته تعالى بصنعه المتقن فيك حيث جعلك المستدلّ والعارف الزمك دليلك حتى لا تحتاج في تحصيل دليل ما يراد منك الى طلب قفّيك السموات السبع سماء الحيوة فلك القمر و سماء الفكر فلك عطارد الكاتب و سماء الخيال فلك الزهرة و سماء الوجود الثانى فلك الشمس و سماء الوهم فلك المريخ و سماء العلم فلك المشتري و سماء التعقل فلك زحل و عظام جسدك هى الجبال فان كنت تظنّ بالسموات ما نقل عن بليناس من ان الافلاك فى صلابة الياقوت فاين نظيرها فيك اذا كان اصلب ما فيك عظامك فاين سمواتك التى هى على ظنك اصلب من الجبال ومع هذا انت تقرأ قوله تعالى ثم استوى الى السماء وهى دخان فان اعتقدت ان السموات دخان كما قال خالقها العالم بما خلق امكنك المطابقة بينك وبين العالم فان افلاك تلك الكواكب التى فيك ابخرة كالدخان تعلقت بها نجومها كالحيوة والفكر والخيال وغيرها وان توهمت دعوى بليناس الحكيم مع اعتقادك انك نسخة من العالم الكبير و نموذج منه فاين افلاكك و امامك الرضا عليه السلام يقول قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يكون الا بما ههنا فعلى هذا وامثاله من الأدلة تكون الجنان فى السموات كما تكون انت فى الهواء الذى هو اكثف من السماء فى هذه الدنيا و ايضا بمقتضى الأدلة القطعية من الكتاب والسنة والعقول ان اهل الجنة اجسام مركبة لانهم هم الذين فى الدنيا الآن المشاهدون المحسوسون الذين يأكلون ويشربون وينكحون وتركيبهم فى هذه الدنيا انهم اجساد فيها ارواح و بعين هذا التركيب يكونون فى الجنة و من ذلك انهم يتنفسون كما فى هذه الدنيا و لا يكون ذلك الا فى فضاء فيه هواء يصلح للتنفس فيه و اذا كان هذا الهواء فى الدنيا صالحاً للتنفس و هو اكثف من السموات الآن لانها ابخرة لطيفة كان فيها بعد تصفيتها بالطريق الاولى و هذا لمن وفق له اظهر من الشمس فى رابعة النهار و انما يتوحش منه من امتأ قلبه من الكلام الذى ليس له مستند الا الوهام فاين تداخل الاجسام فان الجنة و النار مخلوقتان الآن و ما فى الجنة من القصور و الولدان و الحور و كل ما فيها من الذوات و الصفات و

الهيئات مثله ما فى الدنيا وكذا الكلام فى النار بل لا يكاد يوجد شىء هناك لا يكون نوعه او جنسه هنا وان تفاوتا فى الفضل كما قال تعالى انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللآخرة اكبر درجات و اكبر تفضيلا، فان اشتبه عليك ان الجنة وما فيها اذا كانت اجساماً فكيف يحصل لها ولمن فيها قرار اذا كانت فى السموات والكرسى والسموات والكرسى ابخرة دخانية فانظر الى الملائكة و النفوس فانها اجسام وهى فى السموات والجن والشياطين اجسام وهى فى خلال الارضين وما بينها والحوث فى البحار وهى اجسام وسكان النار والهواء اولم يروا الى الطير مسخرات فى جو السماء ما يمسكهن الا الله والحاصل الم تعلم ان الله على كل شىء قدير ثم على كل حال ما معنى المنع من تداخل الاجسام والمنع من الخرق والالتيام والملائكة والشياطين تخترق السموات سيدنا رسول الله صلى الله عليه واله صعد الى السماء بجسمه الشريف بثيابه و عمامته و نعليه و ادريس عليه السلام رفعه الله بجسمه الى السماء وعيسى عليه السلام رفعه الله اليه بجسمه وعصى السحرة و حبالهم قدر سبعين حِمْلَ بغلٍ او اكثر تلقفتها عصى موسى عليه السلام و اخذها فكانت على هيئتها لم تعظم قدر ذرة و صورتا السَّبْعَيْنِ اللتان فى مسند المأمون لما امرهما الرضا عليه السلام قاما سَبْعَيْنِ فافترسا خادم المأمون لعنهما الله لما شتم الرضا عليه السلام ثم امر الاسديين فرجعا صورتين فى مسند المأمون كما كانا اولاً و صورة السبع التى كانت فى مسند المتوكل لما امرها الهادى عليه السلام قامت سَبْعاً فافترست الهندى الساحر فامرها عليه السلام فرجعت صورة كما كانت من غير زيادة فى مسند المتوكل فقال له المتوكل لو رجعت من الصورة فقال عليه السلام لو رجعت عصى السحرة من عصى موسى عليه السلام لرجع والشمس ردت ليوشع بن نون فى قتاله الجبارين بعد غروبها و ردت لعلى بن ابي طالب عليه السلام فى مرض رسول الله صلى الله عليه واله بعد الغروب و ردت له ايضا عند الحلة و الآن مكانه عليه السلام حين ردت له قد بُنيت فيه منارة و هو معروف و انشق القمر لرسول الله صلى الله عليه واله فاين امتناع تداخل الاجسام و اين

امتناع الخرق والالتئام وقول المعترض او عدم كون محدّد الجهات محدّداً لها فيه أنّ الجهات محدثة والمحدّد لها حادث ايضاً ولم يخلق الله تعالى شيئاً خارج المحدّد واثماً خلق ما خلق في جوفه ومن ذلك الجهات فانها في جوفه والذى شقّ العمق الذى اوجد فيه المحدّد وما في جوفه قادر على ان يخلق مثله وليس حيث لم يخلقه لا يكون ممتنعاً لانه تعالى لم يخلق كل ممكن وانما خلق من الممكنات ما اقتضته الحكمة لصالح النظام ومن قال بانّه لولا ذلك لم يكن المحدّد محدّداً لها فانه لم يتدبّر كلامه لانا اذا قلنا بوجود الجنّة الجسمانية لا نريد بانها خارجة عن المحدّد على أنّ المحدّد انما يحدّد ما في جوفه ولو قيل مثلاً بانّ الجنّة خارج المحدّد لم يلزمه امتناع وانما انه شىء ما كان لانه يمتنع من قدرة القادر تعالى لان هذا شىء يمكن تصوّره والمرتفع لا يمكن تصوّره كما ذكرنا مراراً في شرحنا هذا وغيره وبرهناً عليه والذى يزعم انه يتصوّر شريك الباري تعالى فتصوّره حقّ لانه تصوّر ممكناً وهو هُبَل واللات والعزّى وقد تقدّم حديث علل الشرائع عن الرضا عليه السلام انه لا تقع صورة شىء فى وهم احد من الخلق الا وهو موجود فى خلق الله وبالجملة انت اذا رأيت ان وجود محدّد اخر غير هذا الموجود ممتنع فانما هو ممتنع بحكم عقلك وعقلك ممكن لا يصحّ ان تقدّر بالممكن قدرة القديم عزّ وجلّ فان كفاك كلامى هذا والآ فاسئل الله تعالى وتضرّع اليه ان يصلح وجدانك والسلام.

وقول المصنف «والجواب قد مرّ مستقصى من انهما فى داخل حجب السموات والارض» غلط وقد تقدّم هناك بيان غلطه لانه يريد انّهما عقليتان لا جسميتان ولكنه جمع بين ظاهر الشريعة وبين ما توهمه بانّ المَعَاد يوم المَعَاد صور الاشخاص والاشياء لا موادّها وانما تكون لها موادّ نورانية اى مجردة ولو اراد انهما فى داخل حجب السموات والارض الجسمانية لم يكن قوله غلطاً.

وقوله «واما الذين لم يأتوا البيوت من ابوابها فيجيبون عند الاشكال تارة بنفى كون الجنّة والنار مخلوقتين بعد» يريد بالذين لم يأتوا البيوت من ابوابها مَنْ لم يقل بقول الفلاسفة ولا بقول مميت الدين والبسطامى وابن عطاء العازمى

وهذه العبارة من الآية الشريفة مقتبسة ويعنى تعالى بالبيوت بيوت النبوة والعلم صلى الله عليهم اجمعين وهو أوّلها على ما سمعتَ ولكن هذا هو الذى ينبغى من المتسمّى بالشيعى ومن حاوّل فى رد الاشكال بانهما الآن غير مخلوقتين فراراً من لزوم تداخل الاجسام كيف يصنع بهما يوم القيامة فكلامه لا يخلّصه من الاشكال الا بانكار وجودهما فى الدنيا والاخرة فانه حينئذ يسلم من لزوم تداخل الاجسام.

وقوله «و تارة بتجويز الخلاء» قد اشرنا الى ان امتناع الخلاء يرجع الى انه ما كان لا انه يمتنع فى قدرة الله تعالى ان يكون ان الله على كل ما يتصوّر عبده قدير وكيف يتصوّر العبد صورة لا تكون فى علم الله سبحانه وكيف يكون شىء غير الله فى علم الله لا يمكن ان تكونه قدرة الله اذّا تبأين العلم والقدرة لا اله الا الله .

وقوله «و تارة بانفاق السموات بقدر ما يسعها» اى يجعل فيها طريقاً فارغاً من الاجسام لتوجد الجنة فيه وهذا القول وقول من جوّز التداخل بين الاجسام قد اشرنا الى عدم امتناع شىء من ذلك وان كان الجواب بهما وبالتفق ليس بسديد والحق ما سمعتَ فانه مذهب ائمة الهدى عليهم السلام لا كما قالوا باجمعهم فانهم ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون .

وقوله «و ليتهم اعترفوا بالعجز واكتفوا بالتقليد، الخ» واقول لست المصنّف اعترف بالعجز واكتفى بتقليد ائمة الهدى عليهم السلام فانهم وان صدق المصنّف فى حقهم فيما قال ولكنه والله أولى بما قال منهم وانهم مع اعوجاجهم اقوم طريقاً منه .

قال : قاعدة فى الامر الباقي من اجزاء الانسان والاشارة الى عذاب القبر اعلم ان الروح اذا فارقت البدن العنصرى يبقى معه شىء ضعيف الوجود قد عبّر عنه فى الحديث بعَجَبِ الدَّنَبِ وقد اختلفوا فى معناه ف قيل هو الاجزاء الاصلية و قيل هو العقل الهولانى و قيل بل هو الهولوى وقال ابو حامد الغزالى انما هو النفس وعليها منشأ الاخرة وقال ابو يزيد الوقواقى هو جوهر فرد يبقى فى هذه

النشأة وعند صاحب الفتوحات انه الاعيان الجواهر الثابتة ولكل وجه.^١
اقول: قوله «فى الامر الباقي» يعنى فى بيان ما يبقى «من اجزاء الانسان»
الظاهرة او الباطنة فانه قد دلّ الحديث المقبول على بقاء شىء من الانسان وانه
عجب الذنب روى من طرقهم مستفيضاً واما من طرقنا فالذى يحضرنى و
وقفت عليه ما رواه فى الكافى عن ابى عبدالله عليه السلام قال اى عمار
الساباطى سئل عن الميت يبلى جسده قال عليه السلام نعم حتى لا يبقى لحم ولا
عظم الا الطينة التى خلق منها فانها لا تبلى بل تبقى فى القبر مستديرة حتى يخلق
منها كما خلق اول مرة هـ، وقد يتنا كيفية تلك الطينة فى استدارتها ومن اين هى
بما معناها انها هى جسد الانسان حقيقة وانها ليست من عناصر الدنيا وانما هى
من عناصر هورقليا اى العالم الذى فيه جنان الدنيا ونيرانها واليه تاوى ارواح من
محض الايمان محضا ومحض النفاق محضاً وهو المسمى بعالم البرزخ وهذا
الجسد هو الطينة التى تبقى فى قبره مستديرة وهو الذى نسميه بالجسد الثانى و
معنى كونها مستديرة ان تلك الاجزاء وان تفرقت فى بطون السباع او الطير او
حياتان البحر فانها بعد تخلصها من الموانع وهى الاعراض والاجزاء الغريبة
تستدير فى قبرها اعنى الموضع الذى اخذت منه تربته التى مزجت بنطفتى ابيه
وامه عند تخلقه وكيفية استدارتها ان تترتب فى ذلك الموضع بوضع ترتبها فى
خلقه الاولى فى الدنيا فتكون اجزاء الرأس فوق اجزاء الرقبة مترتبة واجزاء
الرقبة فوق اجزاء الصدر وهكذا وان صح ما نقلوه من انه صلى الله عليه واله
قال ان الجسد يبلى الا عجب الذنب فانه لا يبلى حتى يخلق منه كما خلق اول
مرة فهو كناية عن هذه الطينة ورووا ايضا عنه صلى الله عليه واله انه قال آخر ما
يبلى عجب الذنب هـ، وهذه الرواية تدل على فناء عجب الذنب والحاصل انك
عرفت المراد فعلى قولهم بتلك الرواية اختلفوا فى تأويلها مع اتفاقهم على

^١ روى فى البحار عن تفسير الامام عليه السلام قال عليه السلام فى قصة ذبح البقرة فاخذوا قطعة وهى عجب الذنب الذى منه
خلق ابن آدم وعليه يركب اذا اريد خلقا جديداً فضر به بها فهذا من طرقنا ولم ينقه الشيخ اعلى الله مقامه وقال فالذى يحضرنى
ووقفت عليه . كريم .

معناها اللغوى من ان المراد به العظم النأتى عند المقعدة المسمى بالعصعص فقال بعضهم ان المراد بعجب الذنب هذا العظم الظاهر وانه لا يبلى لانه للجسد اصل تركب الجسد عليه كجؤ جؤ السفينة تبنى عليه السفينة وهو لا يبلى حتى يخلق الجسد منه كما خلق أول مرة وقيل كذلك الا انه يبلى عملاً بالظاهر من الرواية الثانية الا انه اخر ما يبلى لانه أول ما خُلق .

وقول المصنف «يبقى معه» اى البدن العنصرى شىء ضَعِيف الوجود لا يصح على قول انه العقل الهولانى فانه وان كان بالنسبة الى ما فوقه من العقول ضعيف الا انه لا ينسبك مع كونه مع البدن العنصرى فانه اقوى منه ولا على قول الغزالى ولا على قول ابن عربى بل ولا على قول المصنف لانه يرى ان النفس الناطقة اصلها المواد الطبيعية فتترقى بالحركة الجوهرية حتى تكون عقلا هولانيا ثم بالاكساب ثم بالفعل ثم مستفاداً .

وقوله «وقد اختلفوا فى معناه» ايضا فيه ان معناه لم يختلفوا فيه لان معناه انه هو العصعص وانما اختلفوا فى تأويله فقليل هو الاجزاء الاصلية وعلى فرض صحة الحديث فهذا القول اصح وجوه التأويل وانما قلت اصح وجوه التأويل لان الذى ينبغي ان تكون هذا تفسيره لا تأويله لكن هذه الاجزاء لا يطلق عليها عَجْبُ الذَّنْبِ اذ لو صح لكانت فيه اشارة الى ان الشخص من حقيقته اشياء غير ما يسمى عجب الذنب تبنى عليه تتم حقيقته منهما فلما اريد به كل ما يبقى امتنع ان يراد به بعض الحقيقة واذا اريد به كل الحقيقة ما حسن اطلاق عجب الذنب عليه وقيل هو العقل الهولانى وهذا ليس بصحيح عندنا لان العقل الهولانى من الجبروت وما من الجبروت لا يبقى مع ما هو من عالم الملك نعم يمكن صحته على رأى المصنف من ان النفس الناطقة اصلها من المواد الطبيعية وقيل بل هو الهولوى وهذا القول عند اهل البيت عليهم السلام صحيح وهو مذهبهم و اخبارهم مشحونة بذلك لانها هى الطينة التى تبقى فى قبره مستديرة ولا يصح ان يحمل الباقي مع البدن على النفس لانها ليست ضعيفة الوجود والمصنف قد ذكر ان الباقي مع البدن ضعيف الوجود وقال ابو حامد الغزالى انما هو النفس و

عليها منشأ الآخرة وعلى هذا القول لا يكون الباقي مع البدن هو النفس لان النفس لا تكون مع البدن في القبر ولا تكون ضعيفة الوجود نعم على قولنا من ان من لم يحض الايمان او التفاق محضاً لا يستل في قبره وان روحه تبقى في قبره الى يوم القيامة تكون بعض النفوس مع ابدانها في قبورها ولكن وجودها اقوى من وجود ابدانها وقول الغزالي وعليها اي النفوس منشأ الآخرة يشعر بموافقة المصنف في كون الاعادة في الآخرة انما هي للنفس وما سواها فبالتبّع وقال ابو يزيد الوقافي هو جوهر فرد يبقى في هذه النشأة ويعنى انه ينتقل الى مقام اعلى من مقامه الاول واذا اراد بالجوهر الفرد بالمعنى المتعارف يعنى انه لا يقبل القسمة لا يراد منه الجسم وانما يريد منه النفس اذ لا محصل لما هو جسم وعند صاحب الفتوحات انه الاعيان الجواهر الثابتة وهو ابعد مما قبله عن الصواب ووجهه على ما افهم انه يأولّه على معنى ان العجب والذنب هو اللاحق للشئ ووجه الشئ من الوجود هو الباقي بعده مع البدن وبعد البدن والاعيان هي شؤن الذات الحق تعالى ولوازم الذات وهي صور علمية ليست موجودة في تعدّد القديم وليست معدومة فيكون فاقداً لعلمه وانما هي ثابتة والباقي مع البدن ليس الا ما كان من نوعه والاعيان اي الجواهر الثابتة عندهم صور علمه الذي هو ذاته تعالى عما يقولون علواً كبيراً.

وقوله «و لكل وجه» صحيح ولكن اما الى الحق واما الى الباطل بل هذا هو المتحقق والحق ان الانسان له جسدان وجسمان الجسد الاول والجسم الاول عارضان له من مراتب تنزلاته وليس من حقيقته فهما داخلان بلا حاجة وخارجان من غير فقدان وتفصيل الاربعة قد تقدم له ذكر وهو ان الانسان له جسدان:

الاول لاحق له من عوارض الدنيا الغريبة ونسبة هذا الى الانسان كنسبة الوسخ الى الثوب لانه ليس منه ولا اليه.

والثاني جسده الاصلي الذي هو منه واليه وهذا الجسد هو الباقي لانه نزل به الى الدنيا ويرحل به منها وهو البدن نفسه وهو المحشور والمعاد وهو

الطينة التى تبقى فى قبره مستديرة فان صحّ حديث عجب الذنب فالمراد منه هذا الجسد و سُمّي بذلك لانه متأخر عن الانسان كما ان ذنب الحيوان متأخر عنه .

و الجسم الاول من عوارض البرزخ الاجنبية لحقته فى نزوله الى الدنيا و ليس منه و لا اليه .

و الجسم الثانى الاصلى فهو جسمه الاصلى و هو من جوهر الهباء و الطبيعة النورانية .

فالجسد الثانى يبقى فى قبره فى الارض حتى يتخلص من الاعراض الغرائب و الجسم تخرج به الروح يدور معها حيثما دارت فاذا نفخ فى الصور نفخة الصعق بطلت صورتها و اضمحلّ تركيبها و خلصت من الاعراض البرزخية كما تخلص الجسد فاذا نفخ فى الصور نفخة النشور اجتمعا و ربطت بينهما الروح ربطاً اشتياق و وفاق لانهما ثوبان لها يتقوم كل منهما بالآخر بحيث لا يحصل بينهما انفكاك أبداً .

قال : لكن البرهان دلّ على بقاء القوة الخيالية التى هى منفصلة الذات عن هذا البدن و هى اخر هذه النشأة الاولى و اول النشأة الاخرة فالنفس متى فارقت البدن و حملت الصورة المدركة معها فلها أن تدرك أموراً جسمانية محسوسة و تشاهدّها بحسّها الباطن الجامع لانواع المحسوسات الذى هو اصل الحواس كما علمت فتتصوّر بدنها الشخصى الذى كانت فيه فى الدنيا و مات عليها فتتصوّر ذاتها لقرب اتّصالها بالبدن عين الانسان المقبور الذى مات على صورته فيجد بدنه مقبوراً و يدرك الالام الواصلة اليه على سبيل المعقولات الحسية على ما وردت به الشريعة الحقّة فهذا عذاب القبر و ان تتصور ذاتها على صورة ملائمة و تصادف الامور الموعودة فهذا ثواب القبر و اليه الاشارة بقوله صلى الله عليه و اله القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران .

اقول : قوله «لكن البرهان دلّ على بقاء القوة الخيالية» مبنى على ما قدّم فى الاصل الرابع و قد ذكرنا أنّه غير صحيح فيكون حمله الباقي مع البدن عليها

غير صحيح لما قلنا و لانه على رواية انه اخر ما يبلى يلزم ان تكون الصور الخيالية تبلى و ايضا اذا كانت منفصلة الذات عن البدن و انما هي فى صقع نفسانى كيف تبقى مع البدن و ايضا اذا كانت اول النشأة الاولى كيف تكون فى صقع نفسانى و انها قائمة بالنفس فجعل الباقي مع البدن هو القول الاول اعنى الاجزاء الاصلية اولى لانه هو المروى عن الائمة عليهم السلام و هم اعلم بقول جدّهم صلّى الله عليه و عليهم .

و قوله «فالنفس متى فارقت البدن و حملت الصورة المدرّكة معها فلها ان تدرك امورا محسوسة و تشاهدها بحسّها الباطن» تفريع على ما قدّم من قوله فى مباحث الحواسّ الظاهرة بأنّ النفس فى ملكوتها تدرك صوراً ملكوتية مشابهة لهذه الصور المحسوسة فادراكها للمحسوسات انما هو بادراك صور ملكوتية تشابهها لانّها تشاهدها بحسّها الباطن يعنى بذاتها لانها جامعة لانواع المحسوسات اذ هي اصل الحواس و انت خبير بانها انما تدرك المحسوسات بواسطة الحواس الظاهرة لان الاحساس منسوب اليها و ان كان من النفس كما انّ حركة اليد حركة ظاهرة من عالم الملك و ان كانت من النفس من عالم الملكوت .

و قوله «فتتصوّر بدنها الشخصى الذى كانت فيه فى الدنيا و مات عليها» يريد انّها اى النفس تتصوّر فى حال انفرادها عن البدن بالموت البدن الذى كانت فيه فى الدنيا و مات عليها بخروجها منه و هذا التصوّر عنده على رايه اذا فرضنا كونها حاضرة معه بأنّ تدرك صورة ملكوتية تشابه ذلك البدن و اما اذا فرضنا انها غائبة عن البدن فكذلك عنده و عندنا فى حال الحضور كما مرّ انّها تدركه بواسطة الروح البخارى و فى حال الغيبة كذلك بمعنى انّها تقابل مثال البدن بمرآة خيالها فتتطبع فيها صورته فتدرك ما فى خيالها من الصور و تلك الخيالية صور ظليّة شبّحية فى الدنيا و الاخرة الا انها فى الاخرة اذا شاءت اخرجت ما تريد من تلك الصور بحقيقة ذى الصورة بان تخرج مادته من امكانه و تلبسه تلك الصورة الخيالية اى بدّلها .

و قوله «فتصور ذاتها لقرب اتصالها بالبدن عين الانسان المقبور» يعنى به ان النفس تتصور أنّها هي الانسان المقبور الذي مات تتصور ذاتها على صورته و ذلك لقرب اتصالها بالبدن فيجد ذلك الانسان التصوّرى بدنه مقبوراً و يدرك الالام الواصلة اليه بان تتصور أنّها هي المقبور و أنّ الالام وصلت اليه و حلّت عليه و هذا الادراك و التصور على سبيل ما ذكره من تعقل المعقولات الحسية و وصول تلك الالام على الطريقة التي وردت بها الشريعة الحقّة فهذا عذاب القبر عنده و هذا الكلام اشبه الاشياء بالوساوس التوهميّة بل هي كذلك حتّى لو ان مستحق العذاب فى الواقع تصوّر حاله و نفسه بنحو ما يتصور به مستحق الثواب كان منعماً فى قبره و يكون قبره بتصوره و فرضه ذلك روضة من رياض الجنّة كما استشهد به من الحديث و فى قوله على ما وردت به الشريعة الحقّة اشارة خفيّة تظهر لمن له معرفة بمراداته و هي ان ما سمعت ممّا حقّقنا به عذاب القبر و ثوابه انه مأخوذ من الشريعة الحقّة و لا يصح ذلك الا اذا اراد بالشريعة الحقّة شريعة الصوفية من الاباحية و الفلسفية التى يقولون فيها اصحابها ان النعيم بجميع انواعه و العذاب بجميع انواعه راجع الى النفوس و انها امور عقلية كما يظهر من كلام المصنف و ان اسباب السعادة منحصرة فى حصول علم الحكمة النظرية لانها هي سعادة النفوس و الجهل به هو شقاوة النفوس و كل ما ذكره هو و اولئك خلاف الشريعة الحقّة بل الشريعة الحقّة مصرّحة بان تلك الاعمال هي صور الثواب و العقاب فتتّصف النفوس بصور اعمالها فتلزمها تلك الصور كلزوم الظل للشاخص فحيث كانت الاعمال هي صور الثواب و العقاب و هي صفات العاملين اللّازمة لهم بملزوماتها من الثواب و العقاب فتتّعمت بها فى جنان الدنيا عند المغرب او تألّمت بها فى نيران الدنيا عند المشرق لان ارواح اهل النار تحجّرت و مسخت كالحديد من امر الله فى قوله تعالى قل كونوا حجارة او حديداً لانها لما عصّت ربّها خرّت من سماء قبره و قد كانت فى اوجات الدرجات العاليات الى اسفل السّافلين فجمدّت بعد ذوبانها و امتزجت ببنائياتها الممرّة المالحة فجرت فى طبائع معادن النيران و بقاعها فتألّمت بتفريق

اجزائها و باعادتها كارهة للاعادة لعدم حصول المُلايم من بعضها لبعض و لقرب حقائقها و جمودها من ابدانها اتّصلت بها فادّت صور تلك الالام التي حصلت لها من اعمالها الموجبة لتفريق اجزائها و جَمْعِها و تفريقها و جمعها الى تلك الابدان فلحق الابدان من صور تفريق اجزاء الارواح تفريق اجزائها و جمعها من جهة التنافى و تفريقها من جهة الملايمة فتألّمت بتبعيّة تألّم نفوسها و تفرقت اجزاؤها بتبعيّة تفرق اجزاء نفوسها لان نفوسها لجمودها و كثافتها بالمعاصى و تحجّرها بالشقاق قبلت التفريق و التقسيم كالجماد فكانت كنفوس الحشرات كالخنفس و السام ابرص و غيرهما فان الخنفس و السام ابرص و الجراد و غيرها اذا قطع عضو منها بقى مدة طويلة يتحرك لان نفسه لجمودها و كثافتها تقبل التجزية و القسمة و تقبل الفصل فلما قطع عضو من جسدها انقطع جزؤ من نفسه فى العضو و الى معنى ما ذكرنا اشار الصادق عليه السلام بل صرّح كما ذكر فى الحديث الذى تقدّم فى حال الكفار بعد موتهم قال ابو عبدالله الصادق عليه السلام ابدان ملعونة تحت الثرى فى بقاع النار و ارواح خبيثة تجرى بوادى برهوت فى بئر الكبريت فى مركّبات خبيثات ملعونات تؤدّى ذلك الفرع و الاهوال الى الابدان الملعونة الخبيثة تحت الثرى فى بقاع النار فهى بمنزلة النائم اذا رأى الاهوال فلا تزال تلك الابدان فزعة ذعرة و تلك الارواح معذّبة بانواع العذاب فى انواع المركّبات المسخوطات الملعونات المضطّعات مسجونات فيها لا ترى رَوْحاً و لا راحة الى مبعث قائمنا فيحشرها الله من تلك المركّبات فتردّ فى الابدان و ذلك عند النشرات فتضرب اعناقهم ثم تصير الى النار ابد الابدان و دهر الداهرين هـ، فهذا عذاب القبر و ثوابه لا ما توهمه المصنّف مما هو كالوساوس الوهميّة و الى معنى ما ذكرنا لا الى ما ذكره المصنّف الاشارة بقوله صلى الله عليه و اله القبر روضة من رياض الجنّة او حفرة من حُفَر النيران هـ.

قال : ثم اذا جاء وقت البعث و الحشر تركّب النفس على بدنٍ يصلح للجنّة و لذاتها ان كانت من السعداء او يصلح للنار و آلامها ان كانت من الاشقياء

المجرمين و اياك وان تعتقد ما يراه الانسان بعد موته من احوال القبر و احوال البعث امورٌ موهومة لا وجود لها فى العين كما زعمه بعض الاسلاميين المتشبهين باذيال الفلاسفة فان من اعتقد ذلك فهو (كافر ظ) فى الشريعة ضال فى الحكمة بل امور القيمة و احوال الآخرة اقوى وجوداً و اشدّ تحصلاً من هذه الصور الموجودة فى الهيولى التى هى الموضوعات بوسيلة الحركة و الزمان و الصور الاخرية اما معلقة بذواتها او قائمة فى موضوع النفس و هى الطف الهَيُولِيَّات .

اقول : قوله «تركبت النفس على بدن يصلح للجنة و لذاتها ان كان من السعداء او يصلح للنار و آلامها ان كان من الاشقياء المجرمين» صريح فى عدم اعادة مواد ابدان الخلق و اتما المعاد نفوسهم و صورهم و قد قلنا سابقا ان المصنف عند اهل البيت عليهم السلام ممن ينكر المعاد الجسماني و لانه يرى ان الذى تحشر فيه النفس ليس مُعَاداً و انما هو نورانى يصلح و ان جميع الابدان الدنيوية فانية باثرة مضمحلة لا عود لها لانها لحقت بالعدم لانه قال ان النفس تركب على بدن يصلح للجنة ان كانت اى النفس من السعداء و اما الابدان الدنيوية فلا ذكر لها عنده لانه لا يرى ان شيئاً من ابدان الدنيا صالح للبقاء لانه يتوهم ان جميع الابدان الدنيوية اصلها من هذه العناصر الفانية المنعدمة و ذلك لانه ماقرأ قوله تعالى و لاسمعه و ان من شىء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم و هذه الابدان اشياء و كل شىء فهو عند الله خزائنه و ينزله الى الدنيا من تلك الخزائن و الانسان شىء نزل من تلك الخزائن الى هذا العالم لياخذ منها متاعاً لهذا السَّفر الطويل فاذا كان شيئاً كان ممّا انزله الله الى هذه الدنيا و ليس منها ليكون فانياً فيما بعدها بل اذا رجع كل شىء الى أصله انتقل الى ما منه خلق و انتقل ذلك الاصل الذى خلق هذا الجسد منه به اى بالجسد الى ما منه خلق فتصاعد الاشياء الى اصولها و كذلك كل ما فى عالم الدنيا من الذوات و اما الاعراض فكذلك الا ان عودها الى المراتب نفسها فلا تحملها المعروضات معها لانها لم تكن منها بل تلزم مبادئها و مبادئها هى المراتب و المراتب لازمة

لمقاماتها ولو ترقّت لم تترقّ الدّوات مثلاً الدنيا لو ترقّت لم تخرج الذوات التى فيها عنها بل تترقى الدنيا بتلك الدنيا دنيا ابداً لا تكون اخرة فلم تترقّ الدنيا اذ لا تترقى الا بتجاوزها عن الدّنيا فاذا كان كل شىء يعود الى اصله لا بدّ ان يعود هذا البدن الانسانى الى الخزائن التى نزل منها ولو انه لم يعد كما ذكره المصنف ومن قال بقوله بطل حكم القاعدة المتفق عليها ان كل شىء يعود الى اصله المؤيدة بقوله كما بدأ كم تعودون .

وقوله «و ايتاك وان تعتقد ما يراه الانسان بعد موته من احوال القبر و احوال البعث امور موهومة لا وجود لها فى العين كما زعمه بعض الاسلاميين المتشبهين باذيال الفلاسفة فانّ من اعتقد ذلك فهو كافر فى الشريعة و ضالّ فى الحكمة» وهذا الكلام صحيح وان كان يلزمه فى بعض ما ذهب اليه مثل قول هؤلاء .

وقوله «بل امور القيّمة و احوال الاخرة اقوى وجوداً» وهذا يقارب قول اولئك فانهم يقولون انها امور موهومة و هو يقول امور متخيّلة و ما اقرب الخيال من الوهم .

وقوله «اقوى وجوداً و اشدّ تحصّلاً من هذه الصور الموجودة فى الهيولى التى هى الموضوعات بوسيلة الحركة و الزمان» و اولئك يزعمون ان الموهومة اشدّ و اقوى وجوداً و تحصّلاً من المتخيّلة و كلامهم لو كان الحقّ منحصراً فيهما اقرب من كلام المصنّف لان الوهم و الخيال كلاهما من فيض الطبيعة النورانية الا ان الوهم من فيض نفسها و الخيال من فيض صيّغتها و فيض النفس اقوى من فيض الصّفة و ان كان قول الكل خطأ بل الذوات اقوى من الصور و احوال القبر و احوال البعث ذوات و دعواه و دعويهم ان ذلك صور خيالية او وهميّة باطلة و انما حكم بان الصور الخيالية اقوى من الصور الموجودة فى الهيولى بناء على مذهبه من ان الهيولى و المادة لا تعاد بل تفنى و اتّما تعاد الصور و النفوس و قد بيّنا فيما سبق فساد مذهبه بل الحق ان الهيولى و المادة هى التى تعاد لا أنّها هى المباشرة للخير و الشرّ و كون الهيولى انما هى موضوعات بواسطة الحركة و

الزمان لا ينافى تحقق موضوعيتها اذ كل محدث لا يتقوم الا بواسطة حركته و وقته وليس المقابلة بين الخيالية وبين الصور الحالة في المادة بل المقابلة بين الخيالية وبين الذوات المترتبة من المواد و الصور الشخصية فاذا نظرنا الى الخيالية وجدناها اظلة منتزعة من الصور الخارجية القائمة بالمواد و لا شك ان الصور الخارجية ذوات و ارباب للصور الخيالية و الصور الخيالية اشباح و اظلة قائمة من جهة موادها التي هي الحصص النوعية بالصور الخارجية التي هي قائمة بالمواد نعم الخيالية من حيث الصور قائمة بالخيال و القيام من حيث المواد اقوى من القيام من حيث كما ان القيام للصورة التي في المرأة بالشاخص اقوى منه بالمرأة و هذا ظاهر لمن عرف الاشياء و اسرار تكوناتها و كونها قائمة بمرأة النفس التي هي الخيال و ان كانت النفس الطف من الهيولى لا يلزم منه كونها اقوى من الصور الخارجية القائمة بالمواد مع ان المقابلة بينها و بين المواد انفسها و لا شك انها اقوى من مطلق الصور بكل نوع ما خلا العلل اعنى ما فى نفس علة الكون و هذا ظاهر .

قال : الاشراف الثالث فى احوال تعرض فى الاخرة و فيه قواعد قاعدة فى ان الموت حق يجب ان يعلم ان عروض الموت امر طبيعى منشاؤه كما اشرنا اليه حركة النفس عن عالم الطبيعة الى نشأة باقية و اعراضها عن هذا البدن و خروجها عن غبار هذه الهيئات البدنية و اقبالها الى الدار الاخرة و ليس الامر كما زعمه الاطباء و علماء الطبيعة ان سبب عروضه تنهى القوى الطبيعية او نفاد الحرارة الغريزية او زيادة الرطوبة الفضلية او غير ذلك من تأثيرات الكواكب بحسب خطوطها عند طالع المولود او ما اشبهها لما بين بطلانها فى موضعه بل سببه قوة تجوهر النفس و اشتدادها فى الوجود و رجوعها بحركتها الذاتية الى جاعلها الذى منه بدؤها و اليه منتهاها اما مسرورة منعمة و اما معدبة منكوسة .

اقول : الواجب اعتقاد حقيقة الموت بمعنى ان وقوعه على كل من على الارض و السموات كائن لا بد من وقوعه كما اخبر به الحق سبحانه فى كلامه الحق فى قوله كل نفس ذائقة الموت و بمعنى ان وقوعه بهم حق لما فيه من

المصالح والمنافع العظيمة التي لا تُعدُّ ولا تُنَّه به يصل كل عامل الى ثمرة عمله و به يتحقق صدق الوعد والوعيد و به يظهر تمام الفضل والعدل .

وقول المصنّف «و يجب أن يعلم أن عروض الموت أمر طبيعي» هذا الوجوب لا يصح حمله على المعنى الشرعي اذ لا يجب على أحد معرفة كيفية الموت و إنما يحمل الوجوب على ثبوته في العلم والحكمة و مراد المصنّف البحث عن كنه الموت و حقيقته و أكثر العلماء جعلوه امرأ اعتبارياً و انه ليس بشيء مخلوق و كأنهم ماسمعوا كلام الله ينطق عليهم في بيوتهم الذي خلق الموت و الحياة أو سمعوا و ما وعوا أو وعوا و ما حفظوا و كأنهم ماسمعوا الاخبار المتواترة معني بين الفريقين انه اذا دخل اهل الجنة الجنة و اهل النار النار أتى بالموت في صورة كبشٍ املح فيذبح بين الجنة و النار و ينادى مناد يا اهل الجنة خلود و لا موت يا اهل النار خلود و لا موت الحديث ، فلو كان ليس بشيء لما قال تعالى الذي خلق الموت و الحياة و لما أتى به و ذبح .

وقول المصنّف «ان عروض الموت امر طبيعي منشأؤه كما اشرنا اليه حركة النفس عن عالم الطبيعة الى نشأة باقية الى قوله الى الدار الآخرة» يريد بالاشارة ما ذكره قبل في الاشارة الى حدوث العالم في هذه الرسالة و في المشاعر من اثبات الحركة الجوهرية للشيء لذاته و قد ذكرنا في الموضوعين ان الحركة الجوهرية تثبت للشيء بواسطة المدد و الصورة و ان ذلك ليس شيئاً من ذات الشيء بل من الله سبحانه بواسطة قوا بل الاشياء للايجاد و الامداد لما اشرنا اليه مراراً انه تعالى لا يفعل بخصوص مقتضى قدرته و ارادته بل على حسب قابليات المفعولات للايجاد و الامداد و ما ربك بظلام للعباد و ليس لشيء من الاشياء كون بما يمدّه و لا قبول لما يفعله فيه و لا حركة و لا سكون الا بفعل الله فاذا سبب للشيء جميع ما يتوقف عليه كونه بقى الشيء واقفاً عن الانفعال و الاسباب واقفة عن الفعل حتى يأذن لها فاذا اذن و اجرى بفعله تلك الدواعي من الاسباب و المسببات جرّت بفعله و حفظه و من هنا وردت الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم السلام : انه لا يكون شيء في الارض و لا في السماء الا

بسبعة بمشيئة وإرادة وقدر وقضاء واذن واجل وكتاب فمن زعم انه يقدر على نقص واحدة فقد كفر ، وروى فقد اشرك وروى نقض بالضاد المعجمة لكن اكثر العلماء تبعوا كثيرا من الفلاسفة في نسبة الأفعال الى الاسباب وبنوا اعتقاداتهم على ذلك حتى انست نفوسهم بذلك فكانوا يعزلون الله تعالى عن سلطانه حتى انه اشتهر بينهم أنّ القول بما اشرنا اليه مذهب الاشاعرة وغلطوا علينا كما غلطت الاشاعرة على الحق فان الاشاعرة يقولون الله سبحانه هو الذى يحرق الحطب اذا وضعته فى النار والنار ليست محرقة اصلاً وإنما الله يحرق عندها ويعرق عند الماء وليس للنار اثر فى الاحراق ولا للماء فى التغريق اصلاً بوجه من الوجوه وهؤلاء يقولون خلق الله النار وجعلها محرقة فهى تحرق بالاستقلال فالاول عين الجبر والثانى عين التفويض والحق غير الاثنين وهوان الله سبحانه خلق النار وجعلها محرقة وادع قوة الاحراق فيها وحفظها وحفظ ما جعلها وادع فيها فهى بقيومية جعله وايداعه قوة الاحراق القائمين بحفظه تحرق فلا شىء الا بالله سبحانه والمصنّف جارٍ فى كل اموره على متابعة من تقدّمه فاعتماده على احد اقوالهم مما يرجّحه بنفسه ليس له مستند غير هذا فلهذا قال ان الموت امر طبعى وهوان النفس تصل الى رتبة من رتب كما لايتها من اليمين او الشمال وتنتقل بحركتها الجوهرية الذاتية عن هذا البدن وتعرض عنه وتخرج من غبار الهيئات البدنية وتقبل الى الدار الآخرة وهى النشأة الاخرى الباقية وهذا على ظاهره مذهب القدرية فان قلت انما يتكلّم على نمط كلام القوم والآفهو يعتقد ان كل شىء بالله كما انك كثيرا ما تتكلّم بعباراتهم قلت نعم هو اذا اخذ فى كون كل شىء انما هو بالله يقول بذلك على جهة الاجمال ولا يذكر شيئاً من ذلك فى التفصيل وذلك لانس نفسه بكلام القوم ولا كذلك نحن لاننا لكثرة ما نذكر من ان كل شىء لا يكون الا بالله فى اغلب الاماكن والمسائل اذا اتيت بلفظ يشابه قول المفوضة اختصاراً ما يتوهم احد على بذلك لكثرة ما اصّرّح بذلك وانهى عن الجبر والتفويض وادلّ على اما كن كثيرة يلزم منها الجبر والتفويض من قول من ينفيهما وقد بينّا مراراً فيما تقدّم انّ الشىء

الممكن لا تكون من ذاته الحركة الجوهرية الذاتية على مرادهم من انه لذاته يترقى و إنما يقع من ذاته ميل الافتقار وهو غير ناقل للمائل عن رتبته الدنيا الى العليا الا بالمدد الجديد الذي لم يكن معه و به اى بقبوله الذى هو عبارة عن الصورة يترقى و مرادى ان الله سبحانه يرقيه بقبوله المدد و انفعاله به لان الاشياء كلها واقفة على ساق العبودية لا تملك لنفسها ضرا و لا نفعا و لا موتاً و لا حيوة و لا نشوراً و مرادى بوقوفها انها لا توجد شيئا من نفسها فاذا اوجدها تعالى لا تقدر على بقائها و لا على عدم بقائها و لا على زيادة شىء منها و لا على نقصانه و اذا اذن لها بالعدم لا تقدر الا باعدامه او بالبقاء لا تبقى الا بابقائه فيه تتحرك النفس عن عالم الطبيعة و به تتوجه الى النشأة الباقية و به تعرض عن هذا البدن و به تخرج عن غبار هذه الهيئات البدنية و به تقبل الى الدار الاخرة و مرادى بقولى به تتحرك الى اخر الكلام انه و كل بها ملائكة ينقلونها بامرهم تعالى الى كل حركة و سكون حسى او عقلى كلى او جزئى و تلك الملائكة فى ذواتهم و افعالهم بالنسبة الى امره الفعلى اى مشيته و الى امره المفعولى اى النور المحمدى صلى الله عليه و اله بمنزلة الشعاع من السراج و بمنزلة الصورة فى المرءة من الشاخص فالملائكة المدبرة متقوّمون فى ذواتهم بامرهم الفعلى تقوّم صدورهم بامرهم المفعولى تقوّم تحقّق ركنى و ذلك كالنور من السراج و كالصورة من الشاخص فالملائكة بامرهم يعملون و هو قول الصادق عليه السلام فى الدعاء كل شىء سواك قام بامرک، فهم بامرهم على نحو القیومیة المذكورة يحركون النفس و يصرفونها عن عالم الطبيعة و هى كارهة الى اخر ما ذكر و لو كان الامر كما ذكر المصنّف لما كرهت الموت .

و قوله «و ليس الامر كما زعمته الاطباء و علماء الطبيعة ان سبب عروضة تنهى القوى الطبيعية او نفاد الحرارة الغريزية او زيادة الرطوبة الفضلية» و اقول: اذا جرينا على العبارة المبنية على ظاهر الامر كان كلامهم اصح من كلامه لان النفس انما وضعت فى هذا المكان الضيق و حبست فيه على خلاف محبتها و لكنها لا توضع الا فى مكان تام تتأدى به شؤنها فاذا تناهت القوى الطبيعية التى

هى المصلحة لمسكنها و المُعينة لها على مطالبها و لم تقدر على اصلاح المسكن
 خرب المسكن بلفح الرياح الاربع ريح الجنوب من الكبد و ريح الصبا من الربة
 و ريح الشمال من الطحال و ريح الدبور من المرة الصفراء و لم يبق لها قرار
 لخراب الديار و كذلك اذا نفدت الحرارة الغريزية التى هى الحافظة للروح
 البخارى الحامل للنفس الفلكية الحاملة للنفس الناطقة فاذا ذهب ما تتعلق به
 ذهبت كاشراق الشمس اذا ذهب الجدار الذى يتعلق به ذهب الاشراق و كذا
 الرطوبة الفضلية و يؤيد هذا ما رواه كميل ابن زياد من حديث الاعرابى عن
 امير المؤمنين عليه السلام و قد تقدم بتمامه و منه قال اى الاعرابى و ما النفس
 الحيوانية قال عليه السلام قوة فلكية و حرارة غريزية اصلها الافلاك بدؤ ايجادها
 عند الولادة الجسمانية فعلها الحيوية و الحركة و الظلم و الغشم و الغلبة و اكتساب
 الاموال و الشهوات الدنيوية مقرها القلب سبب فراقها اختلاف المتولدات فاذا
 فارقت عادت الى ما منه بُدئت عود ممازجة لا عود مجاورة فتتعدم صورتها و
 يبطل فعلها و وجودها و يضمحل تركيبها فقال يا مولاي و ما النفس الناطقة قال
 قوة لاهوتية بدؤ ايجادها عند الولادة الدنيوية مقرها العلوم الحقيقية الدينية
 موادها التأييدات العقلية فعلها المعارف الربانية فراقها عند تحلل الالات
 الجسمانية فاذا فارقت عادت الى ما منه بُدئت عود مجاورة لا عود ممازجة
 الحديث ، فذكر عليه السلام ان النفس الحسية الحيوانية سبب فراقها اختلاف
 المتولدات فيختلف عليها المدد فيختلف عليها الاستمداد لعروض ما ينافيها
 فلا يستقيم متعلقها فيبطل فيخرج و ذكر عليه السلام ان الناطقة القدسية سبب
 فراقها تحلل الالات الجسمانية التى هى متعلق مركبها فاذا خربت آلاتها
 الجسمانية لم يكن له تعلق باصلاح محل متعلقها اذ لا تتمكن من ذلك الا
 بالالات بواسطة الحيوانية و كلامه عليه السلام مؤيد لكلام الاطباء و الطبيعيين
 شاهد بصحة قولهم و ببطلان قول المصنف .

و قوله «او غير ذلك من تأثيرات الكواكب بحسب خطوطها عند طالع
 المولود» لانها اذا اختلفت على طالع الخارج من المشرق عند سقوط المولود

الى الدنيا من بطن امه بما ينافيه اختلّ تركيب بُنْيَتِهِ اذ استقامتها بنظر طالعه بطبعه و تأثيره فاذا عارضه مؤثر منافٍ له بطلت استقامة البُنْيَةِ لاختلاف المتولّدات و كلّ هذه اسباب جعل الله سبحانه لها تأثيراً و فى تفسير العياشى بسنده عن ابى عبد الله عليه السلام قال ان الله تبارك و تعالى خلق روح القدس و لم يخلق خلقا اقرب اليه منها و ليست باكرم خلقه عليه فاذا اراد امرأ الفاه اليها فالقاه الى النجوم فجرت به هـ، و روى على بن عيسى الاربلى فى كشف الغمّة بسنده الى على بن الحسين عليهما السلام فى كلامه فى ذم الدنيا فى قوله الذى جمع فيه متفرق العلوم قال عليه السلام: و ما عسيثُ اَنْ اَصِفَ مِحنَ الدنيا و اَبْلُغَ من كشف الغطاء عمّا وُكِّلَ به دَوْرُ الفلكِ من علوم الغيوب الحديث، مما يحدث من تأثيراتها من الكسوف و الخسوف و القاء اشعتها من الحر و البرد و ما يتألف من ذلك و ما يحدث بذلك من الاسباب او مع المطاعم و المشارب كالحمى فقد قال صلى الله عليه و اله الحمى رائد الموت و حرّها من فيح جهنّم و هى حَظٌّ كل مؤمن و مؤمنة من النار هـ، و ما وردت به الاخبار من ذكر الاسباب الموجبة للموت كثيرة جدّاً من الامراض و السموم و القتل و التردى و الغرق و ما اشبه ذلك مما يشهد للطباء و يشهد على المصنّف .

و قوله «لما بيّن بطلانها فى موضعه» لا شك ان الباطل ذلك البيان المشار اليه لانه مبنى على اختياراته و هى كما سمعت ما تجد منها شيئاً واحداً صحيحاً و ذلك مثل قوله «بل سببه قوة تجوهر النفس و اشتدادها فى الوجود و رجوعها بحركتها الذاتية الى جاعلها الذى منه بدؤها و اليه منتهاها، الخ» ما درى هل عنده ان نفس النبى صلى الله عليه و اله ما قوى تجوهرها و لا اشتدت فى وجودها الى ان عرج الى السماء و نزل و عاش بعده المدة الطويلة الى ان بلغ عمره ثلاثاً و ستين سنة و بعد هذه المدة اشتدت و لكن كلّ بياناته من نوع هذه الكلمات التى لا يجد العارف فيها كلمة صحيحة فبمثل هذه أبطل حجة الاطباء و الطبيعيين و كلام الائمة الظاهرين صلى الله عليهم اجمعين .

قال: قاعدة فى الحشر حشر الخلائق على انحاء مختلفة حسب اعمالهم و

نياتهم فلقومٍ على سبيلِ الوَفْدِ يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفداً ولقومٍ على سبيل التعذيب و يوم يحشر اعداء الله الى النار فهم يوزعون لاختلاف أنواع الملكات السيئة فيهم الموجبة لاختلاف صورهم الحيوانية فلقوم منهم قوله تعالى ونحشره يوم القيامة اعمى و لقومٍ اذ الاغلال فى اعناقهم والسلاسل يسحبون فى الحميم ثم فى النار يسجرون و لقومٍ يوم يسحبون فى النار على وجوههم و لقوم و نحشر المجرمين يومئذ زرقاً و لقومٍ لهم فيها زفير وشهيق و لقومٍ احسثوا فيها و لا تكلمون و لقومٍ فطمسنا اعينهم و بالجملة يحشر كل واحدٍ على صورة باطنه و يساق الى غاية سعيه وعمله كما قال تعالى قل كل يعمل على شاكلته فربكم اعلم بمن هو اهدى سبيلاً و فى الحديث يحشر المرء مع من احبه حتى انه لو احبّ احدكم حجراً لحُشِرَ معه» .

اقول : حشر الخلائق على انحاءٍ مختلفة و ذلك على حسب اعمالهم و نياتهم لان الاعمال هى صور الثواب والعقاب و هيئات تلك الاعمال و اوضاعها هيئات الثواب والعقاب و اوضاعهم و لهذا لا ينكر احد من الفريقين ما يثاب به او يعاقب به انه هو عمله و لذا قال تعالى و ما تجزون الا ما كنتم تعملون و قال تعالى ذق انك انت العزيز الكريم انّ هذا ما كنتم به تمترون و قد قال الله تعالى و لكلٍ درجات مما عملوا ، فمن قال تعالى فيهم و نحشره يوم القيامة اعمى يعنى اعمى عن طريق الجنة لانه عمى فى الدنيا عن ولاية امير المؤمنين عليه السلام ففى الكافى عن الصادق عليه السلام فى قوله تعالى و من اعرض عن ذكرى قال ولاية امير المؤمنين عليه السلام اعمى البصر فى الآخرة اعمى القلب فى الدنيا عن ولاية امير المؤمنين عليه السلام و هو متحير فى القيامة يقول لم حشرتنى اعمى و قد كنتُ بصيراً قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها و كذلك اليوم تنسى قال الايات الائمة عليهم السلام و من قال تعالى فيهم اذ الاغلال فى اعناقهم و السلاسل الايات ، عن الباقر عليه السلام فاما النصاب من اهل القبلة فانهم يخذّ لهم خدّاً الى النار التى خلقها الله فى المشرق فيدخل عليهم منها اللهب و الشرر و الدخان و فورة الحميم الى يوم القيامة ثم مصيرهم الى الحميم ثم فى النار

يسجرون ، ثم قيل لهم اينما كنتم تشركون من دون الله اى اين امامكم الذى اتخذتموه دون الامام الذى جعله الله للناس اماماً وفى البصائر عنه عليه السلام قال كنتُ خلف ابي وهو على بغلته فنفرت بغلته فاذا هو شيخ فى عنقه سلسلة و رجل يتبعه فقال يا على بن الحسين اسقنى فقال الرجل لا تسقه لاسقاه الله و كان الشيخ معوية اقول وهذه السلسلة فيها ثلاثون من بنى امية و اربعون من بنى العباس و ذرعاها سبعون ذراعا بذراع ابليس و من قال فيهم و نحشر المجرمين يومئذٍ زرقاً فهم ممن اعرضوا عن الولاية يحشرون زرق العيون لشدة العطش او كناية عن العمى او لان زرقه العين تبغضها العرب و من قال تعالى فيهم لهم فيها زفيرٌ و شهيقٌ فهم من الاولين المعرضين عن ذكر الله و منهم قتلة الحسين عليه السلام و الزفير اخراج النفس بفتح الفاء و الشهيق رده الى الجوف و من قال فيهم اخسئوا فيها و لا تكلمون ، روى انهم اذا قالوا ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون تركوا مائة سنة ثم اتاهم الجواب اخسئوا فيها و لا تكلمون و هؤلاء من المذكورين قبل و من قال فيهم فطمسنا أعينهم فهم قوم لوط و من عمل عملهم و بالجملة كل احد يحشر على صورة ما استقر عليه عمله فى باطنه و تخلق من الأعمال سواء تمتص عمله او غلب و يساق الى غاية سعيه و عمله لان الله عز و جل اقام فى سائر عالمه من يقوم بما يحتاجون اليه مما تبعثهم دواعيهم و مئولهم عليه و جعل له خلفاء أعضاداً قائدين سائقين يسوقون باذن الله كل عامل الى ما يسر له من عمله الذى خلق له بتميز العلم القيومى و فى حديث ابي الطفيل عامر بن واثلة قال قلت يا امير المؤمنين اخبرنى عن حوض النبى صلى الله عليه و اله فى الدنيا ام فى الآخرة قال بل فى الدنيا قلت فمن الذائد عليه قال انا بيدى فليردنه اوليائى و ليصرفن عنه اعدائى و فى رواية و لأوردنه اوليائى و لأصرفن عنه اعدائى الحديث ، و ذلك كما قال تعالى قل كل يعمل على شاكلته فربكم اعلم بمن هو اهدى سبيلاً ، و كل من الخلائق يكون مع من يعمل مثل عمله و هو قوله تعالى احشروا الذين ظلموا و ازواجهم اى اشباههم فى اعمالهم الظاهرة و الباطنة و من انطوت سريره على ميل ذاتى او

تطَبَّعى الى شىء فهو معه فى رتبته و يحشر معه وفى الحديث يحشر المرء مع مَنْ أَحَبَّهُ حَتَّىٰ لَوْ أَحَبَّ أَحَدُكُمْ حَجَرًا لَحُشِرَ مَعَهُ لِأَنَّ الْمَحَبَّةَ يَظْهَرُ مِنْ أَعْلَىٰ أَكْوَانِ الْمُحِبِّ فَتَكُونُ مِنْ كُنْهٍ حَقِيقَتِهِ فَيَكُونُ مِثْلَهُ إِلَىٰ نَوْعِهِ الْمِشَابَهَ فَيُشَارِكُهُ فِيمَا يَتَّصِفُ بِهِ مِنْ ثَوَابٍ وَعِقَابٍ وَمِنْ هُنَا قَالَ تَعَالَىٰ أَحْشِرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَازْوَاجَهُمْ .

قال : فان تكرر الافاعيل يوجب حدوث الملكات والملكات النفسانية تؤدى الى تغير الصورة والاشكال فكل ملكة تغلب على الانسان فى الدنيا يتصور فى الآخرة بصورة تُتَأَسَّبُهَا وهذا امر محقق عند اهل اليقين حتى ان الله سبحانه انما خلق الابدان الحيوانية على طبق دواعيها واغراضها النفسانية وخلق الاعضاء البدنية كالقلب والدماغ والكبد والطحال والانثيين وسائر الاعضاء والجوارح على حسب مآرب النفس وهيئاتها الذاتية وكذا خلق لكل نوع من انواع الحيوانات آلات مناسبة لصفات نفوسها كالقرن للثور والمخلب لل سبع والظلف للفرس والجناح للطير والناب للحيّة والحمة للعقرب .

اقول : ان تكرر الافاعيل بحيث تقع بغير توجه جديد وقصد خاص يوجب حدوث الملكات لان الذوات تتصف باثار افعالها فتلك الصفة ان قررت بكثرة تكرار تلك الافعال حتى كانت كالطبيعة الثانية بل طبيعة ثانية سميت ملكة اى قوة وقدرة وان لم تستقر لعدم دوام الفعل بل يقع غيره سمي حالا والملكات النفسانية تؤدى الى تغير الصورة والاشكال ولكن لاتنسى ما ذكرناه لك سابقا من ان الملكات النفسانية التى تغير الصورة حتى يحشر الرجل يوم القيمة سبعا او خنزيرا ليست من ملكات الناطقة القدسية لان الناطقة لاتلبس شيئا من صور الحيوانات بل الناطقة كما قال امير المؤمنين عليه السلام مقرها العلوم الحقيقية الدينية موادها التأييدات العقلية فعلها المعارف الربانية وقال عليه السلام فى حديث كميل بن زياد لها خمس قوى فكر وذكر وعلم وحلم ونباهة وليس لها انبعاث وهى اشبه الاشياء بالنفوس الملكية ولها خاصيتان النزاهة والحكمة ونقل عنه عليه السلام انه قال الصورة الانسانية هى اكبر حجة

الله على خلقه و هي الكتاب الذي كتبه بيده و هي الهيكل الذي بناه بحكمته و هي مجموع صور العالمين و هي المختصر من اللوح المحفوظ و هي الشاهد على كل غائب و هي الحجة على كل جاحد و هي الصراط المستقيم الى كل خير و هي الصراط الممدود بين الجنة و النار هـ، و انما هذه الملكات التي تؤدّي الى تغير الصورة من النفس التي هي الامارة بالسوء التي هي ضد العقل و من النفس الحيوانية الحسية الفلكية التي قال فيها امير المؤمنين عليه السلام في حديث الاعرابي المتقدم فعلها الحيوة و الحركة و الظلم و الغشم و الغلبة و اكتساب الاموال و الشهوات الدنيوية و التي قال فيها في حديث كميل ابن زياد لها قوى خمس سمع و بصر و شم و ذوق و لمس و لها خاصيتان الرضا و الغضب فان هاتين التفسيرين هما الباعثان للافعال التي تنشأ عنها الملكات المغيرة للصورة الانسانية الى صور الشياطين و الحيوانات فالملكات المغيرة بكسر الياء تنسب اليهما لا الى النفس الناطقة لانها لاتصدر عنها الا الملكات المقررة للصورة الانسانية التي هي صورة الاجابة و صورة الاجابة هي صورة الفطرة التي فطر الله الناس عليها لانها من هيئة فعله فالملكات المغيرة من الحيوانية و الامارة و الصورة المغيرة بفتح الياء هي صورة النفس الناطقة و ليس معنى تغيرها انها بنفسها تنقلب الى صور الحيوانات او الشياطين و انما هي كانت متعلقة بالبدن ما دام تحت سلطنة الناطقة فاذا استولت عليه الامارة و الحيوانية ذهبت الصورة الناطقية و لحقت بالكرسى و صور البدن بما غلب عليه من الصورة الحيوانية او الصورة الامارة لان الناطقية نور و النور لا ينقلب الى الظلمة و انما يلحق بالمنير فتنبسط الظلمة في محل النور اذا ذهب و الصورة الانسانية قد ورد في الاخبار انها نور و سماها الرضا عليه السلام بذلك و انها ترجع الى العرش و الراجع منها الى الكرسي عائداً الى العرش لانه من تأييداته فالمغيرة انما هي الحيوانية و الامارة.

و قوله «فكل ملكة تغلب على الانسان في الدنيا يتصور في الاخرة بصورة تناسبها و هذا امر محقق عند اهل اليقين» هذا صحيح الا انه ليس على نمط

الحكمة بحيث يقال انّ هذا سرّ الخليقة واما تحقيق ذلك و بيان مأخذه هو ان
يقال انّما غلبت لان الحصّة الحيوانية التى فى الانسان لم يكن لها فصل
مخصوص لانها فى نفسها صالحة لان تلبس كلّ صورة فيصلح لها فصل الصاهل
والناهى والناجح والناقص وما اشبه ذلك والنفس الناطقة مادّتها اشراق العقل و
فصلها الناطق فالانسان فيه الحصّة الاشراقية مع فصلها الناطق وفيه حصّة من
الحيوانيّة و حصّة من الامارة غير مفصولة بفصلٍ معيّن بل ما دامت النفس
الأمّارة لم تطمئن فتدخل تحت فصل العقل لاتزالان تلبسان صور الحيوانات و
الشياطين فقبل ان يتكرر الفعل من هاتين او من احديهما حتى كان اثره ملكة
هما داخلتان تحت فصل الحصّة الانسانية بالتبعية اى ليس لاحديهما فصل قارّ
فيها لازم لها بل الفصل القار للانسانية هو الناطق والشخص من حيث وحدته
لا يقبل الفصول المتعدّدة الا على جهة التعاقب فاذا لبست واحدة منهما فضلاً من
فصول جنسها ارتفع فصل الناطق حال حصول فصل لاحديهما حيوانى او
شيطانى فاذا لم يستقر بان يكون اثره ملكة و ارتفع نزل فصل الناطق وهكذا
كلما لبس صورة من صور الحيوانية او الشيطانية ارتفعت الصورة الانسانية فاذا
ارتفعت كل الصورة نزلت الانسانية لا يزنى الزانى وهو مؤمن فاذا زنى
خرجت منه روح الايمان و بقيت فيه روح الاسلام فاذا تاب عادت اليه روح
الايمان فاذا تكرر الفعل من احدى الصورتين حتى كان اثره ملكة خرجت منه
الانسانية بحيوانيتها اى بمادتها من التأييدات العقلية و بفصلها الناطق اى
بصورتها الناطقية و ظهرت الصورة الحيوانية عليه اذا كان الفعل المتكرر من
الحيوانية الحسيّة الفلكية او الصورة الشيطانية عليه اذا كان الفعل المتكرر من
الامارة بالسوء فالملكة الحيوانية او الشيطانية انّما تغلب اذا خرجت عليها
الانسانية بمادّتها و صورتها فيكون المحشور حيواناً او شيطاناً ليس هو انساناً
انقلب حيواناً لان المادة الانسانية و الصورة الانسانية خرجا من الشخص فهو
حيوان كما قال تعالى ان هم الا كالانعام بل هم اضلّ او شيطان كما قال تعالى
شياطين الانس و الجن لا كما توهمه المصنف من انقلاب الانسانية حيوانية

فقولنا أنّ قوله فكل ملكة تغلب على الانسان في الدنيا يتصور في الاخرة بصورة تناسبها صحيح في الظاهر لأنّ تبدّل الصور ليس على الظاهر منافيا لما نقول لان هذا الشخص خرجت منه الانسانية و صار الان حيوانا لان الانسان كما مر فيه الحيوانية و الانسانية و لكن الحيوانية لم تكن مفصولة اكتفاءً بفصل الانسان فلما تقرّر فيها فصلها خرجت الانسانية لانها ما دامت موجودة لم يكن للحيوانية فصل خاص فالصُّور تتعاقب على الشخص و لا تجتمع فيه فاذا اطمأنت الامارة كانت اخت العقل لاستيلاء العقل عليها حتى نسيت اعتبارها من نفسها فيضمحل اعتبار الحيوانية لنفسها .

وقوله «حتى ان الله سبحانه انما خلق الابدان الحيوانية على طبق دواعيها و اغراضها النفسانية» صحيح لكن في الحيوان لا في الانسان اى انما خلق الابدان الحيوانية في الحيوان لا في الانسان لان الصورة الناطقية لا تكون دواعيها الا بما يحب الله و يرضى كما اشرنا اليه من كلام على صلوات الله عليه و اله و كذا باقى كلامه يعنى انه صحيح بمعنى أنّ الله سبحانه خلق آلات كل شىء بحسب دواعيه لا بحسب دواعى غيره فالصورة الحيوانية مخلوقة بحسب دواعى الحيوان لا الانسان فكلّ ما ذكر و مثّل مِنْ مناسبة الآلات لصفات نفوسها كالقرن للثور و المخلب للسنّيب الى اخره مؤيد لما ذكرناه .

قال : و من نظر الى اصناف الناس من كل صنعة و عمل الكاتب و الشاعر و المنجم و الطيّب و الزارع و غيرهم تجد هيئات ابدانهم مناسبة لمَدَواعى نفوسهم فإنّ الهيئات ترد من النفوس الى الابدان اولا كما ترتقى من الابدان الى النفوس ثانيا فيتصوّر في الاخرة بصورتها و اليه الاشارة بقوله تعالى و المبتكّين اذان الانعام و المغيّرين خلق الله قال بعض اصحاب القلوب كل مَنْ شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا رءاه مشحونا بانواع المؤذيات من الشهوة و الغضب و المكر و الحسد و التكبر و العجب و الرّيا و غيرها الا ان اكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها فاذا انكشف الغطاء بالموت عاينها و قد تمثّلت بصورها و اشكالها المحسوسة الموافقة لمعاينها فيرى بعينه ان النفس قد تشكّلت بصور

السباع و البهائم وقد احدثت به العقارب والحيات تلدغها وتلسعها والنار قد احاطت به و احرقتة و انما هي ملكاته و صفاته الحاضرة الا ان تساعده الرحمة و تنجيها من العذاب لاجل الايمان و العمل الصالح .

اقول : قوله «و من نظر ، الخ» يعنى ان من نظر بعين البصيرة و كانت له بصيرة و نور من عند الله بسبب قابليته الظاهرة كالخلقة الصالحة و كالباطنة كالعمل و القلب المجتمع الى كل عامل لعمل و صانع لصنعة كالكاتب و الشاعر و المنجم و الطبيب و الزارع و غيرهم يجد هيئات ابدانهم و ترايب طبائعهم مناسبة لدواعى نفوسهم و هذا صحيح لا شبهة فيه فان الشاعر مثلاً طبعته و هيئات مشاعره موزونة ألا ترى انه اذا اتى ببيت شعر و فيه زحاف غير مقبول لم تقبله طبعته و عرف صحته و فساد لآته يزنه بطبعه فلا ينطبق عليه شىء من الشعر المعوج و الافليس بشاعر لان طبع الشاعر موزون بوزن البحور التى جرى عليها طبعه او تطبعه و ما لم يكن كذلك لم يتأت له الشعر حتى لو كان بحر لم يكن طبعه موزوناً به و لا تطبعه لم يصدر منه فان العرب مع فصاحتهم و بلاغتهم ديوانهم الشعر و به يفتخرون و لم يقل منهم احد شعراً من بحر كان و كان مثل قول الشاعر :

مَنْ لَا تَرَى الشَّمْسَ عَيْنُهُ وَلَا تَرَى الْبَدْرَ مَقْلَتُهُ

وَلَا الصَّبَا حُ الْمَشْرِقِ أَيُّشْ يَنْفَعُهُ قَنْدِيلُ

فَأَنْتَ ذَا فِى اعْتِقَادِكَ تَشْرَبُ عَلَى هَذَا الظَّمَا

مَاءَ الْبَحَارِ السَّبْعَةِ وَلَا تَبْلُ غَلِيلُ

و الحاصل ان هذا شىء ظاهر ليس فيه على ظاهره اشكال و ان كان لو نظرنا فى حقيقة هذه المناسبة ظهر خلافه (اى فيه اشكال) و هو انه هل باعثها (الملكة) فى البدن تصوّر النفس بتلك الملكة و تصوّر البدن على ذلك تابع ام الباعث (للكلّة) فى النفس تصوّر البدن بتلك الهيئة لأن صورته (اى صورة البدن) على تلك الهيئة مقتضية لفعل النفس ما يناسب تلك الصورة كما قال العلماء فى قصّة

السامري حيث صنع الذهب بصورة العجل فلما وضع في فمه التراب الذي قبضه من اثر حيزوم فرس الحيوة خار و لو انّه صنعه انسانا ووضع في فمه التراب تكلم و لو صنعه كلبا نبح او فرساً صهّل وليس ذلك الا لانّ الروح تابعة في تشخيصها لتشخص الجسد وقد يستفاد مما تقدم من كلامنا رجحان الوجه الثاني وفي قوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقى من شقى في بطن امه اشارة او تصريح بذلك وكذا فيما روى عنه عليه السلام ما معناه ان النطفة اذا وقعت في الرحم امر تعالى ملكين خلاقين فاقتحما بطن المرأة من فمها فيقولان يا ربنا نخلقه ذكرا ام انثى فيأمرهم بما اراد ثم يقولان يا ربنا نخلقه سعيداً ام شقياً فيأمرهم بما اراد ومن عرف هذا وعرف ان البدن تكوّن قبل الروح كما هو مذهب المحقّقين وانها كالماء والهواء تتقدّر وتتصوّر بهيئة الاناء ظهر له صحة الوجه الثاني وقولنا ان البدن تكوّن قبل الروح على ما هو اختيار المحقّقين لا ينافي ما دلّ على كونها قبل الابدان باربعة الاف سنة لان تقدّم الارواح على الابدان تقدّم دهرى وتقدّم الابدان على الارواح تقدّم زمانى ومثاله في الشاهد ما مثلنا به قبل ذلك بحبة الحنطة التي هي آية الروح فانها قبل العود الاخضر والسنبلة وليس المنمى للعود الاخضر هو الحبة ليعترض المعترض وانما المنمى له هو النفس النباتية وان الحبة عدت صورتها في العود الاخضر وبطل تركيبها و كمنت طبيعتها في غيب العود الاخضر حتى تلقح السنبلة فتظهر الحبة من غيب العود الاخضر على حسب قوّة العود والسنبلة وضعفها في القوة والضعف فافهم وا قبل ما كشفْتُ لك من الاسرار المكتومة عن الاغيار.

وقوله «فان الهيئات ترد من النفوس الى الابدان اولاً كما ترتقى من الابدان الى النفوس ثانياً» فيه ان الهيئات الواردة من النفوس عبارة عن مظاهرها وهي صفة النفوس الظاهرة من اثارها من حيث هي ظاهرة وهي مواد الابدان فانها وان كانت اعراضاً بالنفوس الا انها جواهر بالبدن كما هو شأن المعلولات بالنسبة الى عللها الحقيقية فهيئتها الواردة منها الى البدن هيئة فعلية لا ذاتية لان افعالها منوطة بالاجسام ومثال ذلك حبة الحنطة المزروعة فان هيئتها الواردة

على العود الاخضر^١ هيئة فعلية و العاملة فيه (فى العود) هى الحاملة لِفعْلِها وهى النفس النَّبَاتِيَّة (التي هى مادة العود) فانَّها هى الحاملة لتلك الهيئة الفعلية كما أنَّ النفس النَّبَاتِيَّة فى العود الاخضر و السَّنْبلة هى الحاملة لهيئة الحَبَّة الفعلية و الهيئات الفعلية اَمَّا تنشأ من قوابل المفعولات لان الافعال تجرى فى المفاعيل عَلَى حسب قابليتها فاذا تَقَدَّرَتْ صورة فعل النَّبَاتِيَّة على هيئة قابلية البدن و تَحَقَّقَتْ (القابلية و هيئتها او صورة فعل النباتية جميعها محتمل) كانت مطرحاً و متعلِّقا لافعال النفس بمعنى ان النفس تجرى فى افعالها على حسب مقتضى هيئة ذلك البدن فان كانت تلك الهيئة مطابقة للقطرة الانسانية كانت لايجرى على مقتضيها من الافعال الا ما يكون مطابقا لامر الله و محبته فتكون الملكات الناشئة عن تلك الافعال مقررة و مؤكدة لتلك الهيئة البدنية و ان كانت مخالفة للقطرة الانسانية كانت الافعال المطابقة لامر الله و محبته لا تجرى على مقتضيها و اَمَّا تجرى على مقتضاها (صورة البدن) و يتعلّق بها من الافعال ما يخالف امر الله و محبته و النفس الناطقة القدسيّة لا يصدر عنها فعل يخالف امر الله و محبته لان مادّتها التأييدات العقلية و العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان بل تكون مرفوعة التصرف بحيلولة افعال النفس الحيوانية الحسية الفلكية لانها هى التى يكون فعلها الحيوة و الحركة و الظلم و الغشم و الغلبة و اكتساب الاموال و الشهوات الدنيويّة كما قال امير المؤمنين عليه السلام و بحيلولة افعال النفس الامارة بالسوء و افعالها موافقة لمقتضى الهيئة المخالفة لامر الله و محبته فيلبس البدن بملكات افعالها صورة ما غلب من ملكات افعالها فتان النفسان هما المتصورتان بصور الشياطين و الحيوانات و اما الناطقة اذا كُفّت عن التصرف

^١ يريد اعلى الله مقامه ان الحبة بمنزلة النفس و العود الاخضر بمنزلة البدن و السنبلة بمنزلة النفس ثانياً فى العود فالحبة لها مادة و هيئة فعلية فى نفسها ذاتية و هيئتها الذاتية ليس ترد على العود الا ترى ان هيئة العود غير هيئة الحبة فذات هيئة الحبة لا ترد على العود و انما الوارد فعلها و يتقدر بحسب قابلية العود و ذلك الفعل يجرى فى قوابل السنبلة فيتقدر بقدرها فالعامله فى العود هى النفس النباتية الحاملة لفعل الحبة و ذلك ان النفس النباتية التى فى الحبة متهيئة بهيئة الحبة الذاتية و النفس النباتية التى فى العود متهيئة بهيئة الحبة الفعلية فالعامله فى العود النفس النباتية التى فى العود فانها تحمل ما جرى اليها من فعل الحبة . كريم .

فانها تلحق بالكرسى ولا تلبس شيئاً من صور الشياطين والحيوانات وليس شىء من هيئات ذات الناطقة يرد على البدن ولا شىء من هيئاته يرتقى الى ذات الناطقة وان كان فى الهيئات الموافقة لامر الله ومحبة وانما الوارد النازل اثر افعالها كاشراق الشمس على الجدار على نحو ما قررنا وشاهد هذا بعد العقل من النفس قول امير المؤمنين عليه السلام فيما روى عنه ان بعض اليهود اجتاز به عليه السلام وهو يتكلم مع جماعة فقال يا ابن ابي طالب لو انك تعلمت الفلسفة لكان يكون منك شأن من الشأن فقال عليه السلام وما تعنى بالفلسفة اليس من اعتدل طباعه صفاء مزاجه ومن صفا مزاجه قوى اثر النفس فيه ومن قوى اثر النفس فيه سما الى ما يرتقيه ومن سما الى ما يرتقيه فقد تخلق بالاخلاق النفسانية ومن تخلق بالاخلاق النفسانية فقد صار موجوداً بما هو انسان دون ان يكون موجوداً بما هو حيوان فقد دخل فى الباب الملكى الصورى وليس له عن هذه الغاية مغير فقال اليهودى الله اكبر يا ابن ابي طالب فقد نطق بالفلسفة جميعها فى هذه الكلمات رضى الله عنك هـ، فافهم كلامه عليه السلام فى قوله قوى اثر النفس فيه فان اثر الشىء يراد منه ما حدثه بفعله وفى قوله فقد تخلق بالاخلاق النفسانية فانه كما تخلق الجدار بالاخلاق الشمسية اى استثار باثرها الذى هو اشراقها وقوله (قول المصنف) «فيتصور فى الآخرة بصورتها» يعنى بصورة ذاتها والحق انه يتصور بصورة اثرها اى اثر فعلها كما فى الجدار والفعل يعطى هيئته على حسب قابليته والا لكان العبد مظلوماً واذا كانت الصورة يخالف مقتضاها امر الله ومحبة كانت الملكة المؤثرة ناشية من افعال النفس الحيوانية او الامارة وليس للناطق فى شىء من ذلك مدخل لا بفعل ولا بمحبة وكل ذلك بخلاف ما يقوله المصنف ويريده.

وقوله «واليه» اى الى ما يدعيه من ان الملكات المغيرة للصور من الصورة الانسانية الى الصور الشيطانية والحيوانية تكونت من افعال الناطقة القدسية «الاشارة بقوله تعالى والمبتكين آذان الانعام والمغيرين خلق الله» والمبتكون الشاقون اذان الانعام علامة على كونها لا تؤكل لحومها ولا تتركب

ظهورها وهى التى اشار سبحانه اليها بقوله ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام روى ان البحيرة الناقة اذا انتجت خمسة ابطن فان كان الخامس ذكراً نحروه وأكله الرجال والنساء وان كان الخامس انثى بحرّوا اذنّها اى شقّوه وكانت حراماً على النساء لحمها ولبنها فاذا ماتت حلّت للنساء والسائبة البعير يسبب بنذرٍ ويكون على الرجل ان سلّمه الله عز وجل من مرضه او بلغه منزله ان يفعل ذلك والوصيلة من الغنم كانوا اذا ولدت الشاة سبعة ابطن فان كان السابع ذكراً ذبح واكل منه الرجال والنساء وان كان انثى تركت فى الغنم وان كان ذكراً وانثى قالوا وصلت اخاها فلم تذبح وكان لحمها حراماً على النساء الا ان يموت منها شىء فيحلّ اكلها للرجال والنساء والحام الفحل اذا ركب ولدٌ ولده قالوا قد حمى ظهره ويروى الحام من الابل اذا انتج عشرة ابطن قالوا قد حمى ظهره فلا يركب ولا يمنع من كلاء ولا ماء. فالفاعلون مثل ما ذكرهم المبتكون آذان الانعام اى الشاقون فقد سمو الانعام لاجل علامات تناسب اغراضهم فيما لم يؤمروا به والمغيثون خلق الله ظاهراً بمعنى المبتكين لانهم بشقّهم آذانها بغير امرٍ من الله وانما افتروا الكذب عليه تعالى فقد غيروا خلق الله فى الكون وفى الحكم وفى التأويل انهم استولوا على ضعفاء وسموهم واستخدموهم فى شهوات انفسهم فهم رعاياهم وانعامهم وشقّوا آذان قلوبهم بما صرفوها الى شؤنهم فى معاصى الله وغيروا خلق الله فان الله سبحانه انما خلق الناس لاوليائه عليهم السلام وخلق لهم قلوباً يتبعون بها اوليائه فى طاعته ولكن الذين كفّروا يفترون على الله الكذب حيث سمّوا انفسهم باسمائهم التى هى اسماءهم فهم الذين يلحدون فى اسمائه لانهم سمّوا انفسهم باسماء اوليائه عليهم السلام وسمّوا رعية الاولياء وانعامهم بميسم طاعتهم والله سبحانه خلقهم على فطرة طاعته فغيروا خلق الله الى فطرة طاعتهم وصورة فطرة طاعة الله وطاعة اوليائه عليهم السلام هى الصورة الانسانية وصورة فطرة طاعة المفترين على الله الكذب هى الصور الشيطانية والحيوانية وهى من النفس الامارة والنفس الحيوانية لا من الناطقة القدسية.

وقول «اصحاب القلوب» ويعنى بهم بعض الصوفية و اشباههم من الحكماء «كل من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا رءاه مشحونا بالمؤذيات» يريدون به انه يجد باطنه مشحوناً من الامور القبيحة من الشهوة التى هى منشأ الملكات النفسانية الحيوانية والغضب الذى هو منشأ الملكة النفسانية السبعية والمكر والحسد والتكبر والعجب والرياء التى هى منشأ الملكات النفسانية الشيطانية وهى التى تتصور بها النفس الحيوانية والشيطانية و صور هذه الصور تنتقش فى ارض البرزخ بل و صور اسبابها فاذا وضع فى قبره اول من ياتيه رومان فتان القبور فيولج الروح فيه الى صدره ثم يأمره فيكتب جميع اعماله فى قطعة من كفته ثم يطوقه بها فى عنقه فتكون اثقل عليه من جبل اُخذ وهو قوله و كل انسان الزمناه طائره فى عنقه الالية ، ثم ياتيه منكر و نكير فيحاسبانه باعماله ثم يفتحان له من عند رأسه باباً الى واد مدّ بصره كله مشحون من صور تلك الافعال و الملكات التى انتقشت فى تلك الارض ارض البرزخ وهو كلاب و خنازير و سباع و قرودة و حيات و عقارب و خيل و بغال و حمير و سائر انواع الحيوانات و سائر انواع الشياطين و سائر انواع الجان كل منها على صور مختلفة و كل منها مقبل عليه و قاصد له بالاذية و لا ملجأ له عنها لانها لازمة له كلزوم الظل للشاخص و تلك هى هول المطلع و هذه الامور يشاهدها من كشف الغطاء عن بصيرته لا خصوص تلك الطائفة و عبارة المصنف لاتفيد بظاها ارادة الخصوص و لكن المعروف من طريقته ان ما سوى اولئك محجوبون و ان رأوا شيئاً رأوا غير ما هو الواقع فلذا قلت لا خصوص تلك الطائفة و لذا قال او قالوا «الا ان اكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها فاذا انكشف الغطاء بالموت عاينها و قد تمثلت بصورها و اشكالها المحسوسة الموافقة لمعاينها فيرى بعينه ان النفس قد تشكلت بصور البهائم و السباع» و قد اشرنا لك مراراً ان النفس المتشكلة هى الحيوانية الحسية الفلكية و الشيطانية اعنى الامارة و انه يرى ان «العقارب و الحيات قد احاطت به تلدغها» اى تلدغ النفس «و تلسعها و النار قد احدثت به و احاط به» سرادقها قال المصنف «و انما هى ملكاته و صفاته

الحاضرة الا ان تساعده الرحمة» اى الانسان «و تنجى نفسه من العقارب لاجل
الايمان والعمل الصالح» وقد سمعت ما قلنا فى رد قوله ان كل ما فى الاخرة من
نوع الاعتقادات والنيات .

الجزء الثالث من كتاب

شرح العرشية

من مصنفات العالم الربانى والحكيم الصمدانى
مولانا الشيخ الاجل الاوحد المرحوم الشيخ
احمد بن زين الدين الاحسائى
اعلى الله مقامه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين .

و بعد قال العبد المسكين احمد ابن زين الدين الأحسائي هذا الجزء

الثالث من شرح العرشية لصدر الدين الشيرازي الشهير بملا صدرا .

قال : قاعدة في التفخيتين قال الله تعالى و نفخ في الصور فصعق من في السموات الآية ، و اعلم ان النفخة نفختان نفخة تطفئ النار و نفخة تشعلها و الصور بسكون الواو و قرء بفتحها ايضاً جمع الصورة و لما سئل النبي صلى الله عليه وآله عن الصور ما هو فقال هو قرن من نور التقمه اسرافيل فوصف بالسعة والضيق و اختلف في ان اعلاه اوسع و اسفله اضيق او بالعكس و لكل منهما وجه فاذا تهيأت الصور كانت فتيلة استعدادها كالقحم للاشتعال بالنار التي كمنت فيها فتبرز بالتفخ و الصور البرزخية مشتعلة بالارواح التي فيها فينفخ اسرافيل نفخة واحدة فتمر بها فتطفئها و تمر النفخة التي يليها و هي الثانية على تلك الصور المستعدة لأرواحها كالسراج للاشتعال بل الاستينار فاذا هم قيام ينظرون و اشرقت الأرض بنور ربها فتقوم تلك الصور احياء ناطقة فمن ناطق الحمد لله الذي احيانا بعد ما اماتنا و اليه النشور و من ناطق يقول من بعثنا من مرقدنا هذا و كل ينطق بحسب عمله و حاله .

اقول : قوله « و اعلم ان النفخة نفختان نفخة تطفئ النار و نفخة تشعلها » في الجملة و على الظاهر صحيح و اما على التحقيق فهو كلام من لا يتصور ذلك فان النفختين مختلفان في الانبعاث و ذلك لان نفخة الصعق نفخة جذب بان يجذب النفس بفتح الفاء الى الجوف و اسرافيل عليه السلام ينفخ في نفخة الصعق و هي النفخة الاولى نفخة جذب فتجذب الأرواح الى الصور و تدخل كل روح في ثقبها و تفكك اركانها و تبطل تركيبها كما قال امير المؤمنين عليه السلام في

حديث الأعرابي في وصف النفس الحيوانية و نفخة الفزع و البعث نفخة دفع بان يدفع النفس من الجوف الى الفضاء فاذا نفخ اسرافيل عليه السلام نفخة الدفع و هي النفخة الثانية فتمر الحقيقة الاولى التي هي حقيقة العبد من ربه و هي النور و الفؤاد و الوجود الذي هو المادة على العقل في خزانته و هو نايم تحت ظل الشجرة البيضاء فيتعلق بها ثم على النفس و هي نائمة تحت ظل الشجرة الخضراء فتتعلق بها ثم على الطبيعة و هي نائمة تحت قبة الياقوت فتتعلق بها ثم على الهباء الجوهري و هو نائم في هواء الجعل فيتعلق بها ثم على الصورة في الاظلة الشحيحة فتتعلق بها فتزل بما تعلق بها الى طينة الشخص المستديرة في قبره و هي مادة جسده الذي كان في الدنيا المصورة بمقتضى صور اعماله فتلبسها ثم ينشق التراب من قبره فاذا هم قيام ينظرون .

و اقول و يحتمل ان يكون مراد من قال في تمثيله ان النفخة نفختان نفخة تُطْفِئُ النار و نفخة تشعلها هو ما ذكرنا و ان كان بعيداً لان قوله تُطْفِئُ النار و قوله فينفخ اسرافيل نفخة واحدة فتمر عليها فَتُطْفِئُهَا يشعر بفناء الارواح و ليس كذلك و انما الاجساد و الارواح باقية نعم هي متفككة الاعضاء و الاجزاء بين النفختين مدة اربعمائة سنة و فيها تبطل حركتها و تركيبها فاذا نفخ الثانية تركبت و حيت .

و قوله «و الصور بسكون الواو و قُرئ بفتحها ايضاً جمع الصورة» فالمراد بالصور بسكون الواو قلب الانسان الكبير و هو المنفوخ به لان النفخة تقع اولاً فيه و لذا قيل نفخ في الصور و تخرج منه على الارواح و بفتح الواو جمع الصورة و هو المنفوخ فيه اَوَّلُهُ و لَمَّا سُئِلَ النَبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنِ الصُّورِ مَا هُوَ فَقَالَ هُوَ قَرْنٌ مِنْ نُورِ التَّقْوَةِ اسْرَافِيلُ (ع) و لَمَّا قَامَ الدَّلِيلُ كَمَا مَرَّ عَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْ عَلِمَ اُولُوا الْاَلْبَابِ اَنْ اِلِسْتِدْلَالَ عَلَى مَا هُنَاكَ لَا يَكُونُ اِلَّا بِمَا هِيَ هُنَا، وَ كَذَا عَنْ اَبَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَ ثَبَتَ اَنْ الصُّورَ بِسُكُونِ الْوَاوِ قَلْبَ الْاِنْسَانِ الْكَبِيرِ

دلّ على أنّ هيئته كهيئة قلب الانسان الصغير لانه في كلّ شىء مثله فيكون هيئة الصور كالجسم الصنوبرى الذى فى صدر الانسان هكذا



قال فوصف بالسعة والضيق نعم كما مثلنا .

وقوله «و اختلف فى ان اعلاه اوسع واسفله اضيق او بالعكس ولكل منهما وجه» و اقول اما ذكر مجرد الاعلى والاسفل فله وجه بالاعتبار و بعد ارادة الاعلى مثلا بالمختوم كما ترى فهو اوسع باطنا و اضيق ظاهراً لانه اخر القلب و خزائنه و اما الشعبتان فهما الأذنان اى أدنا القلب اليمنى الى جهة اهل السموات و اهل الحجب و اليسرى الى جهة اهل الارض و يتدئ خروج الصوت فى نفخة الجذب من اليسر الذى يلى الارض لانه فى النفخة الاولى قبل الدنيا فى نفخة البدء كان من العليا قبل السفلى لان نفخة الجذب فى العود فتكون بعكس الترتيب فى ذلك فافهم و كذلك فى النفخة الثانية نفخة البعث الابتداء بالعليا قبل السفلى لانها و ان كانت من العود الا انها بالنسبة الى نفخة الصعق كالبدء .

وقوله «فاذا تهيات الصور كانت فتيلة استعدادها كالفحم للاشتعال بالنار التى كمنت فيها» يريد به ان الصور التى هى المعادة مستعدة للحياة كاستعداد السنبلة للحبة الكامنة فيها و كاستعداد الفحم للاشتعال بما كمن فيه من النار عند النفخ عليها فان النار المشتعلة فى الفحم اذا مرّ بها النفخ طفاها و اذا كان فى الفحم نار غير مشتعلة فمرّ بها النفخ اشتعل و من التمثيل يستفاد انه يرى ان الروح كامنة فى الصورة و يدلّ عليه قوله و الصور البرزخية مشتعلة بالارواح التى فيها فيلزمه ان جعل الصورة فى قبره ان تكون اما انها قائمة بمادة اولافان

كانت قائمة بمادة فاما ان تكون هي مادتها في الدنيا كما نقوله ويلزمه خلاف قوله او غيرها ويلزمه خلاف ما دلّ عليه الكتاب والسنة وان كانت قائمة بغير مادة خلاف المعقول لان الصورة عرض لا يقوم بدون معروض وان كانت ليست في قبره فاما ان تكون قائمة بروحها كما هو ظاهر قوله التي كُمنّت فيها وقوله والصور البرزخية مشتعلة بالارواح التي فيها ويلزمه خلّو الارض منهم اصلاً وهو خلاف الكتاب والسنة او بغير روحها وهو خلاف المعقول فلا يصح شيء من قوله اذ لا يخرج عن هذه الاحتمالات فان قلت فاذا ابطلت جميع الشقوق فما قولك الذي تصحّحه في كيفية الاحياء قلت ما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره عن علي بن الحسين عليهما السلام قال سئل سائل عن النفختين كم بينهما قال ما شاء الله فقل له فاخبرني يا ابن رسول الله (ص) كيف ينفخ فيه فقال اما النفخة الاولى فان الله يأمر اسرافيل فيهبط الى الارض ومع الصور وللصور رأس واحد وطرفان بين طرف كل رأسٍ منهما ما بين السماء والارض قال فاذا رأت الملائكة اسرافيل وقد هبط الى الارض ومع الصور قالوا قد اذن الله في موت اهل الارض وفي موت اهل السماء قال فيهبط اسرافيل بحظيرة بيت المقدس وهو مستقبل الكعبة فاذا رآوه اهل الارض قالوا قد اذن الله في موت اهل الارض قال فينفخ فيه نفخة فيخرج الصوت من الطرف الذي يلي الارض فلا يبقى في الارض ذورُوح الاّ صعق ومات ويخرج الصوت من الطرف الذي يلي السماء فلا يبقى ذورُوح في السموات الاّ صعق ومات الاّ اسرافيل فيمكث في ذلك ما شاء الله قال فيقول الله لاسرافيل يا اسرافيل مُت فيموت اسرافيل فيمكثون في ذلك ما شاء الله ثم يأمر السموات فتمور ويأمر الجبال فتسير وهو قوله يوم تمور السماء موراً وتسير الجبال سيراً يعني تبسط وتبدل الارض غير الارض يعني بارض لم تكتسب عليها الذنوب بارزة ليس عليها جبال ولا نبات كما دحاها اول مرة ويعيد عرشه على الماء كما كان اول مرة مستقلاً بعظمته وقدرته قال فعند ذلك ينادى الجبار بصوتٍ من قبله جهّوري يسمع اقطار السموات والارضين لمن الملك اليوم فلا يجيبه مجيبٌ فعند ذلك

يقول الجبار عز وجل مجيباً لنفسه لله الواحد القهار وانا قهرتُ الخلائق كلهم و
أمتهم انى انا الله لا اله الا انا وحدى لا شريك لى ولا وزير وانا خلقتُ الخلق
بيدى وانا أمتهم بمشيئتي وانا احييهم بقدرتى قال فينفخ الجبار نفخة اخرى فى
الصور فيخرج الصوت من احد الطرفين الذى يلى السموات فلا يبقى فى
السموات احد الا حيى وقام كما كان وتعود حملة العرش ويحضر الجنة والنار
ويحشر الخلائق للحساب قال الراوى فرأيت على بن الحسين عليهما السلام
يبكى عند ذلك بكاء شديداً وعن الصادق عليه السلام اذا اراد الله ان يبعث
الخلق امطر السماء على الارض اربعين صباحاً فاجتمعت الاوصال ونبئت
للحوم وقال (ع) اتى جبرئيل عليه السلام رسول الله صلى الله عليه واله فاخذ
بيده فاخرجه الى البقيع فانتهى به الى قبر فصوت بصاحبه فقال قم باذن الله
فخرج منه رجل ابيض الرأس واللحية يمسح التراب عن رأسه وهو يقول الحمد
لله والله اكبر فقال جبرئيل عُد باذن الله ثم انتهى به الى قبر آخر فقال قم باذن الله
فخرج منه رجل مسود الوجه وهو يقول يا حسرتاه يا ثبوراه ثم قال له جبرئيل
عد الى ما كنت فيه باذن الله عز وجل فقال يا محمد هكذا يحشرون يوم القيامة
فالمؤمنون يقولون هذا القول وهؤلاء يقولون ما ترى هـ .

اقول هكذا كيفية الاحياء وكيفية الاماة قبل ذلك و بيان ما اقول انه اذا
اراد الله اِمَاته الخلق امر اسرافيل فنفخ فى الصور نفخة الصعق نفخة جذب وانما
قال على بن الحسين عليهما السلام فيخرج الصوت من الطرف الذى يلى
الارض لان النفس المجذوب لا يحس بصوته الا ما كان خارج القرن فيموت
اهل الارض اولاً لانهم اخر من احيى فى البدء وذلك فى مدة مثل ما اُحيوا و
مثله باعتبار حياتهم فى الدنيا والبرزخ ثم يخرج الصوت بالنفخ كالاول من
الشعبة اليمنى فيموت اهل السماء الدنيا فى مثل ما مضى وضعفه وهكذا جميع
اهل السموات على الترتيب ثم ملائكة الحجب وبتلك النفخة نفخة الجذب
يرجع كل شىء الى اصله فتبطل المركبات فتمور السماء موراً اى تضطرب
يعنى يذهب منها ما اخذ لها من غيرها من اعراض الدنيا والبرزخ ويرجع اليها ما

اخذ منها لسائر الحيوانات من النفوس والاجزاء فحينئذ تشتد بساطتها فتكون وردة كالدهان وتسير الجبال سيراً وتبسط الارض وتبدل الارض غير الارض كما قلنا في قوله تعالى بدلناهم جلوداً غيرها وذلك لان الارض خلقت صافية شقافة فتكثفت بذنوب بني آدم فاذا صقيت ولحقت الذنوب واعراضها باهلها عادت على صفائها كما خلقت اول مرة وليس كما توهمه المصنف ان الارض المعادة غير هذه الارض وانما تعاد صورتها وهو غلط وخطأ ولهذا قال على بن الحسين عليهما السلام يعنى بارض لم يكتسب عليها الذنوب بارزة ليس عليها جبال ولا نبات كما دحاها اول مرة فان قوله عليه السلام كما دحاها اول مرة صريح فى ان المعاد هو هذه الارض لانها هى المدحوة اول مرة واما قوله عليه السلام لم يكتسب عليها الذنوب فيريد بها هذه الكثافة كما قلنا فى بدلناهم جلوداً غيرها وقوله عليه السلام ويعيد عرشه على الماء كما كان اول مرة يريد انه تعالى اذا ابدل الاشياء وفككها لم يبدل دينه وذكره ويكون القائم به حينئذ الماء الذى جعل منه كل شىء حتى اعنى وجهه الذى لا يفنى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وهو محمد واهل بيته الطاهرون صلى الله عليه واله فانهم هم الذين عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون هكذا قال جعفر بن محمد عليهما السلام وروى عنهم عليهم السلام انهم هم القائلون بامر الله لمن الملك اليوم واتهم هم المجبيون بقوله لله الواحد القهار واعلم انه اذا نفخ فى الصور نفخة الصعق انجذبت كل روح الى ثقبها كما اشرنا اليه وفى الثقبه ست مخازن ومنها اخذت اركان الروح.

فاول مخزن تلقى فيه صورتها المثالية وشبهها.

وفى الثانى حصتها الهبائية وهى كالحصّة المأخوذة من الخشب لعمل

السريّر قبل تقديره:

وفى الثالث طبيعتها.

وفى الرابع صورتها الجوهرية.

وفى الخامس رقيقتها الروحية .

وفى السادس معناها العقلى .

فاذا نفخ نفخة الاحياء والنشور تركبت كما تفككت فاذا اراد الله سبحانه النشور امطر ماء من صاد وهو بحر من ماء تحت العرش رائحته كرائحة المنى وهو ابرد من الثلج واحلى من الشهد وهو الذى توضع منه رسول الله صلى الله عليه واله ليلة المعراج فقال له جبرئيل ادن من صاد فتوضأ للصلوة امطر على الارض اربعين صباحاً فيكون وجه الارض بحراً واحداً فتضربه الريح فيتموج فتجتمع اجزاء كل شخص في قبره على هيئة صورته التى يحشر عليها فتنبت اللحوم كل في قبره كما تنبت الكمأة فى الارض فاذا نفخ اسرافيل بامر الله نفخة الاحياء تطايرت الارواح وقصدت كل روح جسدها فى قبره فتدخل فى الجسد الذى تألف بعد تصفيته من الاعراض الغريبة فتتحد به اتحاداً شتياقياً وفاقٍ فلا تنفك عنه ابداً للاتحاد المذكور بعد ازالة الموانع الغريبة وبرهانه المذكور فى العلم الطبيعى المكتوم وقوله «فتقوم تلك الصور» مبنى على مذهبه من ان المعاد انما هو الصور واما المواد فانها تبنى ونحن نقول فتقوم تلك الاجساد التى كانت فى الدنيا لاسبسة صور اعمالها احياء ليعود ارواحها اليها التى خرجت منها فى دار الدنيا لان هذه الاجساد عاملة مع ارواحها فهى المعادة للشواب والعقاب .

قال : قاعدة فى القيامتين الصغرى والكبرى اما الاولى فمعلومة لقوله صلى الله عليه واله من مات فقد قامت قيامته واما الكبرى فلها ميعاد عند الله لا يطلع عليها الا هو والراسخون فى العلم وكل ما فى القيمة الكبرى له نظير فى السفلى ومفتاح العلم بيوم القيمة ومعاد الخلائق هو معرفة النفس وقواها و منازلها ومعارجها والموت كالولادة والقيامتان الصغرى والكبرى كالولادتين الصغرى وهى الخروج من بطن الام ومضيق الرحم الى فضاء الدنيا والكبرى هى الخروج من بطن الدنيا ومضيق البدن الى فضاء الآخرة ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة .

اقول: القيامة قيامتان صغرى وكبرى اما الكبرى فهي المعلومة التى تعاد فيها الأشياء الموجودة فى الدنيا بعد تفرّق اجزائها واما الصغرى فالمسمّاة بالقيمة باعتبار التأويل او المجاز منّ امات نفسه كما امره الله فقد قامت قيامته ومارت سماوات حواسه الباطنة وسيّرت جبال انبيّاته وشهواته وقام قائم عقله حتّى ملأ ارض جسده قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً ومن مات فى هذه الدنيا وخرجت روحه من جسده فقد قامت قيامته كما قال صلى الله عليه واله عرف ما هو عليه من خير او شرّ وهو قوله تعالى وجاءت سكرة الموت بالحقّ اى بما ختم له به من اعماله وهذا المعنى يتّجه حمله فى طائفتين من الناس الأولى من محض الايمان محضاً فانّ ملك الموت يقول له امّا ما كنت تحذّره فقد آمّنك الله منه واما ما كنت ترجوه فقد ادر كته ابشر بالسلف الصالح مرافقة رسول الله وعلى وفاطمة صلوات الله عليهم . والثانية من محض الكفر والنفاق محضاً فيقول له ملك الموت يا عبد الله اخذت فكاك رهانك اخذت امان براءتك تمسّكت بالعصمة الكبرى فى الحيوة الدنيا فيقول لا فيقول ابشري يا عدوّ الله بسخط الله تعالى وعذابه والنار اما ما كنت تحذر فقد نزل بك . واما الطائفة الثالثة فهم الذين لم يحضوا الايمان من المؤمنين ولا الكفر والنفاق من الكافرين والمنافقين وهؤلاء لم يأتهم الموت بما هم عليه لأنهم لم يتبيّن الهدى من الضلالة فهؤلاء يُلَهّى عنهم فهم موقوفون لامر الله فيكون قوله صلى الله عليه واله محمولاً على اهل البرزخ وهم الطائفتان الاوليان وللقيمة الصغرى اطلاق من حيث المعنى ويراد بها قيام القائم (ع) من آل محمد صلى الله عليه واله او رجعتهم عليهم السلام اتى اولها خروج الحسين عليه السلام او مطلق ظهور دولتهم التى اولها ظهور قائمهم عليه وعليهم السلام واخرها خروج رسول الله صلى الله عليه واله ومما يدلّ على ذلك حشر كثير من الاموات ومن الايات كثير مثل قوله فارتقب يوم تأتى السماء بدخان مبين يغشى الناس هذا عذاب اليم انه عند قيام القائم عليه السلام عجل الله فرجه وسهل مخرجه واية القيمة الكبرى بعد هذه الايات قوله يوم نبطش البطشة الكبرى انا منتقمون والقرءان

فيه كثير ومّا يدلّ ما روى عن الصادق عليه السلام قال ما معناه ان الذى يحاسب الناس فى الرجعة هو الحسين بن على عليهما السلام فليل له ويوم القيامة قال انما فى يوم القيامة بَعَثُ الى الجنّة وبعث الى النار والحاصل ان اطلاق القيامة على الرجعة هو المعروف من مذهب اهل البيت عليهم السلام و هو اولى من اطلاقها على من امات نفسه او مات بخروج روحه من جسده .

وقوله «واما القيامة الكبرى فلها ميعاد عند الله لا يطلع عليها الا هو و الراسخون فى العلم» فاما انه تعالى مطلع على وقت قيامها فمما لا شك فيه واما الراسخون فى العلم فالامور المحتومة يعلمونها والتوقيت بالتعيين لتلك المعلومة المحتومة موقوف على التعيين و تعيين القيامة الكبرى فيها خلاف فليل بعدمه لقوله تعالى و ما يدريك لعل الساعة تكون قريباً وقد نصّ كثير من المفسرين بأنّ ما فى القرءان من و ما ادريك فقد اخبر به و ما فيه و ما يدريك فانه لم يُخبر به و لقوله تعالى يسئلونك عن الساعة ايان مرسلها فيم انت من ذكرها انما انت منذرٌ من يخشيها و قوله تعالى قل انما علمها عند ربّى لا يجليها لوقتها الا هو ثقلت فى السموات و الارض لا تأتيكم الا بغتة و امثال ذلك و قيل باطلاّ عنهم عليهم السلام لعموم الاخبار الدالّة على ان الله تعالى اعلمهم بما كان و ما يكون و الذى يترجّح عندى الاول بمعنى انّ الادلّة على الاخبار بها ليست صريحة فى التوقيت على جهة التعيين و لو وجد فيها ما يدلّ على ذلك لم يكن على جهة الحتم و كون الاعلام بالتوقيت على جهة الحتم فيما لم يقع بعيدٌ نادر الوقوع بل كان حالُ المُعلّمين به يقتضى عدم الحتم فيما لم يقع كما دلّت عليه الاخبار مثل قول على عليه السلام لميثم التمار لولا اية فى كتاب الله و هو قوله يمحوا الله ما يشاء و ثبت لا خبر تكلم بما كان و ما يكون الى يوم القيامة و هو السرّ فى اخبار العلماء الراسخين الذين اخبرهم سبحانه انهم ملاقوه غداً اخبر عنهم انهم يظنون انهم ملاقوا ربّهم مع انهم يتيقنون و لكنهم تأدّبوا العلمهم برّبهم انه تعالى لو شاء لحجبهم عنه فقال الذين يظنون فاتى بلفظ الظنّ جمعاً بين صدق وعده و مقتضى تسلّطه فانه يمحوا ما يشاء و ثبت و عنده ام الكتاب .

و قوله «و كلّ ما فى الكبرى له نظير فى السفلى (الصغرى ن)» ظاهر لان ما فى الصغرى كالبذر لما فى الكبرى اذ ليس فى الصغرى الا ما نزل من الخزائن و كلّ شىء يعود الى اصله و ممّا يدل على ذلك قول الباقر عليه السلام لمّا سأله عالم النصارى فقال من اين ادّعيتم ان اهل الجنة يطعمون و يشربون و لا يحدثون و لا يبولون و ما الدليل فيما تدعون من شاهد لا يجهل قال جعفر عليه السلام فقال ابى عليه السلام دليل ما ندعى من شاهد لا يجهل الجنين فى بطن امّه يطعم و لا يحدث هـ، فقد اشار بكلامه الى انّ ما هنالك فنظيره و مثاله و دليله هنا حتّى انهم قالوا انّ دليل ان نهر الخير فى الجنة ينبت على حافتيه اشجار يحملن بنساء متعلقات بشعور رؤسهنّ أنّ نظير ذلك موجود فى جزيرة الوقواق كما هو متحقّق عند اهل التواريخ و من شاهد ذلك من التجار و قال عليه السلام الدنيا مزرعة الآخرة، و قول الرضا عليه السلام المتقدم.

و قوله «و مفتاح العلم بيوم القيّمة و معاد الخلائق هو معرفة النفس و قواها و منازلها» يريد به ان معرفة يوم القيّمة و كيفيّة المعاد هو معرفة النفس الخ، صحيح على غير مراده لان معرفة النفس لا تكون علماً صحيحاً الا اذا كانت مأخوذة عن الهادين عليهم السلام و لو كانت على نحو معرفته للنفس للزم منها انكار المعاد الجسمانى كما هو المتيقّن من كلامه لانه يقول بعدم اعادة مواد اجسام الخلائق و انما تعاد صورها و نفوسها و هذا عنده من معرفة النفس فائّ دلالة تدلّ بها معرفة النفس على هذا و هو يشير الى ما قرّر من الاصول السبعة و القواعد التى ذكرها و قد تقدّم الكلام على بطلان كلّها.

و قوله «و الموت كالولادة، الخ» هذا من معرفة النفس عنده التى يستدلّ بها على معرفة يوم القيّمة و المعاد و اعلم ان الموت فى الدنيا و ان كان دليلاً على نمط ما يستدلّ به الهداة عليهم السلام الا انه لا يهتدى اليه كل ناظر بعين غيرهم عليهم السلام لان الموت فى الدنيا فى قوس الصعود و هو قوس القيامة و المعاد و القاعدة عندهم ان يستدل بما فى قوس النزول على مقابله مما فى قوس الصعود نعم على نمط استدلال موالينا عليهم السلام الولادة (كما روى عن

امير المؤمنين عليه السلام) ولادتان ولادة الجسمانية ولادة الدنيوية :

فالاولى تظهر فيها النفس الحيوانية من غيب النباتية .

والثانية تظهر فيها الناطقة من غيب الحيوانية .

فالولادة الاولى فيها تخرج النفس من الجسم وهي اية الموت من هذه الدنيا التي تخرج فيها النفس من الجسم والولادة الثانية فيها تخرج النفس الناطقة من النفس الحيوانية وهي اية خروج النفس الناطقة من النفس البرزخية وسكرة النفس الحيوانية حال الولادة الجسمانية كسكرة الموت حال خروج النفس من البدن بالموت في الدنيا وسكرة النفس الناطقة حال الولادة الدنيوية وخروجها من النفس الحيوانية كسكرة النفس الناطقة من النفس البرزخية بين النفختين وصحو النفس الحيوانية وانتباهتها بعد الولادة الجسمانية كصحو النفس الناطقة وانتباهتها بعد الموت في هذه الدنيا وخروجها من البدن ومن الدنيا وصحو النفس الناطقة وانتباهتها بعد الولادة الدنيوية كصحوها وانتباهتها بعد الخروج من البرزخية بعد النفختين فهنا ولادتان للدنيا ولادتان للآخرة فما في الدنيا مثال ما في الآخرة ودليله فالخروج من الولادة الجسمانية بتخلص النفس الحيوانية من مضيق الاجسام وممازجتها آية الخروج من الدنيا بتخلص النفس الناطقة من مضيق الدنيا وسجنها ومضيق الابدان الكثيفة وتعلقها والخروج من الولادة الدنيوية بتخلص الناطقة من مضيق الحيوانية وتعلقها بكثافات شهواتها ودواعيها آية الخروج من البرزخية بتخلصها من جميع الاعراض الغريبة .

وقوله «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» يشير الى الاستدلال بالاية الشريفة على قاعدة مقررة لا يختلف فيها العارفون وهي ان الصانع عز وجل واحد والصنع واحد والمصنوع واحد بنمط واحد وانما تعددت المصنوعات واختلفت وتعاقبت بحيث تقدّم بعضها على بعض وتفاضلت باختلاف قوابلها ومتّمّاتها كالكم والكيف والوقت والمكان والجهة والرتبة والوضع والاذن والاجل والكتاب والنسب والتضاييف وغير ذلك من اشتراط كلّ واحد منها

بكل واحدٍ منها وهذا ظاهر مشاهد عند اهل العلم ليس فيه بينهم اختلاف .
 قال : فمن اراد ان يعرف معنى القيمة الكبرى و رجوع الكل اليه تعالى و
 عروج الملائكة و الروح اليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة و ظهور
 الحق بالوحدة التامة و فناء الجميع حتى الافلاك و الاملاك كما قال فصعق من فى
 السموات و من فى الارض الا من شاء الله و هم الذين سبقَتْ لهم القيمة الكبرى
 فليتأمل الاصول التى بسطناها فى الكتب و الرسائل سيما ما فى رسالة الحدوث
 و من امكن له ان يعرف كيفية حدوث العالم بجميع اجزائه بعد ما لم يكن بعدية
 زمانية من غير ان ينقدح به شىء من الاصول العقلية و لان ينشلم به تنزيه الله و
 صفاته الحقيقية عن وصمة التغير و التكثر فقد امكن له أن يعرف خراب العالم و
 ما فيه و زواله و اضمحلاله بالكلية و رجوعها اليه من انكر هذا فلانه لم يصل الى
 هذا المقام و لم يذق هذا المشرب بذوق العيان او بوسيلة البرهان او لانه مغرور
 بعقله الناقص او لضعف ايمانه بما جاء به الانبياء عليهم السلام .

اقول : يريد ان الله سبحانه كان وحده ثم انه افاض من ذاته الاشياء فيكون
 قبل القيمة وحده بمعنى انه قد تقرر ان كل شىء يرجع الى اصله و هو تعالى
 اصل الاشياء فترجع اليه فكما كانت وحدته فى الازل قد طوت كل كثرة كذلك
 بعد نفخ الصور النفخة الاولى بل بعد الموت فى كثير من الاشياء تفنى كثرتها
 فى وحدته تعالى و ذلك عند عروج الملائكة و الروح اليه فى يوم كان مقداره
 خمسين الف سنة و مراده ان الملائكة تعرج اليه و الروح تفتنى تشخصاتها فى
 وحدته و كأنه يريد بقوله فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة فلعله يعنى
 بذلك بين النفختين و ما قبلها لان ما بين النفختين عندهم اربعون سنة و عندنا
 اربعمائة سنة بقرينة قوله و ظهور الحق بالوحدة التامة و فناء الخلق حتى الافلاك
 و الاملاك ثم استشهد بالاية فقال « كما قال فصعق من فى السموات و من فى
 الارض الا من شاء الله » فذكر يوم الفناء و الاتحاد برّب العباد سبحانه باّنه اليوم
 الذى كان مقداره خمسين الف سنة فخالف ظاهر القراءان و باطنه و تأويله لان
 الله سبحانه يخاطب الارض بعد فناء الخلق بما معناه يا اَرْضُ اَيْنَ ساكنوكِ اين

المتكبرون آيَنَ من اكل رزقى و عبد غيرى لمن الملك اليوم فلا يجيبه احد فيردّ على نفسه فيقول لله الواحد القهار فَأَيُّنَ الوحدة التّامة و السّماء الذى يمور غير الجبال التى تسير و غير الارض التى خاطبها بعد فناء كل ذى روح اذ ليس المراد بالفناء و الهلاك العدم الحقيقى او اتّحاد المفعولات بفاعلها كما يريد المصنّف من قوله «و رجوعها اليه» و أنّما المراد بالفناء و الهلاك تفكّك تراكيبها و بطلان افعالها و حركاتها و المراد برجوعها اليه رجوع احكامها و ما يناط بها و تناط به الى حكم قَدَرِه و قضائِه بامرِه .

و قوله «و هم الذين سبقت لهم القيمة الكبرى» يعنى به انّ الذين استثناهم الله من الذين صعقوا ممّن فى الارض و الارض الارواح القادسة و هو يريد بالغير الصاعق من كان متّحداً بالحق تعالى فانه باق ببقاء الله لا بابقائه لانه تعالى ح لا يفيض شيئاً و يلزمه ما ذكرناه مراراً مكرّراً من وجود شىء قائم بغير مدد من الله فهو غنى عن مدده تعالى و انه تعالى مختلف الحالات لانه فى هذه الحالة ما كان فيّاضاً و قبلها كان فيّاضاً و نريد نحن بالمُسْتَثْنَيْنِ ظاهراً جبريل و ميكائيل و اسرافيل و عزرائيل فانهم لا يصعقون بالنفخة و انما يأمر الله عزرائيل فيقبض روح ميكائيل و اسرافيل و فى جبرئيل روايتان :
احديهما ان عزرائيل يقبض روحه .

و ثانيتهما انّ الله تعالى يقبض روحه و يقول تعالى لعزرائيل مُت فيموت . فكان استثنائهم انما هو فى الظاهر و امّا المستثنون الَّذِينَ لَمْ يَصْعَقُوا ابدأً و انّما نفخة الصعق فى الحقيقة من آياتهم و هم محمد و اله الطيبون صلّى الله عليه و اله الطيبين لانهم وجه الله الباقي فعن السجاد عليه السلام فى قوله كل من عليها فان و يبقى وجه ربك نحن وجه الله الذى يؤتى و فى المناقب عن الصادق عليه السلام و يبقى وجه ربك قال نحن وجه الله و قد ذكرنا فى شرح الزيارة الجامع ما يدلّ على أنّهم وجه الله الذى لا يفنى و منه قول على عليه السلام انّ ميتنا اذا مات لم يمُتْ و انّ مقتولنا اذا قُتِل لم يُقْتَلْ هـ ، و اضرب لك مثلاً تعرف منه دليلاً قطعياً و هو انى اقول لك نفخة الصور حادثة مخلوقة لله بل الصور و النافخ

فيه كذلك فايما اقرب الى الله تعالى واقتوى واشدّ تحقّقاً وجوداً محمد و اله صلى الله عليه و اله او نفخة الصّور فان عرفت هذا ظهر لك على جهة القطع ان النفخة لا تجرى على ذواتهم لانهم عليهم السلام اشدّ واقتوى وجوداً من النفخة و من التّافخ و من كلّ شيء لانهم الوسائط بين الله تعالى و بين سائر خلقه الذى من جملة النفخة و التّافخ و الموت و ملك الموت و اسمع الى قول على عليه السلام فى خطبته فى يوم اتّفق فيه الجمعة و الغدير على ما رواه الشيخ فى مصباح المتّهجد فى خطبة يوم الغدير الى ان قال على عليه السلام و اشهد ان محمّدا عبده و رسوله استخلصه فى القدم على سائر الامم على علم منه انفراد عن التّشاكل و التّمائل من ابناء الجنس و انتجبه آمراً و ناهياً عنه اقامته فى سائر عالمه فى الاداء مقامه اذ كان لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار و لا تحويه خواطر الافكار و لا تمثّله غوامض الظنون فى الاسرار لا اله الا هو الملك الجبار قرن الاعتراف بنبوته بالاعتراف بلاهوته و اختصّه من تكمّته بما لم يلحقه احد من بريته فهو اهل ذلك بخاصّته و خلّته اذ لا يختصّ من يشوبه التّغيير و لا يخالل من يلحقه التّظنين و امر بالصلوة عليه مزيداً فى تكمّته و تطريقاً (و طريقاً خل) للداعى الى اجابته فصلّى الله عليه و كرّم و شرف و عظم مزيداً لا يلحقه التّنفيد و لا ينقطع على التّأييد و ان الله تعالى اختصّ لنفسه من بعد نبيه صلى الله عليه و اله من بريته خاصّة علاهم بتعليته و سما بهم الى رتبته و جعلهم الدّعاء بالحقّ اليه و الادلاء بالارشاد عليه لقرن قرن و زمن زمن انشأهم فى القِدَم قبل كلّ شيء مذكّراً و مبرّوراً انواراً انطقها بتحميده و الهمها شكره و تمجيدته و جعلها الحجج على كلّ معترف له بمملكة الربوبية و سلطان العبودية و استنطق بها الخرصات بانواع اللغات بخوعاً له بانه فاطر الارضين و السموات و اشهدهم خلق خلقه و ولاهم ما شاء من امره و جعلهم تراجمة مشيّه و ألّسن ارادته عبيداً لا يسبقونه بالقول و هم بامرهم يعملون يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم و لا يشفعون الا لمن ارضى و هم من خشيته مشفقون الخطبة ، و المراد بالقدم فى حقّه و فى حقّ آلّه صلّى الله عليه و اله القدم الراجح الامكانى اى القدم

الفعلى السرمدى لا القدم الواجب الحق عز وجل فتدبر هذه الخطبة الشريفة و تفهم كلامه عليه السلام ليظهر لك انه واله صلى الله عليه واله لايدر كههم ما انحط عن مقامهم كالموت والقتل والصعق وان جرث على ظواهرهم التى بها ظهوروا فى الخلق فافهم ما لوخث لك وصرحث .

وقوله «فليتأمل الاصول التى بسطانها فى الكتب والرسائل» يعنى بها مثل ما قدّم من الاصول السبعة وغيرها وقد سمعت ما يرد عليها وما لم تسمع وانما ايات ذلك ما ضربه الله من الامثال فى الافاق وفى الانفس وذلك مثل قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء مباركا فانبتنا به جنات وحب الحصيد والنخل باسقات لها طلع نضيد رزقا للعباد واحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج وقوله تعالى فاحيينا به الارض بعد موتها كذلك النشور ومعلوم ان الذى ينبت بالمطر انما هو بذر النبات الذى كان فى العام الماضى بعد ان يسر وقع بذره فى التراب فلما وقع عليه المطر خرج ذلك النبات من ذلك البذر الذى هو المادة والصورة ذهبت وصورة القادر تعالى على تلك الصورة وليس المعاد هو الصورة بل المعاد هو^١ وقد صرح تعالى بذلك حيث قال منكروا البعث اذا كنا ترابا ذلك رجع بعيد يعنون ان الارض قد اكلت جميع لحومنا وعظامنا فكيف نرجع فبين عز وجل ان ما اكلت الارض محفوظ عندنا فقال قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ وهو صريح فى ان المعاد هو المادة والقرءان مشحون من ذلك افلا يتدبرون القرءان ام على قلوب اقفالها لم يعلموا ان منكر وقوع الاعداد للمادة الموجودة فى الدنيا منكر للبعث تارك لنص المعيد سبحانه

^١ فان قلت انه لم يرد بالصورة الا الصورة النوعية كما صرح به فى الاصول فى العرشية وفى كتابه المبدء والمعاد وظاهر كلامك انك تريد الصورة الظاهرة الشخصية فلم يكن ردك عليه فى محله قلت ان المعنى لا يختلف فان قوله ان المعاد هو الصورة النوعية مثل ما لو قال ان المعاد من الانسان هو اللحم سواء كان متولدا من الفاكهة ام من غيرها بمعنى ان لحم زيد لو تولد من الرمان المخصوص يعاد له لحم وان كان متولدا من العلف لان المراد انه يحصل له لحم يقوم به ونحن نقول يعاد ذلك اللحم المخصوص فى الدنيا المتولد من ذلك الرمان لا كل لحم ولا كل رمان فانه يصدق عليه انه لم يكن من ذلك الرمان المخصوص انه لم يعد هو وانما اعيد غيره وهذا ظاهر منه (على الله مقامه).

وإخباره في كتابه ولستة نبيه صلى الله عليه واله وتابع لأصحاب الآراء السخيفة التجاء إلى أنها قد فُنيَتْ وكانت تراباً وحجة الله جعفر بن محمد عليهما السلام قد نصَّ على أنَّ طينته تبقى في قبره مستديرة حتى يعاد منها كما بدأه وأنها كبرادة الذهب في التراب إذا غسلت وصُقيت عاد الذهب الأول بعينه والله عز وجل يقول في كتابه المهجور وإنَّ الله يبعث من في القبور فليت شعري هل يريدون بمن في القبور الصُّور وإي صورة بقيت في القبور ولكنهم بنوا علومهم واعتقاداتهم على عدم الالتفات إلى الكتاب والسنة وإنما علومهم مبنية على ما قال أمير المؤمنين عليه السلام فيهم وفي أمثالهم ذهب من ذهب إلى غيرنا إلى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض هـ، والله سبحانه ما ترك شيئاً إلا دل عليه في كتابه وكيفية حدوث العالم هي بعينها كيفية حدوث الناس،

اتحسب أنك جرم صغير

وفيك انطوى العالم الأكبر

وهو تعالى قال يا أيها الناس إن كنتم في ريبٍ من البعث فانا خلقناكم من ترابٍ ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقةٍ وغير مخلقةٍ لنبين لكم وقال تعالى كما بدأكم تعودون وذلك لأن الطينة الأصلية التي هي المادة كانت تراباً فامتزجت بالماء النازل من بحر صاد كما ذكرنا وإنَّ رائحته رائحة المني فتتكوّن منهما النطفة ثم العلقة إلى آخر أطواره حتى تضع الأرض حملها ممّا فيها من الأموات ولهذا فسر كثير من المفسرين أنَّ قوله تعالى وتضع كلّ ذات حمل حملها يراد من ذات حمل الأرض أو بقاع الأرض فإنَّ الأرض عند النفخة تلقى ما فيها من الأموات المقبورة فيها وهو قوله تعالى وإذا الأرض مدّت وألقَتْ ما فيها وتخلّت.

وقوله «بعد ما لم يكن بعديةً زمانيةً» وهذا غير صحيح لأن أجزاء العالم لم تكن كلها زمانيةً إذ العقول والنفوس ليست زمانية لأنها لو كانت زمانية لما استحضرت ما مضى من الزمان كما أنَّ الأجسام لا تستحضر شيئاً من الزمان

الماضى و المصنف صرّح فى الكتاب الكبير أنّ الزمان ماسبقه الآ الله تعالى و صرّح فى المشاعر و غيره ان روح القدس لم تدخل تحت كن لانها هى كن فنقول له اذا لم تدخل تحت كن فهى قديمة و مع هذا لا ينكر ان أوّل ما خلق الله العقل و العقل ان اراد به روح القدس فهو مخلوق و ان اراد به الروح الكلّية فهى مخلوقة هذا و قد ذكر فى شرح اصول الكافى أنّ العقل بل سائر المجردات خلقها من نور ذاته بغير توسط شىء بل يفهم من كلامه ايضا بغير اختيار لانه قال و لكن ايجاده تعالى للثابتات بنفس ذاته بلا وسط و للمتغيّرات بواسطة العرش الذى هو واسطة فيض الرحمن و البرزخ بين عالمى الامر و الخلق .

ثم قال بعد كلام طويل فنقول : جميع ما يصدر منه فى الاشياء الخارجة لا بد ان يكون منشأها و مبدؤها حاصلاً أوّلاً فى العرش قبل صدورها و وجودها لان الله تعالى فاعل لها بالارادة و الاختيار و كل فاعل لشىء بالاختيار لا بدّ و ان يتصوّره أوّلاً و لاجل تصوّره اياه يشاؤه و يريده انتهى ، و هو طويل هذا بعضه ففهم من قوله فى الاشياء الخارجة التى احدثها بواسطة انه تعالى فاعل لها بالارادة و الاختيار ان الاشياء الغير الخارجة التى احدثها بذاته من غير توسط شىء انه فاعل لها بغير ارادة و لا اختيار لانها مخلوقة من نور ذاته قال فى الشرح المذكور بعد ما ذكرنا عنه من نوره اى خلق العقل خلقاً من نور ذاته الذى هو عين ذاته الى ان قال فان الروحانيين كلهم مخلوقة من نور ذاته .

و قال فى المشاعر : ان الارواح القادسة ليست من العالم و لا ممّا سوى الله تعالى ، و هذا كله يدلّ على ان المجردات عنده كلها ليست من العالم و لا ممّا سوى الله تعالى فاذا قال ان العالم كله فى الزمان و انّ الزمان لم يسبقه شىء الا الله تعالى لم يضرّه كون هذه الاشياء خارجة عن الزمان لانها ليست غير الله عنده تعالى الله عن قوله علوا كبير افيكون اعتراضا على كلامه ليس عنده فى محلّه لانها ليست من العالم .

و قوله «من غير ان ينقدح به شىء من الاصول العقلية» يعنى بها ما تقدّم و نحن قد بيّنا بطلانها كلها و اثبتنا القدح فيها لكنه عنده لا يقدح فيها قدحنا عيباً

لبناء مذهبه على وحدة الوجود وعلى أنّ الجوهر يترقى بنفسه وعلى ان الكثرة نقوش والذات واحدة وامثال ذلك من قواعد فاعده فاذا قلت هو تعالى كلّ الاشياء فى وحدته لا ينثلم به تنزيه الله و توحيده لانك لو لم تقل فى وحدته منع المصنف منه ولكن اذا قلت فى وحدته لم ينثلم تنزيه الله و تنزيه صفاته وان كانت مغايرة له و لبعضها بعضاً فى المفهوم عن وصمة التغير و التكثر لانك اذا عرفت ان الله تعالى مبدأ الاشياء منه ظهرت فاذا افناها عاد كل شىء الى اصله فتعود اليه تعالى اذا افنى العالم فتطوى كثرتها فى وحدته فيظهر الحق بالوحدة التامة يقول المصنف اذا عرف العالم بهذا فى البدء فى القوس النزولى امكن له ان يعرف خراب العالم بعكس نظامه و عوده بعكس بدئه و عرف زوال العالم فى العود و اضمحلاله بالكلية و رجوع الاشياء كلها اليه تعالى لانها قبل بروزها كانت كامنة فى ذاته كما قال الملامحسن فى الكلمات المكنونة : بان العالم كان كامناً فيه لكنه مستعد لقبول الكون اذا ورد عليه الامر بكن قال ولما امر تعلقت ارادة الموجد بذلك و اتصل فى رأى العين امره ظهر الكون الكامن فيه بالقوة الى الفعل انتهى ، هذا فى البدء فاذا افنى العالم فى العود رجع الى ما منه تولّد ولذا قال المصنف و رجوعها اليه لا حول و لا قوة الا بالله .

وقوله «و من انكر هذا فلانه لم يصل الى هذا المقام» يعنى به مقام اتحاد الاشياء به اذا افناها «و لم يذق هذا المشرب» يعنى به مشرب الصوفيّة «بذوق العيان» يعنى انه تولّد من نور الحق تعالى الذى هو ذاته لانه يقول ان حقيقة زيد المحسوس صورة علمية عقلية متّحدة بذات عاقلها تعالى و زيد المحسوس شبح لتلك الصورة المتّحدة بالعاقل عز و جل ربّى لان الانسان عند المصنف مخلوق على مثال الخالق اخذ هذا الكلام من الحديث المحرّف و هو ان الله خلق ادم على صورته و اصل الحديث ان النبى صلى الله عليه و اله سمع رجلاً يقول لاخر قبحك الله و قبح من يشبه صورتك فقال صلى الله عليه و اله لا تقل هكذا فان الله خلق ادم على صورته فحذف المجسّمون أوّل الحديث ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله و المصنف حكم بانه تعالى خلق الانسان على صورته تعالى .

قال فى شرح الكافى فى شرح حديث العقل : و الانسان لكونه مخلوقا على مثال الله تعالى ذاتاً و صفة و فعلا فروحه الذى هو من امر ربه مثال ذاته و دماغه الذى هو معدن ادراكاته و هو ملكوته الاعلى الذى فوق قلبه هو مثال الروحانيات التى عن (على خل) يمين العرش و قلبه الذى هو مستقر نفسه مثال عرش الرحمن و صدره مثال الكرسي الخ ، انتهى ، فتدبر هذا التشبيه الذى هو بيان التوحيد عنده و لا ينافى التنزيه ان نسبة دماغ زيد الى روح زيد كنسبة الروحانيين الى ذات الحق تعالى فشبه ذات الله تعالى بروح زيد و العقول و الارواح المجردة من ذات الله تعالى بمنزلة الدماغ من زيد و هذا عنده لا ينافى الاصول التى قررها و هو كذلك و عنده ان هذا لا ينافى تنزيه الله و صفاته الذاتية عن وصمة التغير و التكثّر و لا ينثلم به التوحيد و انّ ذلك ثبت عنده بذوق العيان اى شاهدها متحققة فى الكون و انّ من انكر ذلك فلانه اما لعدم ذوقه لتلك المشاهدة او لم يثبت له ذلك بالمقدمات القطعية او انه قد اغترّ بما فهم بعقله الناقص الذى لم يتكامل بحكمة ابن سينا و الفارابى و لا يعلم مميت الدين و البسطامى و عبد الكريم الجيلانى و ابن عطاء العازمى و لا برابعة العدوية و امثالهم او انه شاكّ فيما جاءت به الانبياء عليهم السلام لانه انما اعتمد على ما اتى به محمد بن عبد الله و اهل بيته صلى الله عليه و اله فانه مخالف لعلم اولئك و حكمتهم فاعتبروا يا اولى الابصار .

قال : و من تنور بيت قلبه بنور اليقين شاهد تبدل اجزاء العالم و اعيانها و طبائعها و صورها و نفوسها فى كل حين الى ان تزول تعيّناتها و تضمحلّ تشخصاتها و من شاهد حشر جميع القوى الانسانية مع تباينها فى الوجود و اختلاف مواضعها فى البدن الى ذات واحدة بسيطة روحانية حتى تزول و تضمحل بالكلية و تفنى فيها راجعة اليها ثم تنبعث من تلك الذات تارة اخرى فى القيمة بصورٍ تحتل الدوام و البقاء هان عليه التصديق برجوع الكل الى الواحد القهار ثم صدورها و انشاؤها منه تارة اخرى من النشأة الباقية و اعلم ان النفخة و ان كانت واحدة ضرباً من الوحدة من جانب الحق لاحاطته بجميع ما سواه لكنها

بالإضافة الى الخلائق متكثرة حسب كثرتها العددية والنوعية وغيرهما كما ان
الازمنة والاقوات بالقياس اليه ساعة واحدة ضرباً آخر من الوحدة والساعة
ايضاً مأخوذة من السعى لان جميع الاشياء الكونية الطبيعية ساعية اليها من جهة
نحوها من باب الحيوانية ثم الانسانية وتحقيق هذا المرام يطلب من اهل هذا
الكشف بكثرة المراجعة اليهم وطول الصحبة معهم.

اقول: يريد ان من تنور بيت قلبه بنور اليقين المستفاد من طريقة من اشرنا
اليهم بذكر بعضهم وهم الصوفية لانه عينهم بقوله «و تحقيق هذا المرام يطلب
من اهل هذا الكشف بكثرة المراجعة اليهم وطول الصحبة معهم» ونحن نعتقد
ان من كثر المراجعة اليهم وطول الصحبة معهم مائلاً اليهم انه يشرب من
زقومهم وغسلينهم واما من تنور بيت قلبه بنور اليقين المستفاد من طريقة اهل
الحق صلى الله عليهم فانه يشاهد تبدل اجزاء العالم واعيانها وطبايعها وصورها
ونفوسها في كل حين الى ان تزول تعيناتها الوضعية وتلبس اوضاعاً غيرها ان
تغيرت في الاعمال والافتدور على اوضاعها الاولى حتى تستقر على فطرتها
الاولى التي خلقه الله عليها وهي كناية عن اجابته داعي الله في قوله بلى بقلبه و
لسانه واركانه ومن شاهد حشر جميع القوى الانسانية مع تباينها في الوجود،
يعنى مع تقدم بعضها على بعض منها ملكوتية ومنها طبيعية ومنها عنصرية و
اختلاف مواضعها التي تتعلق بها كالحواس الباطنة الخمس فانها تتعلق بالدماع
في بطونه الثلاثة كما تقدم وكالحواس الظاهرة الخمس اعنى حاسة اللمس و
الذوق والشم والسمع والبصر كما ذكرناه سابقاً من قوله وقولنا لانه يريد انها
كلها برزت من النفس وانبعثت عنها كما تقدم فاذا رجعت اليها اضمحلت
كليتتها وانمحت صورتها وعادت النفس على حال بساطتها وحدثها فاذا نفخ
في الصور نفخة الفزع انبعثت من النفس تارة اخرى كما انبعثت منها اول مرة
بصور محكمة كاملة لرجوعها الى النفس الكاملة فشابهتها في البقاء يقول
المصنف من شاهد تلك القوى النفسانية في رجوعها الى النفس واتحادها بها
هان عليه التصديق بما قلنا من ان المراد بفناء الاشياء رجوعها الى الخالق

المُشَيِّءِ وَاِتِّحَادَهَا بِهِ كَمَا كَانَتْ قَبْلَ النُّشْأَةِ الْاُولَى ثُمَّ يَحْشُرُهَا يَوْمَ الْقِيَمَةِ
لِلْجَزَاءِ فَتَخْرُجُ بِصُورٍ كَامِلَةٍ مُحْكَمَةٍ تَقْتَضِي مِنْ ذَاتِهَا الْبَقَاءَ لِرَجُوعِهَا إِلَى الْبَاقِي
تَعَالَى وَاتِّحَادَهَا بِهِ لِأَنَّ مَسْئَلَةَ النَّفْسِ وَقَوَاهَا دَلِيلٌ عَلَى هَذَا الْمَدْعَى وَنَحْنُ قَدْ
بَيَّنَّا فِيمَا سَبَقَ بَطْلَانَ هَذِهِ الدَّعَاوَى فِي النَّفْسِ وَقَوَاهَا وَفِي الْخَالِقِ تَعَالَى وَخَلْقِهِ
بِأَنَّ هَذَا إِنَّمَا يَصِحُّ فِي الْمَقَامِينَ إِذَا كَانَتِ الْأَشْيَاءُ الْمُنْبَعِثَةُ عَنِ الشَّيْءِ أَجْزَاءً
مَقْتُطَعَةً مِنْ ذَاتٍ كَالْقَطَرَاتِ الْمَأْخُودَةِ مِنَ النَّهْرِ الْمَاءِ فَإِذَا عَادَتْ إِلَى الْمَاءِ
اَضْمَحَلَّ تَرْكِيبُهَا وَصُورُهَا وَاتَّحَدَتْ بِالْمَاءِ حَتَّى لَا تَبْقَى لَهَا أَتِيَّةٌ أَصْلًا فَإِذَا اخَذَتْ
مِنْهُ مَرَّةً ثَانِيَةً كَانَ حُكْمُهَا حُكْمَهُ وَالْقَوْلُ بِهَذَا كُفْرٌ وَجُحُودٌ وَأَمَّا إِذَا لَمْ يَقُلْ بِأَنَّهَا
أَجْزَاءٌ مِنَ الشَّيْءِ مِنْ ذَاتِهِ فَلَا يَدَّ بَأَنَّ يُقَالَ أَنَّهَا أَحْدَثَتْ بِفَعْلِهِ لَا مِنْ شَيْءٍ فَهِيَ إِنَّمَا
هِيَ آثَارُ فَعْلِهِ وَآثَارُ الْفَعْلِ لَا تَكُونُ مِنَ الْفَعْلِ وَلَا تَعُودُ إِلَيْهِ وَلَا تَتَّحِدُ بِهِ وَإِنَّمَا
تَجَاوَرُ الْفَعْلُ بِمَعْنَى أَنَّهَا تَقُومُ بِهِ قِيَامَ صَدُورٍ أَوْ يُقَالُ أَنَّهَا أَشْرَاقٌ مِنْهُ وَالْأَشْرَاقُ
لَيْسَ مِنْ ذَاتِ الْمَشْرِقِ وَلَا يَعُودُ إِلَيْهِ بَلْ يَعُودُ إِلَى رَتْبَتِهِ الَّتِي ابْتَدَأَ الْمَشْرِقُ مِنْهَا
أَوْ فِيهَا فَانْ نُورُ الشَّمْسِ وَإِنْ كَانَ يَصِيرُ حَيْثُ صَارَتْ إِلَّا أَنَّهُ إِذَا غَرَبَتْ لَا يَتَّحِدُ بِهَا
وَإِنَّمَا هُوَ فِي رَتْبَتِهِ وَمَقَامِهِ وَمَا مِمَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ لَا يَتَجَاوَزُ مَوْضِعَهُ الَّذِي
وَضَعَتْهُ فِيهِ وَاقَامَتْهُ فِيهِ وَأَحْدَثَتْهُ فِيهِ وَهَذِهِ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَأَمَّا
مِثْلُ قَوْلِهِ وَالِىَ اللَّهُ الْمَصِيرَ وَالِىَ اللَّهُ تَرْجِعُ الْأُمُورَ وَإِلَيْهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ وَ
نَظَائِرُهَا فَالْمُرَادُ مِنْهَا أَنْ كُلَّ شَيْءٍ رَاجِعٌ إِلَى حُكْمِهِ وَقُدْرَةِ وَقَضَائِهِ وَتَدْبِيرِهِ
لَا يَخَالِفُ شَيْءٌ مِنْهَا مُحِبَّتَهُ وَهِيَ الْآنَ فِي الدُّنْيَا كَذَلِكَ بِلَا فَرْقٍ بِاعْتِبَارِ الْحَقِيقَةِ
كَمَا قَالَ سَيِّدُ السَّاجِدِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي دَعَاءِ الصَّبَاحِ مِنَ الصَّحِيفَةِ أَصْبَحْنَا وَ
أَصْبَحَتِ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا بِجَمَلَتِهَا لَكَ سَمَاوُهَا وَأَرْضُهَا وَمَا بَنَتْ فِي كُلِّ وَاحِدٍ
مِنْهُمَا سَاكِنُهُ وَتَحَرَّكُهُ وَمَقِيمُهُ وَشَاخِصُهُ وَمَا عَلَا فِي الْهَوَاءِ وَمَا كُنَّ تَحْتَ
الْأَرْضِ أَصْبَحْنَا فِي قَبْضَتِكَ يَحْوِينَا مَلِكُكَ وَسُلْطَانُكَ وَتَضَمَّنَّا مَشِيَّتَكَ وَتَتَصَرَّفُ
عَنْ أَمْرِكَ وَتَتَقَلَّبُ فِي تَدْبِيرِكَ لَيْسَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ إِلَّا مَا قُضِيَْتَ وَلَا مِنْ الْخَيْرِ إِلَّا مَا
أَعْطَيْتَ الدَّعَاءَ ، فَتَدْبِّرُ كَلِمَاتِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَفِيهَا بَيَانُ تِلْكَ الْآيَاتِ وَمَا شَابَهَهَا
عَلَى أَكْمَلِ بَيَانٍ وَلَكِنَّ الْمَصْنُفَ لَمَّا كَانَ يَعْتَقِدُ أَنَّ الْأَشْيَاءَ الْمَجْرُودَةَ أَحْدَثَهَا

بذاته من نور ذاته الذى هو ذاته بغير واسطة وثبت ان كل شىء يرجع الى اصله قال ما سمعت ولو كان يعتقد ان الاشياء احدثها لا من شىء وانما هى اثر فعله وان فعله ليس له اولية حادثة فاذا رجع كل شىء الى اصله رجعت الاشياء الى فعله وامره ولكنها لاتصل الى فعله وامره ابدأ فلا تفنى فيه لاتها لم تبرز من ذاته لتعود الى ذاته وانما برزت من رتبها منه اى من رتب اثره فيعود كل واحد منها الى رتبة كونه ولكنه لما كان فى بقاءه محتاجاً الى المدد ولا يمد بما وصل اليه مما هو مدد له بل ان كان ممّا تحلل منه فانه اذا جدّد للامداد جدّد من فوق رتبته الاولى فاذا اتّصل بالمدد كسر الممدود وصيغ من رتبة المجدّد فانها اعلى من رتبته الاولى وان كان من مدد جديد بمعنى انه وان كان ممّا للممدود لكنه لم يصل اليه لان رتبته اعلى من مبدء الممدود لانه حين البدء لم يصل الى رتبة هذا المدد فاذا اتّصل به المدد الجديد كسر وصيغ من رتبة هذا المدد الجديد وبمثل هذا وذاك يترقى الممدود فى مراتب البدء السابق الى ما لا يتناهى من الدرجات فلا ينقطع عن سيره فى رتب البدء ولا فى ما تقتضيه من رتب العود هذا باعتبار عدم النهاية فى الاولية والاخرية واما باعتبار ما بينهما فلان الانسان من طور النطفة هو يترقى قاصداً الى جهة مبدئه الذى لو اتّصل به فنى فيه او اتّحد به فكان علقه ثم مضغة ثم عظاما ثم يكسى لحما ثم انشئ خلقا اخر فكان فى الدنيا سير سيراً حثيثا الى جهة مبدئه لكنه لا يصل ثم مات فى ترقيه ليخلص من الاعراض المانعة له من السير فاذا تخلص منه صيغ صيغة محكمة لاتقبل الفناء باذن الله تعالى وحشر يوم القيمة للجزاء ولئوى ما كسب ويدخل الجنة او النار وهو سائر الى جهة مبدئه فاين الفناء او الاتحاد المدعى وانما كسر فى قبره و تفرقت اجزائه لاجل التصفية لان قبره مبدؤه لينتهى اليه ولا ان الدنيا اصله ليفنى فيها وانما اتى من مكان عال وان من شىء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ف قوله فى انها تفنى فى مبدئها برجوعها الى الواحد القهار جهل بما كانت الاشياء عليه فى الدنيا فان تنظيره يدل على انها بعد الموت فى هذه الدنيا ترجع الى خالقها وتتحد به ثم يبدؤها يوم القيمة منه ويحشرها فيصير محصل كلامه انه

بدأها منه و اظهرها فى الدنيا ثم يعيدها الى نفسه او تعود بطبايعها اليه و تتحد به ثم يبدوها منه مرة ثانية ثم يحشرها و ينبغى على كلامه انها تعود اليه بعد الحشر فتتحد به لانها عنده تكون جميع الاشياء صُوراً نورانية و الصور النورانية الغير المادية تتحد عنده بعقلها فترجع الاشياء كما هى قبل الخلق الاول و نحن لانقول بانه تعالى فقد الاشياء من أماكنها بحال من الاحوال بل هى حاضرة عنده تعالى كل شىء فى مكانه و وقته قبل ان يكون شىء منها عند نفسه و عند جميع الخلائق و بعد ذلك فيكون قول المصنف عندنا قولاً بفناء الجنة و النار و ما فيهما و انقطاعهما من غير شك و ان لم يرد ذلك ولكنه لازم على كلامه .

وقوله «واعلم ان النفخة وان كانت واحدة ضرباً من الوحدة، الخ» صحيح على ظاهره و انما قلنا على ظاهره لانه ربما اراد انها من جهته متحدة به و من جهة الخلائق غير متحدة به و هذا باطل بل التصحيح لظاهره اننا نريد انه عز و جل بسط النفخة كما بسط فعله فقبلت منه الاشياء بحسب قوا بلها فتقدم بعض و بعض تأخر فكذا الصيحة و النفخة و كما ان عنده و حدثها بالنسبة الى فعله من حيث ذات الفعل فهى عنده بكثرتها من حيث تعلقها بالمفعولات كما قلنا فى فعله لان وحدة النفخة و كثرتها كليهما فى ملكه و خلقه و كذا الازمان والاوقات فى حالتها عنده فى ملكه و خلقه .

وقوله «و الساعة ايضا مأخوذة من السعى لان جميع الاشياء الكونية الطبيعية ساعية اليها من جهة نحوها من باب الحيوانية ثم الانسانية» فيه ان قوله الكونية الطبيعية يريد به اخراج المجردات من هذا السعى و ليس كذلك بل النفوس و العقول و الارواح كلها ساعية اليها قال تعالى ما فرطنا فى الكتاب من شىء ثم الى ربهم يحشرون و قال تعالى و اذا النفوس زوجت اى حشرت مع من شاكلها فى اعمالها تسير الى يوم القيمة بارجل اعمالها و ايدى بطشها و السن اقوالها و بجميع ادوات جميع مشاعرها من باب الحيوانية و من باب الانسانية و ما فوق ذلك و اما النباتات و الجمادات و المعادن فكذلك و لكنها فى ايام اكتساباتها و ذكرها و غفلتها و اكثرها يحاسب فى هذه الدار و يحضر يوم القيمة

البقاع التي وقعت فيها الطاعات لتشهد لعاملها والتي عملت فيها والمعاصي
ليشهد على عاملها وكذلك الشهور والسنون والايام والليالي والساعات كما
نطقت به الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم السلام والاشياء تسير الى الاخرة
بارجل اعمالها واقوالها واحوالها وما كان منها.

ولقد شاهدت كيفية ذلك في المنام وهو اني كنت في ايام اقبالى رأيت
في المنام كأن جميع الخلائق يسرون في ارض واسعة لا ترى اطرافها من جهة
الشرق الى الغرب وكلهم صامتون ما يسمع منهم الا صوت ارجلهم في المشى و
لا يلتفت منهم احد الى جهة ولا توجه لاحد لشيء الا لمحض سيره ذلك ورأيت
كأني معهم واقف وعندى كتاب كبير مارأيت في الدنيا كتابا مثله وعن يسارى
رجل لا اعرفه واقف معى وانا فاتح لذلك الكتاب وهو يعرفنى فى معانيه فى
الصفحة اليمنى منه وانا اجد فى نفسى اعتمادى على ذلك الرجل وثقتى ببيانه و
احسن انى انا والرجل ونحن واقفان وجميع الخلائق يسرون سيرا حثيثا انى انا
والرجل وكل الخلائق يسرون بما ينقلنى ذلك الرجل اليه من معانى ذلك
الكتاب فانتبهت وكان نومى وقت القيلولة فرأيت ان الشمس مازالت فسبغت
الوضوء ونمت واول دخولى فى النوم كنت على تلك الحال مع الرجل وهو
يعرفنى فى ذلك الكتاب ونحن واقفان والخلائق تسير ونحن نسير بما نتقل
اليه من معانى ذلك الكتاب لا بارجلنا وارى الخلائق تسعى بارجلهم وانا اعلم
ان المحرك لارجلهم فى السعى هو تنقلنا فى معانى ذلك الكتاب فكانت عندى
معانى ذلك الكتاب وتنقلنا فيها لنا ولسائر الخلائق كالسفينة تسير براكبيها وهم
فيها قاعدون فلما انتبهت ورجعت الى وجدانى والى ما قسم لى ربى عز وجل
من فهم كتابه وستة نبيه و اخبار اوليائه صلى الله على محمد واله وجدت ان
الخلق كلهم يسرون الى الاخرة باعمالهم واقوالهم واحوالهم واعتقاداتهم ثم
اقول روى عن جعفر بن محمد عليهما السلام انه قال ما كل ما يعلم يقال ولا كل

ما يقال حان وقته ولا كل ما حان وقته حضر اهله ه^١.

قال : قاعدة فى ارض المحشر هذه الارض التى فى الدنيا الا انها تبدل غير الارض كما تمدّ مدّ الاديم وتبسط فلا ترى فيها عوجا ولا امتاً تجمع فيها الخلائق من اول الدنيا الى اخرها لانها فى ذلك اليوم مبسوطة على قدر يسع الخلائق ومعنى بسطها لا ينكشف الا لذوى البصائر النورانية الذى اطلقت ذواتهم من اسر الطبيعة وقيد الزمان والمكان فيعرف ان مجموع الازمنة وما يوازيها كلمحة واحدة وما فيها ومجموع الامكنة وما يطابقها كنقطة واحدة فكانت الاراضى كلها ارضا واحدة وللارض صورة ارضية اخرى بيضاء نقية فيها الخلائق كلها والنبىون والشهداء والكتب والموازن وفيها الفصل و

^١ اعلم ان تاويل هذه المكاشفة العظيمة العجيبة ان الكتاب تاويله كتاب النفس والرجل الذى عن اليسار هو النفس وهو العارض على العقل صاحب اليمين المعانى النفسية ومقام صاحب اليمين مقام العقل وتنقله فى تلك المعانى هو ترقياته وسيره الى الله سبحانه باقدام نفسانية ومقام من يسير الخلائق بارجلهم بسبب تنقله فى المعانى مقام العلية لان العلة هو الذى تصوراته العلمية علة الموجودات الخارجية فكما انه يسير الانوار بسبب سير الشمس فى فللكها كذلك يسير المعلولات بسير العلة فى مقامها والانوار محمولة للمنير والمنير هو بمنزلة السفينة لانواره يسير به حيث يشاء واما الناس فلم يكن لهم مقام النفس بالنسبة اليهما فكانوا يسرون بارجل امثالهم وهما ينتقلان فى المعانى بذاتهما وكون المعانى له كالسفينة لظهور العقل فى النفس وهو كالسكانى وربان السفينة بالجملة هذا مقام العلية ومقام النقا وان لم يكن مقام العلية الا انه اية العلة وظهور علية العلة فان كل اثر مخلوق بنفسه عند المؤثر القريب واعلى الاثر مقام الفعلية للمؤثر ومقام وصف المؤثرية فيمكن ان يصل رجل من عرض الاثار الى مقام اسم المؤثر والعلة فتدبر فان هذا التاويل هو الذى يعلم ولا يقال ولم يكن حان وقته فى زمانه ولا حضر اهله والله يحفظنى فيك ويحفظك فى والسلام كريم

واتفق لى آية ذلك وذلك انى رأيت فى بعض الليالى كانى ببرية واسعة وفيها خلق كثير وفى وسط هذه البرية منجنيق عظيم على ما هو المصطلح عليه فى هذه الاوان التى يصعدون عليها لتعمير السقوف المرتفعة ولها درجات كثيرة من اربع جوانبها كدرجات السلم وعلى كل درجة من جوانبها خلق جلوس ولها حملة يحملون اركانها ويمشون بها والهمت ان جميع الخلق طالبون لان يصعدوا عليها حتى يصلوا الى اعلاها ويقعدوا عليها وانا وصاحب لى كان يقرأ معنى طلبنا الصعود على هذه المنجنيق فركضنا وصعدنا الدرجات فجلس صاحبي فى بعض الدرجات ولم يرتق معنى وارتقيت الى ان وصلت ذروة المنجنيق فرأيت انه ليس فى ذلك المقام احد معنى ورأيت هناك خشبة هى لهذا المنجنيق كالسكان للسفينة والهمت هناك ان من بلغ هذا المقام ينبغي ان يأخذ هذا السكان ويلاحظ الطريق ويوجه السكان الى الطريق فكنت لاحظ الطريق ووجه السكان الى الطريق فيدور المنجنيق على حسب ادارتى ويمشى حملة المنجنيق الى ذلك الجانب بها وباهلها القاعدين على درجاتها الى ان ادير السكان الى جهة اخرى فيمشى الحملة بها وباهلها الى ذلك الجانب والحمد لله واسأل الله ان يجعلها رؤيا صادقة كما ارانى بعض اياتها كريم

القضاء بالحق كما فى قوله تعالى واشرقت الارض بنور ربها ووضع الكتاب و
جئى بالنبيين والشهداء وقضى بينهم بالحق وهم لا يظلمون .

اقول : قد يتتا لك مراراً ان الله سبحانه قد ضرب الامثال وجعل بحكمته
الصورة الانسانية اعلى الامثال واعتمها واشملها فى الاستدلال على كل شىء و
كل من طلب دليلاً صحيحاً على ما يريد معرفته فليس يجد مثل نفسه شيئاً الا
مجموع العالم ولهذا كان فيما نسب الى على عليه السلام :

وانت الكتاب المبين الذى

باحرفه يظهر المضمـر

اتحسب انك جرم صغير

وفيك انطوى العالم الاكبر

و اذا ثبت ان جسدك الذى معك فى الدنيا هو المعاد بمادته و صورة اعماله ثبت
ان هذه الارض المعادة هى هذه الارض الموجودة فى الدنيا بمادتها و الصورة
المناسبة للحشر و جمع الخلائق و المصنف و ان كان كلامه يوهم الموافقة لما
قلنا لكنه صرح فى غير هذا الموضع فيما ان المواد كلها تفنى و تعدم و انما تعاد
بصورته لا بمادته لان حقيقة العود عنده انما هو للتفنى و اللازم للمعاد حقيقة
هو الصورة و مما يدل على هذا من كلامه قوله ان المعاد فى يوم المعاد هذا
الشخص الانسانى المحسوس الملموس المركب من الاضداد الممتزج من
الاعضاء و الاجزاء الكائنة من المواد مع انه تتبدل عليه فى كل وقت اعضاؤه و
اجزاؤه و جواهره و جواهره و اعضاؤه حتى قلبه و دماغه سيما روحه البخارى
الذى هو اقرب جسم طبيعى الى ذاته و اول منزل من منازل نفسه فى هذا العالم
و هو كرسى ذاته و عرش استوائه و معسكر قواه و جنوده و هو مع ذلك دائم
الاستحالة و التبدل و الحدوث و الانقطاع فان العبرة فى بقاء البدن بما هو بدن
شخصى انما هى بوحدة النفس فما دامت نفس زيد هذه النفس كان بدنه هذا
البدن لان نفس الشخص تمام حقيقته و هويته و هذا كما يقال ان هذا الطفل

مَنْ يشيب أو هذا الرجل الشائب كَانَ طفلاً وعند الشيب قد زال عنه جميع ما كان له عند الطفولية من الاجزاء والاعضاء الى ان قال ولا يقدر في ذلك ان هذا البدن الديوى مضمحل فاسد مركب من الاضداد والاخلط الكثيفة العفنية و ان البدن الاخرى لاهل الجنة نورانى باق شريف حتى لذاته غير قابل للفناء و الموت و المرض و الهرم انتهى .

و قال ايضا فى جواب الاعتراض السادس للمكرين للحشر الجسماني : و ان هذه الارض ليست محشورة على هذه الصفة و انما المحشورة صورة هذه الارض اذا مدت و القت ما فيها و تخلت انتهى ، فقله ليست محشورة على هذه الصفة لو اريد من الصفة المنفية الكثافة خاصة لما قال و انما المحشورة صورة هذه الارض فافهم الاشارة .

و قال ايضا فى الاصل الاول : ان يقوم كل شخص بصورته لا بمادته و هى عين ماهيته و تمام حقيقته و مبدأ فصله الاخير فهو بصورته لا بمادته حتى لو تجرد صورته عن مادته لكان هو بعينه باقيا عند ذلك التجرد و انما الحاجة الى المادة لقصور بعض افراد الصور عن التفرد بذاته دون التعلق الوجودى بما يحمل لوازم شخصه الى اخر الاصل الاول فيلزم من كلامه ان زيدا اذا اعيدت نفسه و صورته بمادة غير مادته كان المعاد هو زيدا بحقيقته التى يترتب عليها الثواب او العقاب و هو مراده هنا فى حشر الارض فلا تتوهم انه يريد مرادنا من ان المعاد هى المواد^١ و لكن فى صورة اعماله فقد تتغير صورته و لا تتغير مادته

^١ اعلم ان مراد الشيخ من مادة الجسم المعاد امر خفى لا يعرف رطنه الا ولد بطنه اى ولد باطن علمه فاقول المادة مادتان مادة اصلية للشيء هو بها و بصورتها هو مادة عرضية لها صورة عرضية و المادة العرضية لا يتغير الشيء بذهابها و مجيئها و كذا الصورة العرضية لا يتغير الشيء بتغيرها و معرفة المادة و الصورة الاصليتين عسيرة جداً اعلم ان من الاشياء ما هو بدو كونه فى عالم الزمان و عوده ايضا الى بدئه فى عالم الزمان فذلك مادته زمانية اى من موجودات مستقلة قبل التركيب فتركبت فعرض عليها صورة وحدانية شخصية تأليفية كما اذا ركب تراباً و ماء فجعلتهما طينا على هيئة لينة فاللينة موجودة لها مادة من الماء و التراب و صورة لينة و جميع اللينة هذا حسب و اذا فنيت تفتت و عادت الى الماء و التراب عود ممازجة و لا تنقل و ان من شيء الا عندنا خزائنه فاين خزائن اللينة الى المشية فانى اقول ان اللينة اسم للاجزاء المؤلفة كالجماعة لاشخاص و ليست بشيء وحدانى نعم للتراب و الماء خزائن مطلقة الى المشية و هذا الاقتران انما نشأ فى الدنيا و هذا الاسم لهذين المقترنين

فى حالٍ من الاحوال بل المعاد الذى يريده ما هو به زيد من الهيئة الانسانية الخاصة ولهذا قال بل اصبعه هذا صدق انه الاصبع الذى كان له فى الطفولية مع انه قد عدم فى ذاته مادة و صورة ولم يبق بما هو جسم معين فى ذاته من نوع معين وانما بقى بما هو اصبع لهذا الانسان لبقاء نفسه فهذا ذاك بعينه من وجه و هذا ليس بذاك بعينه من وجه انتهى ، و نقول انما هو جسم معين بمادته و صورته فاذا لم يبق بما هو جسم معين فى ذاته لم يبق للاعادة الآ الهيئة الوجودية الانسانية و هى لا تكون زيداّ الا بما هو هو من مادته و صورته و المصنف بنى امره فى اعتقاده على دَعْوَيَيْنِ الاولى ان المجردات ثابتة لا يمكن اَنْ يَطْرَأَ عليها التغير و التبدّل و الفناء و هو خطأ فانه ان جعلها ممكنةً فحكمها حكم الماديات فى احتياجها الى المدد و ان جعلها قديمة او من لوازم القديم فهو ايضا باطل اذ القديم لا يتغير عن حاله و هذه على قوله كانت عاريةً عن الصور ثم تلبّست بها فى هذا العالم فاختلفت احوالها و مختلف الحالات حالات حادث و ايضا القديم لا يكون له ظهور غير بطونه و بطونٌ غير ظهوره و ان فرضها من لوازم القديم

للمتجاورين هذا و العند يختلف باختلاف الاشخاص و الملك كله عند الله و خزنة اللبنة هذه الدنيا و ليس له ذكر فوق الدنيا بل و فوق الماء و التراب و لاطفرة فان الاجزاء متصلة مرتبطة الى المبدء و اقترانها امر عرضى من اعراض هذه الدنيا كجلوس زيد فى جنب عمرو هذا و كل عرض ايضا مرتبط بالمبدء الا ان من الاشياء الممتازة فى الدنيا ما هى فى الخزائن العليا متمازجة مع غيرها و لا عين له فتعين اللبنة فى هذه الدنيا و فوقها مذكور بالصلوح فخرائنها العليا امكانية لا كونية فتفهم فبدء اللبنة الكونى و عوده الكونى هنا و وجودها عرضى و كذلك النبات فانه من صوافى الاغذية و الحيوان فانه من طبابع الافلاك الجوهرية و عود كل الى مبدئه و لا اخروية لها فعود هذه الاشياء عود ممتازة الى بدئها فى الدنيا فى الارض و السماء و ما فى الانسان من جماد او نبات او حيوان فهو عرضى له ليست بمادته و ليس صورتها بصورته و الانسان الجمادى لا يتجاوز الجماد و النباتى النبات و الحيوانى الحيوان و ان كان هذه الاشياء ايضا تطرح امثلة فى محالها و لها دهرية اطلاقية الا ان مراتب الدهر تختلف و من البين ان كل شىء فى كتاب حفيظ محفوظ فى محل كتابته و ليس المراد من العود عود الشىء الى اطلاقه فانه فناء بل المراد عود الشخص بشخصيته فهذه الاشياء فى اطلاقها فناؤها و فى محالها تمازج اصولها بعد تفتتها فالانسان الذى قواه الذكر و الفكر و العلم و الحلم و النباهة و خواصه النزاهة و الحكمة هو موجود له مادة انسانية و صورة انسانية هما ذاتيتان له و هما قد نزلتا من عالم الذر الى البرزخ فاختلفتا باعراضها ثم الى الدنيا فاختلفتا باعراضها فتلك المادة لمصاحبة الاعراض الجمادية و النباتية و الحيوانية تصورت هكذا و اجابت دعوة الداعي هكذا فاذا زالت الاعراض عن المادة تصورت بصورتها الاولى التى فطرها الله عليها و اجابت عليها فى عالم الذر و ما كانوا يؤمنوا بها كذبوا من قبل و نذكر انشاء الله صفة لحوق الاعراض فى حاشية اخرى . كريم.

كما صرح به فى كتابه الاسفار وانها لا يمكن تصور انفكاكها فهو غلط من وجوه منها ان القديم لا يكون له لوازم و الا كان حادثا للزوم الاقتران الموجب للحدوث و منها ان اللوازم ليست هى المتنزلة فى الاجسام بل المتنزلة فى الاجسام اشباح تلك اللوازم و اظلتها كما صرح به فى هذه الرسالة و غيرها و صرح ايضا على ان الثابت لا يلزم ان تكون آثاره و اظلتها ثابتة و منها ان اللوازم صرح بانها لا يمكن تصوّر انفكاكها فكيف جعلها هى النازلة فى صورة زيد الثانية انه بنى امره هنا على اعتقاد ان المواد الجسمانية تفنى و تضمحلّ و تعدم و انما المُعاد صورتها و هذا غلط لانّها دخلت فى ملك الله فلا تخرج عنه و قد صرح بذلك تعالى فى كتابه فقال قد علمنا ما تنقص الارض منهم و عندنا كتاب حفيظ و قال تعالى و ان الله يبعث من فى القبور لان من فى القبور لا يكون الا المواد الجسمانية لا النفس و لا الهيات الوجودية و قد ذكرنا ما توهموا منه فيما تقدّم من انه لو اغتذى زيد بعمره و حتّى كان عمرو جزءاً لزيد فانه لو كان الواقع اعادة الاجسام الدنيوية لتعذر اعادة ثهما معاً لاستلزام اعادة مادة احدهما نقصان الاخر و قد بينّا علّة ذلك فيما سبق من أنّ مادة عمرو لا تكون غذاء لزيد و زيد انما يغتذى بغير مادة عمرو الاصلية و اما مادّته و طبيئته التى خلق منها فانها لو حرقت بنيران الدنيا لماسطت عليها و لا اثرت فيها لانّها ليست من هذه العناصر و انما نزلت من عالم الغيب و حيث جهلوا هذا المعنى قالوا بانّها تفنى و انّها تكون جزءاً من اخر فالارض المحشورة هذه الارض بعد ازالة الاعراض الدنيوية لان اصلها نزل من عالم الغيب و لكن اكثر الناس لا يعلمون .

و قوله «تمدّد الاديم و تبسط» يشير به الى الجواب عن الاشكال السادس لمنكرى حشر الاجسام فى قولهم ان جرم الارض مقدار ممسوح بالفراسخ و الاميال و عدد النفوس غير متناهٍ فلا يفنى جرمها بحصول الابدان الغير المتناهية فاجاب هناك و تبه هنا بهذا الكلام ملاحظاً فيه تتمّة الجواب من ان الارض تمدّد الاديم اى تبسط على قدر يسع الخلائق من اول الدنيا الى اخرها و من فهم المراد عرف ان الارض ليس بسطها و مدّها مدّ الاديم اى الجلد لتسع

الخلائق اذ لو لم تمدّ لما وسعت الخلائق المحشورين بل تسع الخلائق وانما بسطت ليحضر الكل للكل فلا يستتر احد عن احدٍ بوهدة ولا تلعة بل بسطت لتبدو الضمائر وتبلى السرائر هذا ظاهر المدّ والبسط واما حقيقته فانها اذا ازيل عنها الموانع والاعراض من كثافة المعاصي اتّصفت بصفات المجردات كما هو مقرر في علم الطبيعى من ان الارض المقدسة ما دام فيها القوم الجبارون فهي ضيقة لما فيها من الجبال والصخور فاذا خرجوا منها وزالت منها الجبال والصخور وسعت كلّ ما يقع فيها وان كان غير متناهٍ لانّ الداخل الاول يشغل منها مكاناً ويكون هو ومكانه مكاناً للدخل الثانى وهكذا فتتسع بنسبة من يكون فيها ويصدق على ما قلنا قوله لانها فى ذلك اليوم مبسوطة على قدر يسعها وان كان لا يتصوّر ما اشرنا اليه وكذا قوله ومعنى بسطها لا ينكشف الا لذوى البصائر النورانية الذى اطلقت ذواتهم من اسر الطبيعة يعنى تمحضت فى تجرّدها و خلعت احوال الزمان وما يتعلّق به و جهات المكان وما يحلّ فيه فيعرف بصفاء حسّه أنّ مجموع الازمنة وما يوازيها كلمحة واحدة بالبصر وما فيها ومجموع الامكنة وما يطابقها من المتحيّزات كنقطة واحدة قد طاشت فى دائرة فكانت الاراضى السبع ارض الحيوة وارض العادة وارض الطبع وارض الشهوة وارض الطغيان وارض الالحاد وارض الشقاوة كلّها ارضاً واحدة اى فى الظهور والبروز ليحشر فى كل ارض اهلها فاذا عرفت أنّ كلّ ارض يحشر فيها اهلها وان كلّ سابق هو ومكانه مكان للاحيّة وان اجسام الاخرة لم تبقى على حالتها فى الدنيا بل ازيلت عنها اعراض الدنيا فكانت بانفسها حيّة باذن الله تعالى فكانت بجعله تعالى رُوحانية .

وقوله «وللارض صورة اخرى بيضاء نقيّة» توصف بالفضة لياضها وصفائها وطبيعتها لانها من طبيعة الارض الاولى ارض الحيوة لان الدار الاخرة هى الحيوان وتوصف بالخبرة النقيّة لان اهل الجمع يأكلون منها الى ان يفرغوا من الحساب فيها الخلائق كلها من كل ذى روح حيوانية طبيعية اى من نوع الافلاك او نباتيّة من نوع لطائف العناصر او روح ظرفيّة كارواح الامكنة و

الآزمنة أو عَرَضِيَّة كالأرواح الاعراض من الألوان والحركات والسكنونات
المقادير والهيئات والاحوال والاقوال وما اشبه ذلك وفيها النبيون كلهم من
ذوى الأرواح الكَرُويَّة وفيها الشهداء كلهم من ذوى الأرواح النورانية وفيها
الصالحون كلهم من ذوى الأرواح الجوهرية واما قلتُ كالأرواح الاعراض لأنَّ
كل نوع من انواع الاشياء كالاعراض والطبايع كالحرارة والرطوبة والبرودة و
اليبوسة و كالحروف والكلمات والكلام وما اشبه ذلك مما ذكرناه او ادخلناه
فى هذه المشابهة امم امثالكم فى كل امة ذكر وانثى وسعيد وشقى ومؤمن وكافر
وتناكح وتوالد وكل ما يوجد فى الامم الحيوانية الا انها بنسبة حالها مثلاً
لو ظهر لك كلام زيد او طوله او بياضه او حرارته وما اشبه ذلك وقعد بجانب
زيد لم تكذب تفريق بينهما الا ان زيدا اذا تكلم حكى عن نفسه و كلامه او طوله اذا
تكلم حكى عن زيد و كلامى هذا تنبيه لك على سر عظيم بالتلويح لان التفصيل
يطول به الكلام وفيها ايضا الكتب اى تطاثرها وهى كتب الاعمال والمراد
بكتابك جمع اعمالك بعد تفريقها وذلك لان الانسان اول ما يدخل فى قبره و
يشرح عليه اللبن يأتية رومان فتان القبور ويضع روحه فى جسده الى حقويه
فيقول له اكتب اعمالك فيقول للملك ما حفظها فيقول انا املئها عليك فيقول
ليس عندى دواة فيقول من ريقك فيقول ليس عندى قلم فيقول اصبعك فيقول
ليس عندى قرطاس فيقول قطعة من كفنك فيكتب و رومان يملأ عليه فعلى
كذا يوم كذا وفى المكان الفلانى و يذكر له كل شىء عمله او قاله فى مكانه و
وقته حتى يذكره ثم يطوى تلك القطعة المكتوب فيها و يطوِّقه بها فى عنقه
فيكون اثقل عليه من جبل أحد وهو قوله تعالى و كل انسان الزمناه طائره فى
عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم
عليك حسيباً فاذا كان يوم القيمة و كان مؤمناً اتاه كتابه الذى كتبه على نفسه من
اعماله باملاء الملك رومان فتان القبور من أمامه فيأخذه يمينه وان كان كافراً
اتاه من خلفه وضرب ظهره و خرج من صدره فيأخذه بشماله ثم يقوم كتاب الله
الناطق عليه السلام فينطق على الخلائق بعبارة واحدة تطابق كل كتاب املاه

رومان بما فيه من خير او شر لا يخالف منها حرفاً واحداً وهو قوله تعالى وترى كل امة جاثية كل امة تدعى الى كتابها اليوم تجزون ما كنتم تعملون هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون وهو تأويل قوله تعالى وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون فيشاهدون عليهم السلام اعمال الخلائق فهم الاشهاد يقول تعالى يوم يقوم الاشهاد قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول شهيداً عليكم .

هذا بيانه بكلام الله وسنة نبيه صلى الله عليه واله واما ترجمته بلغتكم فكيفية الكتابة انك اذا رايت زيدا يصلي صلوٰة الظهر يوم الخميس في المسجد الفلاني في اليوم الخامس عشر من شهر رجب مثلاً سنة الرابعة والثلاثين بعد المائتين والالف من الهجرة كل ما ذكرت ذلك ذكرته في ذلك الوقت في ذلك المكان بتلك الحالة فما دمت حياً لاتذكره ولو بعد خمسين سنة الا هكذا لانه لما صلى كتبت الحفظه مثاله في غيب ذلك المكان وفي غيب ذلك الوقت متلبساً بذلك العمل ابداً الى يوم القيمة و اذا رايت عمراً يسرق شيئاً من السوق من الدكان الفلاني يوم كذا كل ما ذكرته ذكرته كذلك لان الحفظه كتبت مثاله في غيب ذلك المكان وفي غيب ذلك الوقت متلبساً بتلك السرقة فما دمت حياً لاتذكره الا هكذا فاذا اتاك زيد رايت متصفاً بذلك العمل لا بساً ذلك المثال العامل المتلبس بذلك العمل و اذا اتاك عمرو رايت متصفاً بذلك العمل لا بساً لذلك المثال العامل المتلبس بذلك العمل فان اتاك عمرو بعد ان تاب وانت عالم بتوبته لم تره متصفاً بذلك ولا لا بساً لذلك المثال العامل المتلبس بذلك العمل و رايت المثال غير قائم بعمره و انما هو قائم بمبدئه من لوح الباطل اعني سجّين كتاب الفجار وهو وجه الثرى الذى لا يعلم ما تحته الا الله عز وجل فاذا كان عمرو مؤمناً و اخلص توبته بقى ذلك المثال السارق الى نفخة الصور ثم يمحا ذلك المثال السارق من اللوح الصغار الواح المحو والاثبات كنفس الملائكة الحفظه والناس ومن ذلك المكان والزمان ومن غيبهما والا بقى متصفاً به في الدنيا فاذا كان يوم القيمة لبسه وظهر به مكشوفاً بين كل الخلائق

يا من اظهر الجميل وستر القبيح جَلَلْنِي بسترِكَ واعف عن توبيخي بكرم وجهك يا كريم هذه كيفية كتابة الحفظة و ما رأيتُه انما تذكره لانك تقابل بمرآة خيالك مثاله في مكانه ووقته فتراه متلبساً بذلك العمل فتنتقش صورة ذلك بما تلبس به من العمل او القول مع الهيئة في مرآة خيالك وفيها الموازين وهي جمع بالنسبة الى كل شخص كما قال فمن ثقلت موازينه وقال ومن خفت موازينه وذلك لان العمل الواحد له موازين متعددة منها ميزان القدر بانه مثلاً عشرة مثاقيل او خمسة او مائة يوزن في ذى الكفتين ومنها ميزان اللون كما يميز به بين الحمرة الياقوتية والعقيقية ومنها ميزان القيمة كأن تكون قيمته واحداً او عشرة او ألفاً ومنها ميزان البقاء بان يبقى يوماً او سنة ومنها ميزان التأثير مثل ان يكون تأثيره قويا او ضعيفا سريعا او بطيئا يثبت او يزول ومنها ميزان الحصول مثل ان يكون وقت الجزاء عليه الدنيا او البرزخ او الآخرة ومنها ميزان الرتبة في الدرجات بان يبلغ ادنى الجنان او اعلاها او اوسطها ومنها ميزان العدد بان يكون اجره ألفاً او عشرة الاف او اكثر او اقل وما اشبه ذلك وكل واحد من الموازين يوكل الولي عليه السلام باذن الله على تمييزه نوعاً من الملائكة لايصلح لغيره يميز ما وُكِّل به بهداية الولي وتعليمه عليه السلام وفيها اى فى الارض او فيها على الصراط الفصل بين الخلق والقضاء عليهم بالحق فينطبق الحق المستقيم على المستقيم فى طريقته على طبق استقامته وعلى المعوج فى طريقته بطبق اعوجاجه ولا يظلم ربك احداً قال تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام اى باهتدائه الى الاسلام باختياره ومن يرد ان يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد فى السماء اى يجعله كذلك باغراضه عن الاسلام باختياره قال تعالى كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون اى بتركهم الايمان باختيارهم وميلهم الى الضلالة باختيارهم فوهب لاهل طاعته القوة على طاعته بحقيقة ما هم اهلُه ووهب لاهل المعصية القوة على معصيته لسبق علمه فيهم ومنعهم اِطاعةَ القبولِ منه ومعنى سبق علمه فيهم انه تعالى اشرف على ما فعلوا حين فعلوا فى مكان فعلهم ووقته قبل ان يكونوا فى انفسهم وقبل ان يقع منهم

فَعَلَّ عِنْدَ انْفُسِهِمْ وَعِنْدَ جَمِيعِ الْخَلْقِ لِأَنَّهُ تَعَالَى لَيْسَ مَعَهُ اسْتِقْبَالٌ وَلَا انْتِظَارٌ لَشَيْءٍ أَذْ لَمْ يَفْقَدْ شَيْئًا لِدَاتِهِ وَأَزَلَهُ شَيْئًا مِمَّا سِوَاهُ مِنْ مَلَكَةٍ كُلِّ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ فِي مَكَانٍ حُدُودُهُ وَوَقْتُ وَجُودِهِ حَاضِرٌ عِنْدَهُ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الشَّيْءُ عِنْدَ نَفْسِهِ وَعِنْدَ جَمِيعِ الْخَلْقِ وَهَذَا صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا وَذَلِكَ الْفَضْلُ وَالْقَضَاءُ الْمَشَارُ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى أَنْ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ هُوَ الْمَعْبَرُ عَنْهُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَاشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا أَيُّ بِمَا أَظْهَرَ فِيهَا مَرَبِّيَّهَا وَالْقَائِمُ بِالْقِسْطِ فِيهَا بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنَ الْعَدْلِ الْقَوِيمِ وَالصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ وَوَضَعَ الْكِتَابَ النَّاطِقُ بِالْحَقِّ عَلَى الْخَلْقِ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشَّهَدَاءِ عَطْفَ عَامٍ عَلَى خَاصٍّ فَالشَّهَدَاءُ هُمُ النَّبِيُّونَ وَالْمَلَائِكَةُ وَاتَّبَاعُ النَّبِيِّينَ وَالسَّنُونُ وَالشُّهُورُ وَالْأَيَّامُ وَاللَّيَالِي وَبَقَاءُ الْأَرْضِ وَقَضَى بَيْنَ الْخَلْقِ بِالْقَضَاءِ الْحَقِّ الَّذِي هُوَ أَثَارُ وَلايَةٍ وَلَى اللَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُمْ لَا يَظْلَمُونَ أَذْ لَمْ يَحْكَمْ إِلَّا بِأَعْمَالِهِمُ الَّتِي عَمَلُوهَا بِاخْتِيَارِهِمْ وَهُمْ يَعْلَمُونَ .

قال : قاعدة في ان الصراط حق ورد في الحديث وقد رواه المفضل ابن عمر عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال الصراط هو الطريق الى معرفة الله عز وجل وهما صراطان صراط في الدنيا وصراط في الآخرة اما الصراط الذي في الدنيا فهو الامام المفترض الطاعة من عرفه في الدنيا واقتدى بهداه مر على الصراط الذي هو جسر على جهنم في الآخرة ومن لم يعرفه في الدنيا زلت قدمه عن الصراط في الآخرة فتردى في نار جهنم وروى الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال الصراط المستقيم امير المؤمنين عليه السلام وايضا عنه عليه السلام في قول الله عز وجل اهدنا الصراط المستقيم قال هو امير المؤمنين عليه السلام ومعرفة وفي رواية اخرى عن واحد منهم عليهم السلام الصراط المستقيم صراطان صراط في الدنيا وصراط في الآخرة فاما الطريق المستقيم في الدنيا فهو ما قصر عن الغلو وارتفع عن التقصير واستقام فلم يعدل الى شيء من الباطل والطريق الآخر طريق المؤمنين الى الجنة وهو مستقيم لا يعدلون عن الجنة الى النار ولا الى غير النار سوى الجنة وعندهم عليهم السلام نحن ابواب الله ونحن الصراط المستقيم .

اقول : الصراط لغةً الطريق وقول الصادق عليه السلام الصراط هو الطريق الى معرفة الله عز وجل لبيان الطريق الكامل المؤدى الى الله ولهذا فسره بمعرفة الله التي تكمل بتوحيد الله وتوحيدته تعالى في اربع مراتب :
الاولى توحيد ذاته عن التعدد والتركيب واختلاف الاحوال قال تعالى و قال الله لاتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد .

الثانية توحيد صفاته قال تعالى ليس كمثله شيء .

الثالثة توحيد افعاله لان الفاعل الحقيقي هو الذى يحدث مادةً مفعوله لا من شيء وليس لله سبحانه شريك فى ذلك اذ لا يحدث شيئاً من المواد غيره قال تعالى هذا خلق الله فارونى ماذا خلق الذين من دونه .

الرابعة توحيد عبادته قال تعالى فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه احداً .

وهما صراطان صراط فى الدنيا وصراط فى الآخرة اما الصراط فى الدنيا فيطلق على معانى :

احدها القيام باوامر الله تعالى واجتناب نواهيه على حد ما امر به على السنة اولياته عليهم السلام وذلك فروعهم واتباعهم والتسليم لهم والرد اليهم والتفويض اليهم فى كل شيء مما علمت ومما لم تعلم وهذه ظاهرة ولايتهم عليهم السلام .

وثانيها محبتهم والتولّى بهم والموالاته لوليهم والتبرئ من اعدائهم ومخالفتهم والمجانبة لهم ولا اتباعهم وهذه اركان ولايتهم عليهم السلام .
وثالثها الاعتقاد لما اعتقدوا له والايمان بما امنوا به والكفر بما كفروا به وهذه ابواب ولايتهم .

ورابعها الامام المفترض الطاعة صلوات الله عليه من عرفه فى الدنيا باسمه وصفته واقتدى بهداه مرّ على الصراط الذى هو جسر جهنم يمرّون عليه الخلائق صعودهم اليه الف سنة وحُدّال الف سنة ونزولهم الف سنة ويأتى بعض اوصافه ومن لم يعرف الامام عليه السلام فى نحو ما ذكر زلت قدمه عن

الصراف في الاخرة فتردّى في نار جهنّم لانه جسر للجنة على جهنّم تمر
الخلائق على قدر اعمالهم لانه صورة اعمالهم لما كلّفوا به من القيام بامر الله و
الانتهاى من معاصى الله والاعتقاد لما أريد منهم فمنهم من يمرّ عليه كالبرق
الخاطف ومنهم من يمرّ عليه كالجواد السابق ومنهم من هو كالماشى ومنهم
من يحبو حَبَوًّا ومنهم مَنْ تأخذ النار بعضه ومنهم من يمرّ عليه حتى يصل الى
مكانه من جهنّم فيسقط فيه وذلك كما قال تعالى ولكل درجات مما عملوا، و
قوله وروى الحلبي عن ابى عبد الله عليه السلام قال الصراف المستقيم
امير المؤمنين عليه السلام يريد به ذكر معنى من الصراف في الباطن والمراد من
كونه عليه السلام الصراف المستقيم انه عليه السلام هو ورسول الله صلى الله
عليه واله علّة الاشياء الماديّة والصورة بل والفاعلية والغائيّة اما انهما صلى الله
عليهما وهما العلة الفاعلية فلان الله سبحانه خلقهما والقى فى هويتهما مثاله
فاظهر عنهما افعاله فهو تعالى فاعل بهما كما قال امير المؤمنين عليه السلام فى
ذكر العالم العلوى من المدبرات امرا فان تلك الملائكة قال عليه السلام فى بيان
معرفتهم والقى فى هويتهما مثاله فاظهر عنها افعاله هـ، وذلك كما قلت النار فى
هويّة الحديد المحميّة بها مثالها اى اثر فعلها فظهر بها اثر الاحراق كما يظهر
بالنار وذلك المثال هو امره الفعلى المسمى بالمشية والارادة والابداع فهم
لا يسبقونه بالقول وهم بامرهم يعملون وان شئت قلت فهو تعالى بهم يفعل ما
يشاء لانّ فعله متقوم بهما تقوّم ظهور وهما تقوّم بفعله تقوّم تحقّق فاية فعله
تعالى بهما اى تقوّم فعله بهما وتقومهما بفعله كالقائم والضارب بالنسبة الى
زيد ولله المثل الاعلى فان القائم والضارب اسما فاعل القيام وفاعل الضرب و
ليسا اسماً لذات زيد ولا يحملان على ذات زيد الا مجازاً والمجاز هو الصراف
فهما بالله العلة الفاعلية لانهما محلاً لفعله الحاملان له واما انهما العلة الماديّة و
العلّة الصوريّة فلان الله سبحانه خلق من شعاع نور محمد صلى الله عليه واله
انوار جميع الانبياء عليهم السلام وحقائقهم وذلك جميع موادهم عليهم السلام
وخلق من اشعة انوار الانبياء عليهم السلام جميع المؤمنين اى موادهم وخلق من

اشعة انوار المؤمنين مواد الملائكة وهكذا الى رتبة الجماد فشعاع نوره صلى الله عليه واله هو العلة المادية لجميع الخلق وهو النور الذي عناه الصادق عليه السلام في قوله ان الله خلق المؤمنين من نوره واما العلة الصورية فلان الله سبحانه خلق من هيئة اعمال على عليه السلام وقابليته صور جميع الانبياء عليهم السلام وخلق من هيئة صور الانبياء عليهم السلام صور المؤمنين وهكذا الى الجمادات الطيبة العذبة كما خلق من هيئة صورة المقابل وهيئة حركته الصورة في المرءة وحركتها وكما خلق من هيئة حركة يد الكاتب هيئة الكتابة بحركة يده واما صور الكفار والمنافقين واتباعهم من الحيوانات والنباتات والجمادات فقد خلق الله عز وجل من عكوسات هيئات اعمال على عليه السلام وعكوسات قابلياته صور الكافرين والمنافقين وخلق من هيئات صورهم صور اتباعهم الى الجمادات المرّة والسبخة والمالحة وقد قال صلى الله عليه واله انا وعلى آبوا هذه الامة واذا فسرنا هذه الأبوة على تفسير التأويل قلنا الاب هو المادة كما ذكرناه في سائر كتبنا مبرهنًا عليه عقلا ونقلًا خصوصًا في الفوائد شرحها والام هي الصورة لا كما ذكره الحكماء بل كما ذكره ائمة الهدى عليهم السلام كما في قول الصادق عليه السلام ان الله خلق المؤمنين من نوره وصبغهم في رحمته فالمؤمن اخو المؤمن لابيّه وامه ابوه النور وامه الرحمة، هـ.

وقوله من نوره، هو المادة لان المادة هي تدخل عليها لفظة من كما تقول عملت السرير من خشب وصُغْتُ الخاتم من فضة فما دخلت عليه من فهو المادة فدلّ على ان المادة هي الاب فشبه الشعاع المشتق من اشراق نوره صلى الله عليه واله بالاب والهيئة المشتقة من هيئة اعمال على عليه السلام وقابلياته التي هي الرحمة المكتوبة الخاصة بالمؤمنين بالام لان مواد جميع الخلق من شعاع نور محمد صلى الله عليه واله وصور جميع الخلق من شعاع هيئة اعمال على عليه السلام او عكسها.

واما العلة الغائية فهم عليهم السلام العلة الغائية لان الله خلق الخلق لاجلهم كما قال على عليه السلام نحن صنائع الله والخلق بعد صنائع لنا، اى

صنعهم الله لنا وفي الانجيل خلقتك لاجلى و خلقت الاشياء لاجلك هـ، فإذا عرفت ان امير المؤمنين عليه السلام علة لجميع الخلق فى ايجاد اكوانهم و آغياهم فهو طريق الله تعالى الى خلقه و ترجمان امداداته و مؤذيها اليهم و معطى كل ذى حق حقه باذن الله تعالى و هو عليه السلام الحامل لآباء و لآية الله التى جعلها لنبى محمد صلى الله عليه و اله على جميع خلقه و ذلك فى جميع ذرات ما يُنَاط بالخلائق كلهم من احوال اركان التكوينات الاربع التى دار عليها الوجود الامكانى الخلق و الرزق و الممات و الحيوة و هو طريق الله الى خلقه فى حدوده التكليفية و التكوينية و عن الصادق عليه السلام فى قول الله عز و جل اهدنا الصراط المستقيم قال هو امير المؤمنين عليه السلام و معرفته و المراد بمعرفته التى تكون هى الصراط المستقيم الذى يكون احد من السيف و اذق من الشعرة هى معرفته بالنورانية كما رواه سلمن و ابوذر عنه عليه السلام فى تعليمه لهما المشتمل على الاسرار يجمعها قول الصادق عليه السلام اجعلوا لنا رباً نُؤْب اليه و قولوا فينا ما شئتم و لن تبلغوا فقال له السائل نقول ما شئنا قال عليه السلام و ما عسى ان تقولوا و الله ما خرج اليكم من علمنا الا الف غير معطوفة هـ، و انما قيد بالمستقيم تنبيهاً على ان غيره ايضا سُبُلٌ و لكنها غير مستقيمة بل تهجم بسالكها على كل ما يكرهه الله و اما هذا عليه السلام فان الله تبارك و تعالى خلقه فى احسن تقويم و صورته على صورة مشيئة و محبته بحيث لو ترك و ميل نفسه بفطرته و شهوة بنيته لم يفعل الا ما يريد الله تعالى لانه هو و اهل بيته الطاهرين عليهم السلام علاهم الله تعالى بتعليه محمد حبيبه و رسوله صلى الله عليه و اله و سما بهم الى رتبته و هو صلى الله عليه و اله قد خلقه الله على فطرة لا يحتمل الا مكان فطرة لبشر اعدل من الفطرة التى فطره عليها فلذا قال و انتك لعلى خلق عظيم و لاجل ان الله عز و جل سما به الى رتبة المستقيم الذى ليس فى الامكان استقامة تزيد على استقامته او تساويها سماه بعلي و وصفه بالصراط المستقيم و قوله و فى رواية اخرى عن واحد منهم عليهم السلام فى تفسير الاميرزا القمى (ره) قال حدثنا محمد بن القاسم الاسترابادى المفسر قال حدثنى يوسف

بن محمد بن زياد و على بن محمد بن سيّار عن ابويهما عن الحسن ابن على بن محمد بن على بن موسى بن جعفر بن محمد بن على بن الحسين بن على بن ابيطالب عليهم السلام فى قوله اهدنا الصراط المستقيم قال اَدِمْ لنا توفيقك الذى به اطعناك فيما مضى من ايامنا حتى نطيعك كذلك فى مستقبل اعمارنا والصراط المستقيم هو صراطان صراط فى الدنيا و صراط فى الآخرة فاما الطريق المستقيم فى الدنيا فهو ما قصر عن الغلو و ارتفع عن التقصير و استقام فلم يعدل الى شىء من الباطل و الطريق الآخر طريق المؤمنين الى الجنة الذى هو مستقيم لا يعدلون عن الجنة الى النار ولا الى غير النار سوى الجنة هـ.

و المروى عنه هو الحسن العسكرى عليه و على ابائه وابنه السلام فى تفسيره و فسر اهدنا بالمعنى لا باللغة فقال اَدِمْ لنا توفيقك و فيه تنبيه على ان العمل الباقي هو ما دام عليه المكلف او ان الهداية انما تكون ملكة و طبيعة بالدوام او ان الاعتبار فى الاعمال بما يكون خاتمة لها كما يشير اليه قوله تعالى و جاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد . و الصراط صراطان صراط فى الدنيا و صراط فى الآخرة فاما الطريق المستقيم اعنى الصراط فانه لغة و شرعا و عرفا هو الطريق و هو فى الدنيا ما قصر عن الغلو و الافراط و ارتفع عن التقصير و التفريط و استقام لتوسطه بين الطرفين فلم يعدل بالسالك فيه الى شىء من الباطل لان الباطل لا يكون شىء منه مستقيما بل اما افراط و ارتفاع و اما تفريط و انحطاط و معنى استقامته انطباعه على ما يحب الله بامثال او امره كما امر و اجتناب نواهيه كما نهى و الطريق الآخر يعنى الصراط الذى فى الآخرة طريق المؤمنين الى الجنة الذى هو مستقيم يعنى بغير ارتفاع و لا تقصير لا يعدلون يعنى السالكين له عن الجنة الى النار ولا الى غير النار سوى الجنة و قوله عليه السلام و لا الى غير النار سوى الجنة لا يريد به ان هناك شيئا ليس بنار و لا جنة ليحترز بهذا عنه بل المراد بيان ما هو الواقع اذ ليس شىء فى الآخرة لاحد من المكلفين الا الجنة او النار كما قال صلى الله عليه و اله ليس وراء دنياكم هذه بمستعتبٍ و لا دار الآخرة أو نار هـ.

و عنهم عليهم السلام نحن ابواب الله و نحن الصراط المستقيم اما انهم عليهم السلام ابواب الله فانه تعالى حيث كان لا يدركه الابصار ولا تحويه خواطر الافكار اختار محمداً و اله صلى الله عليه و اله من جميع خلقه و انهى اليهم علم ما خلق بعد ان اشهدهم خلق جميع ما خلق و اقدرهم على ما اراد منهم ثم جعلهم اولياء على سائر خلقه اقامهم بيوتاً و خزائن لاسرار العبودية و اقامهم ابواباً له تعالى فى تلك الخزائن فى اداء ما جعل لخلقهم كما جعلت النار فى السراج الشعلة المرئية التى هى دخان من الزيت الذى كلسته و نعمته فاستضاء بفعلها فيه باباً لجميع اشعة السراج فى احداثها و امدادها بما به هى و بما به بقاؤها و للأبواب باعتبار اربع مراتب بل خمس مراتب :

الاولى مرتبة الامثال العليا و هى المقامات باعتبار نسبة الافعال اليه تعالى بمعنى ان الله تعالى فاعل لافعاله بهم و باعتبار انهم فاعلون باذن الله و امره لا يكونون ظاهراً ابواباً .

الثانية مرتبة المشيئة الحائلة فيهم ابواب ظهور آثارها بهذا الاعتبار .
الثالثة مرتبة الامر المفعولى اعنى النور المحمدي صلى الله عليه و اله و هذه مرتبة المعانى فهم باعتبار ان الوجودات الحادثة تشرق من شعاعهم ابواب لاشراقها .

و فى المراتب الثلاثة الغالب فيها اطلاق غير الابواب ، ففى الاولى الاطلاق الغالب عليها الامثال العليا و المقامات و العلامات ، و فى الثانية الاطلاق الغالب عليها المشيئة و الارادة و الاختراع و الابداع و الامر الفعلى ، و فى الثالثة الاطلاق الغالب عليها المعانى اى معانى الافعال و الامر المفعولى .

الرابعة مرتبة الابواب و هى مرتبة عقل الكل و القلم قال له الله سبحانه و تعالى ادبر فادبر ثم قال له اقبل فاقبل .

الخامسة ايضاً مرتبة الباب و هى مرتبة نفس الكل و اللوح المحفوظ قال عليه السلام ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم .

و باعتبار اخر الابواب اربعة :

الاول ركن العرش الايمن الاعلى وهو باب الرزق .
 الثانى ركن العرش الايمن الاسفل وهو باب الحيوة .
 الثالث ركن العرش الايسر الاعلى وهو باب الموت .
 الرابع ركن العرش الايسر الاسفل وهو باب الخلق .
 واما انهم الصراط المستقيم فكما مرّ عليك بعض معانيه .

قال : وهذه الاحاديث المروية عن ساداتنا عليهم السلام متوافقة المعانى والبواطن يحتاج شرحها الى بسطٍ فى الكلام من اراد الاطلاع عليه فليرجع الى تفسيرنا لفاتحة الكتاب والاشارة اليه انّ للنفس الانسانية من مبدء حدوثها الى منتهى عمرها الدنيوى انتقالات نفسانية وحركات جوهرية لاجلها فى نشأة ذاتية فكل نفس صراط الى الآخرة بوجه كما انها سالكة ايضا بوجه فالتحرك والمسافة شىء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فالنفوس صرّاطات الى العاقبة بعضها مستقيمة وبعضها منحرفة وبعضها منكوسة والمستقيمة بعضها واصلة وبعضها واقفة او معطلة والواصلة بعضها سريعة وبعضها بطيئة واتم الصرّاطات المستقيمة نفس امير المؤمنين عليه السلام ثم نفوس اولاده المقدسين عليهم السلام .
 اقول : انّ هذه الاحاديث وغيرها من احاديثهم عليهم السلام كلّها متوافقة فى المعانى والبواطن ولكن بيانها يحتاج فى تعريفه وفى فهمه الى امدادٍ منهم عليهم السلام .

وقوله «يحتاج شرحها الى بسطٍ فى الكلام» صحيح .
 وقوله «من اراد الاطلاع عليه فليرجع الى تفسيرنا لفاتحة الكتاب» يريد به تفسير معنى الصراط على تفسير التأويل كما ذكره فى قوله والاشارة اليه وانا اقول من اراد الاطلاع على معنى الصراط بتفسير الباطن الذى هو معنى كونهم (ع) الصراط المستقيم وكون ولايتهم عليهم السلام الصراط المستقيم فليرجع الى شرحنا على الزيارة الجامعة الكبيرة فانه قد حوى ما لا يحويه كتاب ولا يجرى عليه خطاب فانى قد ذكرت فيه من اسرار معرفتهم ما هو من المكتوم المستور عن اولى الالباب وشاهدى العيان لمن كان له عينان .

و قوله «و الاشارة اليه انّ للنفس الانسانية» يعنى بها الناطقة القدسيّة فينا و فيهم عليهم السلام الملكيّة الالهية المعبر عنها باللوح المحفوظ و ليست هى النباتية و لا الحيوانية الحسيّة الفلكية و لا البرزخية و ليست هى التى من عرفها عرف ربّه لا فينا و لا فيهم عليهم السلام لانّ التى من عرفها عرف ربّه هى وجوده من الله تعالى المعبر عنها بالنور التى خلق منها و بالفؤاد و بحجاب الجلال من مبدئ حدوثها الى منتهى عمرها الدنيوى انتقالات نفسانية يعنى أنّها بكونها و نفس وجودها تنتقل الى جهة مبدئها بحركاتٍ جوهرية و هى تنقل نفس الشئ بكنهه من غير موجب من خارج و نحن قد ابطنا فيما سبق هذه الحركة بان يكون جوهر الشئ منتقلا عن رتبة الى اخرى بنفس ذلك الجوهر من غير داع موجب للانتقال غير نفس الجوهر و اثبتناها بالموجب الخارجى المتجدّد مثل ما لو كان فى موضع من الارض جزء من الزبيق الصافى اتصل به جزءان من الكبريت الصافى و امتزجا فانهما لايزالان فى موضعهما كما هما من غير تغيير و لا انتقال فاذا اتّصلت حرارة الشمس بهما مع الرطوبة الطبعيّة و استمر ذلك من غير عروض يبس لقلّة التبريد و الترطيب و بالعكس فانهما ينعقدان ذهباً فينتقلان بالمعين الخارجى من مدد الشمس و القمر على نسبة الجزئين فالنفس تنتقل صاعدة بمدد اعمالها الصالحة و نازلة بمدد اعمالها الطالحة فأثبت الحركة الجوهرية صحيح بهذا المعنى و هو انّ الجوهر يترقى بالمدد و يتحرك بالمحرك فى نشأة ذاتية لانّ انتقالها بالحركة الجوهرية من نشأة ذاتية الى نشأة ذاتية و لكن المصنّف يذهب الى انّ النفس تترقى بحركتها الى أن تكون عقلاً و نحن نمنع ذلك لانّ النفس مادّتها التأييدات العقلية و هى اشراقات من العقل محلّها من العقل محلّ الاشراق من الشمس فكما لا يكون الاشراق بترقيّه مشرقاً و لا التور منيراً كذلك لا تكون النفس بترقيّها عقلاً و المصنّف يثبت التعقل و ادراك المعقولات و ينفى وجود العقل فلا بُدّ له من ان يحكم على النفس بالوصول الى هذه فمراده أنّها تكون عقلاً أنّها تعقل الاشياء لا أنّها تنقلب عقلاً عنده لانه لا يثبت العقل و نحن نقول النفس تدرك الصور و امّا

المعاني فلا اذ لا يدركها الا العقل والحاصل ان النفس اذا ثَبَّتَ لها الحركة الجوهرية تَرَقَّتْ بحركتها سواء قيل بنفسها كما يقول ام بموجب خارجي مُحَرِّكٍ كما نقول ولا تزال صاعدة في سيرها الى جهة مبدئها بلا نهاية لكنها لا تتصل بمبدئها ابداً واما تسير في المراتب النفسانية فسيرها في نفسها صراطها فكل نفس صراط الى الآخرة بوجهٍ اى من حيث هي سائرة فيه فالمتحرك والمسافة شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار لان السالك سائر بتنقل نفسه في اطوارها وان كان السالك من حيث هو سالك غير مسافة سلوكه في الاعتبار فالنفوس صراطات الى عواقبها ولكنها بحسب تحريك محرّكها فان كانت الاعمال المحركة صالحةً كَانَتْ باعمالها صراطات مستقيمة لان اعمالها كانت مستقيمة لكونها مطابقةً لامر الله ونهيه اللذين هما مستقيمان لمطابقتها لفعل الله وسير النفوس انما هو بتلك الاعمال وان كان سيرها في انفسها وبعضها منحرفة لان اعمالها منحرفة لكونها غير مطابقةً لامر الله ونهيه وبعضها منكوسة ناكسوار رؤسهم عند ربهم لان اعمالها منكوسة لكونها على عكس ما امر الله ونهى فكانت اعمالها التي هي المحركة لها اظلة معاكسة لاوامر الله ونواهيهِ والظل متعكس من الشاخص القائم وتلك المنكوسة تحرك العاملين على مقتضى اوضاعها فتحرّكت النفوس العاملة بحركة اعمالها فكانت صراطاتها منكوسة لان جاعلها تعالى كذلك انما جعلها بقوا بلها وقوله «والمستقيمة بعضها واصلة وبعضها واقفة او معطلة» ليس بصحيح لان المستقيمة لا تَقِفُ الا اذا طرء عليها الاعوجاج كما لو صعدت بعمل صالح درجة وانحطت بعمل طالح درجة وصعدت بصالح درجة وانحطت بطالح درجة وهكذا فانها بتردُّدِها بين الصعود والنزول ينسب اليها الوقف لعدم تجاوزها رتبها الاولى في الجملة كما كانت بنو اسرائيل في التيه لبثوا اربعين سنةً في ستة فراسخ يسرون من الصباح الى المساء فاذا هم بحيث ارتحلوا عنه فلا يتحقق الوقف ولا التعطيل في شيء من الممكنات الا بمثل تيه بنى اسرائيل ونحوه واما الوصول فيكون للسائرين الى الله تعالى في الطريق الذي امرهم بسلوكه وحال هؤلاء في سيرهم في كل

رتبة واصلون وغير واصلين بمعنى ما فى حديث الاسرار حيث يقول تعالى فى شأنهم فى دار قربه الجنة كلما وضعت لهم علما رفعت لهم حلماً وليس لمحبتى غاية ولا نهاية، وعدم الوصول للمحجوبين عن ربهم فانهم لا يزدادون بسيرهم الا بعداً عن الله تعالى بمعنى انهم صائرون الى الله تعالى حيث يكره كما ان الواصلين صائرون الى الله تعالى حيث يحب والنفوس الواصلة الى الله عز وجل اعنى الصائرات اليه حيث يحب منها سرّيعات السير الى الله تعالى لانهم تخفّفوا واجتمعت قلوبهم وتجمّعت شؤونهم على رضى الله تعالى فقرّبوا الى الله عز وجل من غير ان تقصر المسافة بينهم وبينه تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون الذين بسط لهم بساط القرب فى سفح رضوانه ان المتقين فى جناتٍ ونهر فى مقعد صدق عند مليكٍ مقتدرٍ. ومنها بطيئات السير لثقلهم بشوائب من احوال الخلق فرقت قلوبهم وبها تفرّقت شؤونهم فقعدت بهم تصادم الدواعى فابطأوا فى سيرهم.

وقوله «واتم الصراطات نفس امير المؤمنين عليه السلام ثم نفوس اولاده المقدسين عليهم السلام» يحتمل وجوهاً حيث لم يذكر نفس النبى صلى الله عليه واله مع انها اتم من نفوس آله عليهم السلام،

الاول انه ورد ان الصراط المستقيم امير المؤمنين عليه السلام واهل بيته عليهم السلام فاستطرد عند ذكره ووصفه بالصراط المستقيم تفسير الصراط المطلق المشتمل على المستقيم وغيره وبين ان نفسه ونفوس اولاده المعصومين عليهم السلام اتم الصراطات المذكورة لان المذكور هنا هو اولاده عليهم السلام والنبى صلى الله عليه واله لم يذكر فى الموصوفين بالصراط المستقيم وان كان فسر مطلق الصراط لان الموجب لذكر المطلق هو ذكره بالصراط المستقيم ولعل المصنف لم يرد غير هذا الوجه :

الثانى انه عليه السلام هو المشتهر بالولاية والنبى صلى الله عليه واله اشتهر بالنبوة والولاية فسرت بالصراط المستقيم دون النبوة.

الثالث ان نفس النبى صلى الله عليه واله هى الغاية التى الصراطات كلّها

تؤدّي اليها لما دلّت عليه الادلّة العقلية والعقلية على ان كلّ شيء فمردّه و
مصيره الى الله تعالى وقد دلّت الادلّة عقلا ونقلاً على انّ الردّ الى الله والرجوع
والمصير اليه هو الرد والرجوع والمصير الى رسوله صلى الله عليه واله في
الدنيا والاخرة لان الحوادث لا تنتهي الا الى مثلها كما قال امير المؤمنين عليه
السلام انتهى المخلوق الى مثله والجاء الطلب الى شكّله وقوله عليه السلام في
شأن النّبي صلى الله عليه واله في خطبته يوم الجمعة والغدير قال اقامه في سائر
عالمه مقامه في الاداء اذ كان لا تدرّكه الابصار ولا تحويه خواطر الافكار هـ، و
اذا قطعنا النظر عن كلام المصنف وعن مراده فلك ان تعتبر الوجه الثالث لانه هو
الجاري على تفسير باطن الباطن وبيان السر المقنع بالسرو لك ان تفسّر
الصراطات المطلقة مطلقاً يعنى الشاملة لكلّ احد فان قلت اكملها تعيّنّت نفس
النبي صلى الله عليه واله وان قلت اتمّها فكما قال المصنف ولك ان تستعمل اتمّ
بصيغة التفضيل المطلق فتقول اتمّها نفس النبي صلى الله عليه واله وتلك الاتميّة
الحقيقية وان اردت الاتميّة الاضافية فكما قال المصنّف وقد اشرنا ان تفسير
المصنّف للصراط من تفسير التأويل واذا فسّرناه بتفسير الباطن فصورته
الاعمال الشرعيّة ومادته بل حقيقته الوجودات التكليفية اذ بها ترقى الذوات
لانها هي بُها وبيانه في المثال ان الشخص اذا قام بحدود الله وفعل ما امره الله
فذلك صورة صراطه الى الجتّة فاذا فعل ذلك واستقام عليه كتب الله في قلبه
الايمان وايدّه بروح منه يسدّده ويرشده الى طريق النجاة ويعينه على ما يرضى
ويحبّ له ما عند الله فيكون بذلك راضياً بما يرد عليه من الله فيكون مرضياً عند
الله فتشابه نفسه اوائل جواهر عللها فهذا مادة صراطه وحقيقته فهذه هي سفينته
التي توصله الى القرب من الله وتحرك نفسه وذاته الحركة الجوهرية الذاتية
لانها هي ارواح نفسه وتساقية الكونية كما هو مذكور في مرآة الحكماء
يشاهد عياناً هناك بان هذه الارواح الشرعيّة هي تساقية التي لا تبلغ الكمال
بدونها وهي تبّلّج الحجر الرخيص درجة الاقوت الاحمر البهرمانى العديم
النظير والى ما اشرنا اليه اشار الامام الناطق جعفر بن محمد الصادق عليهما

السلام بقوله بالعقل يُستخرج غُور الحكمة و بالحكمة يُستخرج غُور العقل هـ،
فان النفس تعمل الاعمال و الاعمال ترفعها الى غاية الكمال و تقربها من ذى
الجلال .

قال : و ذلك بحسب القوتين العمليّة و النظرية و اليهما الاشارة فى
الحديث بصراط الدنيا و صراط الاخرة فالاول عن تحصيل العدالة و ملكة
التوسط فى استعمال العملى القوى الثلاثة الشهوية و الغضبية و الوهمية بين
الافراط و التفريط لئلا يكون فاجرا و لا خاملا بل عفيفا و لا يكون متهوراً و لا
جباناً بل شجاعا و لا يكون جَزْبَراً و لا ابله بل حكيما لتحصل من تركيب هذه
الاوساط هيئة اذعائية انكسارية للقوى و هيئة استعلائية للروح عليها و التوسط
بين الاطراف الشديدة بمنزلة الخلو عن جنسها فتصير النفس كأنها لا مرتبة لها
من الصفات النفسانية التعلقية و لا مقام لها فى الدنيا يا اهل يثرب لا مقام لكم
فصارت كمرءةٍ مجلوة تستعدّ لان تتجلّى فيها صورة الحق و ذلك لا يحصل الا
بانقياد الشريعة و طاعة الامام المفترض الطاعة و هذا معنى كون صراط فى
الدنيا هو الامام (ع) .

اقول : قوله «و ذلك بحسب القوتين العملية و النظرية» يعنى انّ كون
النفس هى الصراط المستقيم لسيرها فى ذاتها بحركتها الجوهرية انما هو
بحسب قوتّيها العمليّة و النظرية فعلى قدر عملها و علمها تنتقل ذاتها بذاتها و
نحن نقول كما انّ الدخان الذى فى السراج انما استثار بمس النار و استضاء
بفعلها فيه لا بنفسه و كما استضاء الجدار باشراق الشمس لا بنفسه كذلك النفس
انما انتقلت فى درجاتها و معارجها بالاسباب الخارجية و هى العمل فانه علة
التور التشريعى المسمى بالقوة العملية و العلم فانه علة النور الكونى المسمى
بالقوة العلمية و النظرية و بالعمل يُستخرج غُور العلم و بالعلم يُستخرج غُور
العمل .

والى الاول الاشارة بقوله تعالى ما زال العبد يتقربُ الىَّ بالنوافلِ حتى
احبه فاذا احببته كنتُ سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصر به الحديث .

و الى الثانى الاشارة بقوله صلى الله عليه واله ليس العلم بكثرة التعلم و
انما هو نور يقذفه الله فى قلب من يشاء فيفسح فيشاهد الغيب و ينشرح فيحتمل
البلاء قيل و هل لذلك من علامة فقال (ص) التجافى عن دار الغرور و الانابة الى
دار الخلود و الاستعداد للموت قبل نزوله هـ، فتتقل النفوس فى درجات
كمالاتها انما هو بالقوتين اللتين هما كسيتا المقدمات موهبتا الذوات فافهم لا
بذوات النفوس .

و قوله «الاشارة فى الحديث صراط الدنيا و صراط الآخرة» يريد به ان
استعمال القوة العملية هو سير النفس بذاتها فى تعديل قواها و ملكاتها و هو
الصراط فى الدنيا و ان استعمال القوة العلمية النظرية هو سير النفس فى مراتب
اطوارها و أطوار الموجودات الحسية و النفسية و العقلية و هو الصراط فى
الآخرة .

و قوله «فالاول عبارة عن تحصيل العدالة و ملكة التوسط» بين الافراط و
التفريط و المراد بملكة التوسط ما قر من مجموع الطرفين كما ذكره المصنف
أو القوة المتوسطة فى الذات و الصفة و الفعل المقتضى للآثار الحسنة بين
الطرفين كذلك فان القوة المعتدلة نور و الطرفان ظلمة فلا تتركب منهما اذ
المتركب من الظلمتين ظلمة اشد منهما و ذكر الملكة احتراز عن الحال فان
الملكة ما قر من الاعمال و الاحوال حتى كان كالطبيعة و الحال ما لم يقر بل
يتبدل و تحصيل العدالة برياضة العقل و حضر النفس على ملازمة آداب الشرع
من الاوامر و المندوبات و اجتناب المناهى و المكروهات فالقوى التى تحصل
بينها العدالة العملية ثلاث :

القوة الشهوية فاعتدالها و حسناتها ان يكون فعلها بالعقل الذى هو شرع
باطن و بالشرع الذى هو عقل ظاهر بان تكون جارية على مطابقتها و يكون
عفيفا متقيا لله سبحانه و للنفس الامارة و ميولاتها و للخلق و هى ملكة تحصل
بالتدريج و مداومة الاحوال الطيبة حتى تثبت و تكون ملكة و هى فطرة مطابقة
لفطرة الصنع التى فطر الله عباده عليها و هى بين الافراط بان يكون صاحبها

فاجراً وبين التفريط بان يكون خاملاً والخايل الساقط الذى لا نباهة له .
والقوة الغضبية اعتدالها وحسنها ان يقصر انبساطها وانقباضها على
موجب العقل والشرع بان تكون مطابقة لمقتضاها بأن يكون صاحبها شجاعاً و
هى ملكة مطابقة للفطرة الایجادية وهى بين الافراط الذى يكون صاحبه
متهوراً وهو من لا يبالى ولا ينظر العواقب وبين التفريط الذى يكون صاحبه
جباناً .

والقوة الوهمية حسننها واعتدالها ان يكون بحيث يدرك الفرق بين
الصدق والكذب فى الاقوال وبين النافع والضار فى الاراء وبين الحسن و
القيح فى الافعال وهذه الملكة هى الحكمة العملية وهى علة ثبات الحكمة
العلمية النظرية وبقائها وهى بين الافراط الذى هو الجريزة من جريز اى ذهب
او انقبض او سقط معرب كبرز وهذا الافراط تحصل منه اثار قبيحة كالذها و
المكر والخداع والحيلة والغواية والشيطنة لان قوة الادراك اذا لم يعتدل
بتأديبات العقل والشرع تحصل منه هذه الصفات القبيحة وامثالها واذا اعتدل
بتأديبات العقل والشرع حصل منه التفرقة بين الحق فإخذه وبين الباطل فيتركه
فيحصل منه جودة الذهن والتفطن لدقائق الاعمال وآفات النفس الامارة والظن
الصحيح والرأى المصيب ولطافة الحسّ وذكاء الفهم وبين التفريط الذى يكون
صاحبه ابله اى الغافل والاحمق الذى لا تميز له والقليل الفطنة لدقائق الامور و
المتحير والمنخدع .

وقوله «ليحصل من تركيب هذه الاوساط» اى وسط ما بين الفاجر والخامل
فى الشهوية وما بين المتهور والجبان فى الغضب وما بين المجربز والابله فى
الوهمية هيئة اذعانية اى سريعة فى طاعة العقل والشرع منقادة لهما وهى العقّة و
الشجاعة والحكمة انكسارية اى خاضعة ذليلة مقيدة بقيود تأديباتها العقلية و
الشرعية للقوى الطامحة الافراطية والقاعدة التفريطية من الشهوية والغضبية و
الوهمية وهى ايضا هيئة استعلائية اى ان هذه الهيئة تستعلى الروح بها على القوة
الشهوية والقوة الغضبية والقوة الوهمية بكسر افراطاتها وتفريطاتها وانما ذكر

الروح لا تهاقريبة من العقل اوان المراد منها العقل لاطلاقها عليه فى كثير من المقامات .

وقوله «والتوسط بين الاطراف الشديدة» اى القويّة المتقابلة بمنزلة الخلوّ عن جنسها يشعر ان القوّة المتوسطة بين الطرفين انها مركبة منهما و كذا قوله قبل هذا من تركيب الاوساط وقد نبّه بعضهم على هذا ايضا اخذا من ان الشىء المتولّد من شيئين انه مركب منهما كتأليف العقّار المعتدل فى المزاج انه من العقاقير المتضادة كالكاפור والمسك يعمل منهما كحل معتدل فى الحرارة والبرودة وقد ذكرنا بطلان هذا لان الطرفين الافراط والتفريط فى القوى الثلاث ظلمة والوسط الاعتدالى فيها نور ولا يكون مركبا من الطرفين لأن المركّب من الظلمتين اشدّ ظلمةً منهما و كذا قوله والتوسط بين الاطراف الشديدة بمنزلة الخلوّ عن جنسها فانه يشعر بان الوسط مركب من الطرفين الآ انه بمنزلة المغاير لهما و مراده ان النفس المتصفة بالتوسط بين تلك الاطراف لما كانت بمنزلة الخلوّ عن جنسها الذى هو التعليقى بالاجسام الظلمانية صارت كأنها لا مرتبة لها من تلك الصفات التعليقية فقد فارقت احوال الدنيا فلا مقام لها فيها واستشهد بتأويل هذه الاية على مفارقتها فصارت النفس بعد مفارقتها للافاق الضيقة كأنها مرءاة قد استعدّت بصفاتها ونوريّتها لان تتجلّى فيها صورة الحق تعالى و ذلك لا يحصل لها الا بانقياد الشريعة وطاعة الامام عليه السلام المفترض الطاعة و اقول اذا ثبت ان الامام عليه السلام مفترض الطاعة وجب أنّ يطاع فى منعه لكون شىء تتجلّى فيه صورة الحق تعالى الا اذا اريد بالصورة مثاله الاعلى اعنى صورة ظهوره بايجاد تلك النفس فان صورة ايجاده لها تتجلّى فيها فاذا تزكّت بما اشرنا اليه سابقا لى المثال الذى هو صورة ايجادها فيها لآته تعالى تجلّى لها بها وبها امتنع منها كما قال امير المؤمنين عليه السّلام لا تحيطُ به الا وهام بل تجلّى لها بها وبها امتنع منها ولا تتجلّى فيها الا الصورة ذات المقدار ولا تنسب الى الحق تعالى الامّجازاً .

وقوله «وهذا معنى كون صراط الدنيا هو الامام (ع)» يُريد أنّ معنى كون

صراط الدنيا هو الامام عليه السلام هو أنّ كمال النفس و حصول التوسط لها بين الطرفين أنّما هو بطاعة الامام عليه السلام مع أنّه ذكر قبل هذا أنّ صراط الدنيا هو عبارة عن تحصيل العدالة و ملكة التوسط في استعمال العمل في القوى الثلاثة . و قوله «ان ذلك لا يحصل الا بانقياد الشريعة و طاعة الامام عليه السلام» يشعر بأنّ صراط الدنيا مشروط بطاعة الامام عليه السلام لا أنّ الامام هو صراط الدنيا بهذا المعنى و أنّما الامام عليه السلام هو صراط الله في الدنيا و الآخرة و هو الصراط للخلائق ايضا في الدنيا و الآخرة اذ لا يصل شيء من الله سبحانه الى احد من الخلق بعد محمد صلى الله عليه و اله الا بواسطة الامام عليه السلام اذ هو باب الله تعالى في الخلق و الرزق و الحيوة و الممات بمعنى ان الله تعالى اعطى الخلائق ما يستحقونه بقوا بلهم بواسطة الامام عليه السلام و لا يصعد عمل و لا يقرب عامل الى الله تعالى الا بواسطته و اما ما في رواية المفضل بن عمر المتقدمة التي ذكر فيها ان الصراط الذي في الدنيا هو الامام عليه السلام فالمراد منه انه عليه السلام هو الصراط لجميع المكلفين في الدنيا في مقابلة ان الصراط في الآخرة جسر على جهنم فما الصراط في الدنيا فانها مثل الآخرة و كل ما في هذه في هذه فاخبر عليه السلام بانه الامام عليه السلام لا ان الامام عليه السلام ليس صراطاً في الآخرة بل هو صراط في الدارين للحق تعالى و للخلق اجمعين .

قال و الثاني عبارة عن مرور النفس بقوته النظرية و عقله العلمي على مراتب الموجودات و الاطوار الحسية و النفسية و العقلية و خروجها من مكامير الحجب و الغواشي الى اضوية افضية الانوار الالهية فللصراط المستقيم وجهان احدهما احدث من السيف من وقف عليه شقه و الاخر احدث من الشعور و الوقوف على الاول يوجب القطع و الفصل كقوله انا قلتم الى الارض ارضيتم بالحيوة الدنيا من الاخر و جاء في الخبر يمر المؤمن على الصراط كالبرق الخاطف و الانحراف عن الثاني يوجب الهلاك و العقاب ان الذين لا يؤمنون بالآخرة عن الصراط لنا كبون . اقول : يريد بالثاني القوة النظرية اي عقله العلمي يعني ان النفس اذا

ادركت العلوم بصُدْرِها وعقلت بعقلها المعاني وبحواسها الباطنة صور
المحسوسات الغيبية وبالظاهرة صورها الظاهرة الشهادية وشاهدت بحسّها
الاطوار المحسوسة وبحسّها الباطن اطوار الحواس الباطنة وبصدرها اطوار
جوهر هبائها واطوار طبيعتها النورانية واطوار رقائقتها بروحها واطوار عقلها
بتعقل عقلها وعرفت آيات ربها التي في ذاتها بذاتها التي هي فؤادها وجهتها من
ربّها فقد مرّت على جميع مراتب الموجودات ووقفت عند تكوين كل شيء
منها حين بدئه من عالم الامكان الراجح الى عالم الامكان المساوي اعني عالم
الاكوان وتحقق حينئذ خروجها عن مكان الحجب والغواشي الى اضوية
افضية الانوار الالهية وهذا هو الصراط الذي قال الله في الاخرة ونحن قد بينّا
فيما مضى ان الحكمة النظرية ليست هي الصراط الاخرى الموصل الى
السعادة الابدية بنفسه كما يظهر من كلام المصنف في سائر كتبه تبعاً للحكماء
الذين لم يبنوا ثمرات حكمتهم على مقتضى الشرائع والكتب السماوية وقد
اشرنا الى ذلك فيما تقدم وذكرنا ان الصراط الموصل الى السعادة الابدية انما
هو الحكمة العملية التي هي شرط في تحقق النظرية وفي بقائها كما قال عليه
السلام العلم يهتف بالعمل فان اجابه والآار تحل عنه هـ، وفي صحتها قال تعالى
انما يخشى الله من عباده العلماء ، وقال الصادق عليه السلام في الدعاء كما رواه
الشيخ في المصباح لا علم الا خشيتك ولا حكم الا الايمان بك ليس لمن
لم يخشك علم ولا لمن لم يؤمن بك حكم هـ، نعم النظرية شرط في كمال
العملية أو في صحتها اذ قد يقبل العمل بدون علم ولا يقبل العلم بدون عمل .
وقوله «الى اضوية افضية الانوار» ليس عبارة مطابقة على ما ينبغي اذ
القول المطابق للمعنى أن يقال الى افضية انوار الاضوية الالهية لان الاضوية
جمع ضياء وهو المنير والافضية جمع فضاء والنور شعاع الضياء كما قال تعالى
والشمس ضياء والقمر نوراً .

وقوله «فللصراط المستقيم وجهان :

احدهما احد من السيف من وقف عليه شقه» والمراد من تشبيهه بحد

السيف فى كونه يشقّ قدم من مشى أو وقف عليه الكناية عن دقّته وصعوبة الثبات واجتماع المشاعر عليه بل اكثر من يمر عليه تتفرّق مشاعره وحواسه الظاهرة والباطنة ولا تكاد تجتمع المكنى عن ذلك بالشقّ فانه يفرّق قدم السائر عليه فرقتين المكنى بهما عن الحق والباطل .

والوجه الاخر ادقّ من الشعر كناية عن كونه يمور ويضطرب بالسائر عليه ولا يثبت عليه الا من ثبته الله بالقول الثابت من المؤمنين والوقوف على الاول اى الوجه الاول يوجب القطع والفصل اى تفريق الادراك والعمل حيث لا يقدر السائر على تخلص الحق عن شائبة الباطل ولا على اخلاص العمل عن شائبة الشرك والاغراض الباطلة والغفلات المبعّدة عن الزلفى لديه تعالى فيكون النظر والعمل شقيّين لانه احد من السيف فيشقّ القدم المعتر به عن بصيرة النظر ونية العمل واستشهاد المصنف بقوله تعالى اناقلتم الى الارض ارضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة الذى يراد منه الكناية عن القعود وطلب الراحة و عن العجز يدلّ على انه لم يفهم المراد من شقّ القدم حيث اشار الى معناه بالتناقل الى الارض وان كان من لوازمه وكذا يباينه لكونه ادقّ من الشعر بالانحراف عنه لضيقه عن السلوك وانما هو كناية عن اضطرابه وان كان الانحراف من لوازمه واستشهاده بقوله تعالى وان الذين لا يؤمنون بالآخرة عن الصراط لنا كبون انما هو للانحراف .

قال بصيرة كشفية اعلم ان الصراط المستقيم الذى اذا سلكته اوصلك الى الجنة هو بعينه صورة هدى النفس الممدودة من مبدء الطبيعة الحسيّة الى باب الرضوان فهو فى هذه الدار كسائر الحقائق الغائبة عن الابصار لا تشاهد له صورة معيّنة فاذا انكشف غطاء الطبيعة بالموت يكشف لك يوم القيمة جسراً ممدوداً محسوساً على متن جهنّم اّوله فى الموقف و اخره على باب الجنة كلّ من يشاهده يعرف أنّه صنعك و بناؤك و يعلم انه قد كان جسراً ممدوداً على متن جهنّم التى قيل لها هل امتلئت فتقول هل من مزيد ليزيد فى طول طبيعتك و عرضها و عمقها و هى حقيقتك ذى ثلاث شعب و هو ظل غير ظليل لا يغنى جوهر ذاتك من اللهب لهب جهنّم بل هو الذى يقودها الى لهب الشهوات

الكامنة نارها الآن البارزة يوم القيمة لقوله و برزت الجحيم لمن يرى إلا ان يُطْفِئَهَا ماء التوبة المطهرة للنفس عن المعاصي وماء العلم المطهر للقلوب عن رجس الجاهلية الاولى والثانية .

اقول : يريد ان الصراط الموصل للجنة هو صورة هدى النفس لاصابة الحق فيما يسلكه من العلوم النظرية التي من جملتها ما يحدث من معرفة النيازك والشهب و تصوّر هالة القمر و ترتيب ألوان قوس السحاب و مثل معرفة طبائع الاجساد و امثال ذلك من الامور التي لا تعلق لها بشيء من اصول الدين و لا فروعه كما يذهب اليه بعض الحكماء كما ذكرنا و الحق ان الصراط الذي يوصلك الى الجنة هو سيرك باقدام اعمالك و نظر علمك و معرفتك على حدود الله و تعريفه للهدى و تعرفه لك باياته التي في نفسك فان صورة هذه الحدود و التعريفات و التعرفات باياته هي الصراط الممدود يوم القيمة على جسر جهنم و هو الكلي الجامع لجميع الصراطات الجزئية و سيرك على تلك الحدود و المعالم التي هي الصراط الاعظم الممدود على متن جهنم باقدام اعمالك و بعيني علمك و معرفتك هو صراطك الخاص بك الموصول لك الى ما خلقت له .

و قوله «الممدودة» يعنى بها ان النفس هي صراطها و هي الممدودة جسراً لانها ممتدة في اطوار تكوّنها من الطبيعة العنصرية التي كنى بارض الموقف عنها الى باب الرضوان من الجنة يعنى اعلاها الذي كنى به عن مرور النفس بعلمها النظرى على خفايا الموجودات و اطوار التكونات و قد قدّمنا سابقاً ان النفس المجردة ليست من عالم الاجسام و الطبائع و انما هي من عالم الملكوت موادها من تأييدات العقل و اشراقه و انما تعلقت بالاجسام بافعالها لان عالم الاجسام مملكتها بمعنى ان الاجسام انما خلقت لها فلما خلقت لها و ملكتها تنزلت الى مملكتها تتصرف فيها بافعالها لا غير و هي بريئة منها في ذاتها اذ الملكوت مغاير للملك و انما انزله الحكيم عز و جل الى عالم الملك في الوسائط على جهة التدريج ليتعلم لغة عالم الملك و افعاله و كيفية اطواره فيعلم علمه فيترقى في ثمرات افعاله فيه و هي ثمرات ما زرع فيه صاعداً الى ان يصل

الى رتبته فى الملكوت والدّهر فيقعد على كرسيّه ويستوى على عرشه فاذا اخذ يترقى من رتبته ترقى فى رُتَبِ آثار الجبروت التى هى من نوع مَوادّه فلا يتجاوز نوعه و اّما ترقّيه اشتداده فى نوعه .

وقوله «فهو فى هذه الدار» يعنى الصّراط كسائر الحقائق الغائبة عن الابصار من حيث الصورة الصراطيّة اعنى انه جسر ممدود على جهنّم لاتشاهد له صورة معيّنة وانما يشاهد منه الاعمال والعلوم لانّ المشاهد هو النفس ولكنها لما نزلت من عالمها الاعلى و غطّت بصيرتها الاجسام و احوالها قبل ان تمرّ على الصّراط فلما امّرت بالمرور على الصراط فى الدنيا لم تُشاهد جسراً ممدوداً على جهنّم لان بصيرتها غطتها غشاوة الاجسام وطبائعها فاذا امارت نفسه و راضها بريضة اهل الشرع عليهم السلام اجتمع متفرّقا فعاينت عملها و علمها جسراً ممدوداً على متن طبيعتها المكنى عنها بجهنّم لانّ سلوكك مقتضاها مؤدى الى جهنّم لانها خلقت منها أو مُجانسة لها و كذا اذا كشف الغطاء بالموت و هو قوله فاذا انكشف غطاء الطبيعة بالموت يكشف لك يوم القيامة جسراً ممدوداً محسوسا على متن جهنّم اّوله فى الموقف و اخره على باب الجنّة ان كان مستقيماً و الا فاخره على باب النار و انما لم يُشاهد هو و ما دونه بدرجة كاحوال البرزخ و ما فيه من الذوات والصفات و الاقوال و الأفعال و كأحوال القيامة و ما فيها كالصراط و الحوض و تطاير الكتب و الحساب و الختم على الافواه و انطاق الجّوارح و السلاسل و الاغلال و جميع ما اعدّ للكافرين من انواع العذاب و جميع ما اعدّ للمؤمنين من انواع الثواب و ما فوق ذلك من عالم الملكوت و الجبروت و ما هنالك من الصفات و الاحوال و الافعال و الاقوال لانّ الناظر الى شىء من ذلك بعين جسمانية ليس معه فى صقع بل هذه العين الجسمانية و الناظر بها فى هذه الاجسام و المنظور اليه فى عالم آخر خارج عن عالم الاجسام لان ادنى ما ذكر الى عالم الاجسام عالم البرزخ و هو فى الاقليم الثامن اسفله فوق محدّب محدد الجهات فى الرتبة و عالم الملكوت خارج عن عالم البرزخ و وراءه بين مسير الف سنة و عالم الجبروت وراء عالم الملكوت بينه و بين

الملوكوت مسير الف سنة واما اذا مات او مات نفسه خرج من عالم الاجسام و شاهد كل عالم وصل اليه .

وقوله «أوله في الموقف» يريد أول الصراط الصوري المشاهد يوم القيمة لا مطلق المشاهدة فان من شاهده في الدنيا شاهده في الدنيا سائر عليه فلا يكون عنده أوله الموقف إلا اذا اريد بالموقف الموقف الباطني اعني على معنى التأويل .

وقوله «كل من يشاهده يعرف انه صنعك و بناؤك» وذلك لانكشف الحقائق يوم القيمة يوم تُبدى الضمائر والصراط الممدود جسراً على جهنم واحد لانه صورة ولاية امير المؤمنين عليه السلام والخلائق كلهم مكلفون بالمرور على ذلك الجسر الواحد واما صراطك الخاص بك فهو صورة سيرك في ذلك اعني سيرك في القيام باوامر الله تعالى واجتناب نواهيه على النحو الذي امرك به و علمك واعتقاداتك التي هي سيرك فيما يراد منك معرفته و اعتقادك له وهو الذي من رءاه عرف انه صنعك و بناؤك لانه صورة عملك و علمك واعتقادك و يعلم ايضا ان هذا كان جسراً ممدوداً على متن جهنم يعني يعلم ان ما كان عليه من القوة العملية والقوة النظرية هو هذا الجسر الممدود على متن جهنم التي قيل لها هل امتلئت فتقول هل من مزيد لان عمله وعلمه المكلف بهما ممدودان على اتيته وطبيعته ليصرفانها عن مقتضى ميلها الى محبة الله تعالى وتضعف وتضعف وتتلشى كثافتها وتخف فتلحق بالملوكوت فتقول هل من مزيد اي هل من يقوى ضعفى ويزيد فى كمى وكفى فما ازدادت بالتأديب والتخويف الا نفوراً استكباراً فى الارض ومكر السىء ولا يحق المكر السىء الا باهله وهى ظل حقيقتك يعنى ماهيتك ذى ثلاث شعب شعبة النفس وشعبة الطبيعة وشعبة الجسم وهى ظل غير ظليل قليل اتما قليل ذى ثلاث شعب لا ظليل لان المثلث اذا وضع فى الارض قائماً على زاوية من زواياه فى الشمس لا يكون له ظل وهذا انما يتحقق اذا كان ضلعاه القائمان لا يزيدانفرأجهما عن سعة الشمس اذا فرض قرص الشمس قاعدة لذينك الضلعين بل اما ان يساوى قاعدة المثلث الموضوع على رأسه فى الارض او يزيد عليها و

تكون قاعدته الى جهة الشمس بحيث يكون المثلث قطعةً من رأس مثلثٍ قاعدته قرص الشمس وكون الظل غير ظليل لآته من سنخ التار ولا يُغنى من لهب جهنم لآته هو الجالب لها اي للهب الشهوة والغضب لان ذلك هو بذر جهنم ولهبا لان جهنم ولهبا كامن في الطبيعة وفي القوة الشهوية والغضبية اذا لم يُعدّلاً وهي الآن كامنة في اهلها فاذا كان يوم القيامة برزت ليكونوا فيها قال تعالى يستعجلونك بالعذاب وان جهنم لمحيطه بالكافرين وقال تعالى يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وقال تعالى لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم .

وقوله «الآن يُظْفِئُهَا ماءُ التوبة المطهرة للنفس عن المعاصي» التي تشأ عن طرفي الحكمة العملية، و ماء العلم المطهر لدنس القلوب الناشى عن رجس الجاهلية الاولى والجاهلية الثانية المنبعث عن طرفي الحكمة النظرية والمراد بالجاهلية الاولى ما قبل بعثة نبينا محمد صلى الله عليه واله وما قبل التوسط بين اطراف الحكمة النظرية والجاهلية الثانية ما قبل ولاية امير المؤمنين عليه السلام وما قبل التوسط بين اطراف الحكمة العملية .

قال :قاعدة في نشر الكتب و الصحائف قال تعالى ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا وقال واذا الصحف نُشِرتْ اعلم ان كل ما يفعله الانسان بنفسه ويدركه بحسه يرتفع منه اثر الى ذاته ويجتمع في صحيفة نفسه وخزانة مدر كاته اثار الحركات والافعال وهو كتابٌ مُنْطَوٍ اليوم غائبٌ عن مشاهدة الابصار فيكشف له بالموت ما يغيب عن البصر في حال الحيوة مما كان مسطوراً في كتاب لا يجليها لوقتها الا هو وقد مرّت الاشارة الى ان رسوخ الهيئات الباطنة وتأكد الصفات النفسانية وهو المسمّى عند الحكماء بالملكة وعند اهل الشريعة بالملك والشیطان مما يوجب خلود الثواب والعقاب فكل من فعل مثقال ذرة من خير او شر يرى اثره مكتوبا في صحيفة ذاته او صحيفة اعلى منها وهو عبارة عن نشر الصحائف وبسط الكتب .

اقول : نشر الصحائف و الكتب عبارة عن تطاثرها و ذلك لانها فى قبره موضوعة فى اعناق المكلفين كما تقدم فى ذكر كتابتها فى قطعة من كفته باصبغه و ريقه باملاء رومان فتان القبور و كانت فى الدنيا كذلك كتبها رقيب و عتيذ فى ورقة من اللوح المحفوظ بمعنى انه اذا عمل عملاً صالحاً مثلاً كما اذا صلى يوم الجمعة فى المسجد ركعتين كتبها رقيب و عتيذ كما يكتب المقابل للمرأة صورته فيها يكتبان صلاته للركعتين بهيئة المصلى فى غيب ذلك المسجد و غيب ذلك الوقت و يبقى ذلك مكتوباً فى غيب ذلك المكان و ذلك الزمان الى يوم القيامة فاذا كنتَ حضرته حين الصلوة فى المسجد يوم الجمعة لاتزال كلما التفتتَ بخيالك اليه رأيتَ مثاله يصلى فى الصلوة التى حضرته فيها و ان كان العامل قاعداً عندك فان مثاله لايزال فى تلك فاذا حضر عندك وجدته لايساً لذلك المثال و كذلك لو رأيتَه سارقاً لشيءٍ و جميع الاعمال مكتوبة بهذا النحو و لكن رومان فتان القبور هو الذى يلبسه تلك الامثال المتعددة المتفرقة المتباينة بان يلبسه الآثار القائمة بها فاذا كان يوم القيامة تطايرت ذوات الامثال من امكنتها و اوقاتها و ذلك حين مُدَّتِ الأرض و أُلْقَتْ ما فيها و تخلَّت و نشرها ان يجىء كُلُّ عَمَلٍ فى مكانه و وقته و مثاله متلبسٌ بذلك فكلُّ مثالٍ عاملٌ بعمله فلزيدٌ مثلاً الفِ مثالٍ فى الفِ عملٍ بل مائة الفِ مثالٍ فى مائة الفِ عملٍ كل مثال متلبسٌ بعمله فذلك نشر الكتب و الدواوين و كشف السرائر يا مَنْ اظهر الجميل و ستر القبيح يا مَنْ لم يؤخذ بالجريرة و لم يهتك السر يا الله قال تعالى و كلَّ انسانٍ الزمناه طائره فى عنقه و ذلك فى قبره على يد رومان و نخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً و هذا كتاب الاعمال التى تعمل فيها الامثال و آثارها ما وضعها رومان فى عنقه فيقال له اقرأ كتابك اى الذى طَوَّقَكَ به رومان فانه لا يخالف الكتاب المنشور الجامع للامثال العاملة بتلك الاعمال فى اماكنها و اوقاتها كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً لانه اذا رأى نفسه فى امثاله عاملةً لاعماله كما ترى نفسك فى صورتك التى فى المرأة محرّكة للصورة لا يقدر على انكار ما اقرب به حالة اقراره فكفى بنفسه ذلك اليوم عليه حسيباً و قال تعالى و اذا الصحف

نشرت وهي كتب الامثال فانها هي الكتب المنشورة والصحف المنشورة.
 وقوله «اعلم ان كل ما يفعل الانسان بنفسه ويدر كه بحسبه يرتفع منه اثر الى ذاته» وهو اتصافه بذلك العمل فالعمل متلبس به مثاله في مكان الفعل ووقته الى يوم القيمة وهو الكتاب المنشور يوم القيمة والاثر المرتفع الى ذاته هو اتصافه بذلك العمل وهو طائره اللازم لذاته في عنقه مثاله اذا رأيت عمرأ يسرق من دكان زيد في السوق يوم الخميس شيئا ثم اتاك بعد ذلك عمرؤ فأتك تراه متصفاً بتلك السرقة فتشاهد الوصف الذي هو طائره لازماً لعنقه اى غير منفك عنه و ترى فعله و مثاله الذي سرق و السرقة عند الدكان المعروف وهو في غيب الدكان المحسوس وفي غيب يوم الخميس فتشاهد الكتاب المنشور في غيب مكانه و غيب وقته و مثاله يسرق ابدأ لتلك السرقة هذا و عمرؤ ما لم يتب تراه متصفاً باثار فعله لازمة لعنقه كلزوم الظل للشاخص فاذا تاب و علمت بتوبته و اتاك لم تره متصفاً بتلك الاثار ولكن ترى مثاله في السوق يسرق من دكان زيد يوم الخميس و لا ترى آثار ذلك المثل بعمر و لانها متعلقة بمباديها من سجين كتاب الفجار فاذا كان يوم القيمة و قد تاب في الدنيا محا الله سبحانه صورة ذلك المثل السابق من الامكنة والاوقات و من نفوس الملائكة و مد الله سبحانه على عمر و سرادق ستره و ان لم يتب بقى اثر ذلك منظوياً مدة حياته غائبا عن مشاهدة الابصار فاذا مات كشف عنه الغطاء فعان الاشياء كما هي قال تعالى لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد مما كان مسطوراً في كتاب لا يجليها لوقتها الا هو اى لا يكشفها في الوقت الذي تكون فيه الا هو سبحانه.

وقوله «وقد مرت الاشارة الى ان رسوخ الهيئات الباطنة و تأكد الصفات النفسانية وهو المسمى عند الحكماء بالملكة و عند اهل الشريعة بالملك و الشيطان» نعم و لكن اشرنا الى بطلانه اما ان رسوخها يكون ملكة ثابتة فلا كلام فيه لان الأعمال و الواردات من الافكار و الاعتقادات ان لم تستقر تسمى احوالاً و ان استقرت سُميت مَلَكاتٍ عند الحكماء و الصوفية و اما انها اى رسوخ

الهيئات الباطنة و تأكّد الصفات النفسانيّة تسمّى عند اهل الشريعة عليهم السلام بالملك و الشيطان فلا لان الملك عندهم عليهم السلام و كذلك الشيطان نفوس على حدّة ذوات شعور و تكليف و اختيار الا انّ الله سبحانه بلطيف صنعه و كلّ الملائكة بما يريد ايجاده مثلاً اذا اراد ايجاد زيد امر كلمته فقبض له عشر قبضاتٍ مِنْ كل فلكٍ من الافلاك التسعة قبضةً و من مجموع العناصر الاربعة قبضة و جعل لكل قبضةٍ من القبضات العشر ملائكة فملائكة القبضة منهم ملائكة الدور الاول يديرون عناصرها و ملائكة الدور الثاني يديرون معادنها و ملائكة الدّور الثالث يديرون نباتيتها و ملائكة الدور الرابع يديرون حيوانيتها و ملائكة تألّف القبضات العشر و ملائكة تربّي المركب منها من نطفة الى علقة الى مضغة الى عظام الى ان تكسى لحماً الى ان تنشأ خلقاً و ملائكة تصوّره على ما يشاء تعالى و ملائكة في اكوار تلك القبضات في تربية نفوسها و ملائكة الاحكام تربّي سعادته او شقاوته و هذه الملائكة المذكورون محالّ امر الله تعالى و حملته بواسطة اوليائه صلّى الله على محمّد و اله فهم المدبرات امراً و هم حملة فعله فهم بامرهم يعملون قال امير المؤمنين عليه السلام في شأن الملائكة الاعلى تجلّى لها فاشرقت و طالعتها فتلاّأت و القى في هويّتها مثاله فاطهر عنها افعاله هـ، فالملائكة في جميع ما اعطاهم من القوة و القدرة و الاستطاعة و الاختيار و المعرفة بجهات ما امروا به كالآلة لفعله لانهم اعضاء للمسيبات يحملون الاسباب و هي افعاله و بها يعملون و ليسوا قوًى المخلوقات كما توهموا لانّ القوى اجزاء المخلوق و آلاته الصالحة لجميع اراداته يفعل بها خيره و شرّه و الملائكة جند الله المطهّرون عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول و هم بامرهم يعملون يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم و لكن الحكيم اذا رأى السبب ضعيفاً وضع له مقوياً يعضده ليقدر على مسببه و اذا رأى المسبّب ضعيفاً عن مباشرة السبب وضع له حجاباً يحجب قوّة السبب لئلا يحترق المسبّب قال صلى الله عليه و اله انّ لله سبعين الف حجابٍ من نورٍ و ظلمة لو كشف حجاب منها لاحرقَتْ سُبُحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه هـ، و الملائكة من القسم

الثاني فهم الحجب والسبحات افعاله فان قلت قوله وظلمة ينافي ما قلت من انها الملائكة لانهم كلهم نورانيون قلت ان ملائكة النور نورانيون وملائكة الظلمة ظلمانيون وملائكة النعيم في غاية الحسن والجمال كرضوان وملائكة العذاب في غاية القبح كمالِك ومنكر ونكير وايضاً يراد بالنور الملائكة العقلانيون المجردون وبالظلمة الملائكة الجسمانيون المادّيون وايضاً وجود النور نور ووجود الظلمة نور كوجود الثور فالملك والشيطان نفسان متحركان بالارادة مباينان للانسان ولسائر الحيوان وليس ملكة .

وقوله «مما يوجب خلود الثواب والعقاب» صحيح على ما يتّاه سابقاً من ان الرجل اذا عمل عملاً كتبت الحفظة مثاله في غيب مكان عمله وغيب وقته فلا يزال ذلك المثل يعمل ذلك العمل في ذلك المكان والوقت وثمرات تلك الاعمال تصل اليه ويتّصف بها فان دام على ذلك العمل حتى حصلت له منه ملكة وطبيعة دامت له تلك الثمرات من ثمرات الاعمال الصالحة من الثواب ومن ثمرات الاعمال الطالحة من العقاب وهذا وجه لا يجاب الخلود ووجه اخر ان اهل الجنة انطوت سرائرهم وتحققت نياتهم وعزمهم على انهم لو بقوا ابد الابدين ان يطيعوا الله سبحانه في كلّ ما يأمره واما يمنعه عن بعضها بعض الموانع ويكون حينئذٍ ما قتا لنفسه مغترفا بتقصيره في كلّ حال وذلك من اعظم الاعمال وافضلها ففي الحقيقة لا يفتّر المؤمن عن طاعة الله طرفة عين لانه اما عامل واما معترف بالتقصير والذنوب فهو بذلك عامل واهل النار على العكس من اهل الجنة في كلّ ما ذكر ولذا ورد اما خلد اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار بنياتهم .

وقوله «من فعل مثقال ذرة من خير او شر يرى اثره مكتوباً في صحيفة ذاته او صحيفة اعلى منها» نعم كل من فعل وجد اثر فعله مكتوباً في صحيفة ذاته اي تكون ذاته متصفة باثر ذلك العمل ويجد ذلك العمل مكتوباً في صحيفة اعلى من صحيفة ذاته لانه اذا اثر عمله لا يكون على غيره ولا تزر وازرة وزر اخرى ويجد ذلك مكتوباً في صحائف دون صحيفة ذاته فاما ما في ذاته فهو لون عمله وهيئته فتقدّر مادته بصورة عمله ويبيض وجهه او يسود واما ما في

صحيفةٍ او صحائفٍ اعلى من ذاته فهو ما فى الواح نفوس الملائكة والاشهاد من الانبياء والمرسلين والشهداء والصالحين واما ما فى صحائف ادنى من ذاته فهو ما فى الواح بقاع الارض التى عمل فيها والاقوات من الساعات والايام والشهور والسنين كذلك وما على الارض من الحيوانات والنباتات والجمادات وهذا معلوم الا ان ما فى صحيفة ذاته امثال اعماله وآثارها التى هى نتائج تلك الاعمال وثمراتها وما فى ما هو اعلى من ذلك امثال اعماله وما فى ما هو ادنى من ذاته صور امثال اعماله وعكوسات آثارها ولذا تقع من وجود المؤمن الصالح العامل بركات وخصب ورخاء فى الزروع والثمار والاسعار وتقع من وجود المنافق قلّة البركة وقلّة الرّيع والغلاء .

و قوله «وهو عبارة عن نشر الصحائف وبسط الكتب» قد بيّنا فى معناه ان الاثار التى تلزم ذات العامل عبارة عمّا ملأه عليه رومان عند اّول دخول قبره وان نشر الصحائف عند تطاير الكتب ولبس العامل امثاله التى عملت به اعماله وظهوره بها مكشوفة بين الخلائق بحيث لا يُستر منها شىء الا ما ستره الله بستره وعفوه او ما ستره الله تعالى بتوبة عبده وذلك عند حضور الاشهاد من الملائكة المقربين والانبياء والمرسلين والشهداء والصالحين والامكنة والبقاع والشهور والسنين . قال : فاذا حان وقتُ أن يقع بصره على وجه ذاته عند كشف الغطاء ورفع الغشاوة فيلتفت الى صفحة باطنه وكتاب نفسه فمن كان فى غفلة عن ذاته وحساب حسناته وسيئاته يقول عند ذلك مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ووجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربك احداً وذلك ان نشأة الاخرة نشأة ادراكية حيوانية كل من فيها حديد البصر لقوله فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فمن كان من اهل السعادة واصحاب اليمين اوتى كتابه يمينه من جهة عليّين لان معلوماته امور كلّية رفيعة عالية كما قال ان كتاب الابرار لفى عليّين وما ادرى لك ما عليّون كتاب مرقوم يشهده المقربون ومن كان من الاشقياء المردودين الى اسفل سافلين واصحاب الشمال فقد اوتى كتابه بشماله او من وراء ظهره من جهة سجّين لان مدر كاته مقصورة على

اغراض جزئية سفلية ولاشتمال كتابه على الكذب والبهتان والهديان فحري
بان يلقى في النار وخلق بان يحترق في الجحيم كما قال ان كتاب الفجار لفي
سجين وما ادريك ما سجين كتاب مرقوم ويل يومئذ للمكذبين .

اقول : يريد ان المكلف الذي كتبت آثار اعماله في صحيفة ذاته اذا قرب
وقت اطلاعه على ما كتب في صحيفة ذاته وقع بصره اى بصيرته على وجه ذاته
والمراد بالوجه مقدمها الذى هو متعلق الاتصاف بتلك الآثار وتلك المشاهدة
عند كشف الغطاء غطاء الطبيعة المادية اعنى الجسم بان ثلثيه وتخرج اى
الروح عنه ورفع الغشاوة اى رفع كدورات الطبيعة الشاغلة للروح عن الالتفات
الى ما كتب في نفسها فتلقت الى صفحة باطنه وكتاب نفسه فمن كان متنبهاً
حاسب نفسه في الدنيا قبل ان يحاسب ومن حاسب نفسه في الدنيا وقام بما
يراد منه المعبر عنه بمحاسبة النفس في الدنيا لم يحاسبه الله تعالى يوم القيامة
لانه تعالى اكرم وارحم من ان يجمع على عبده حسابين ومن كان في غفلة عن
ذاته وعن حساب حسناته وسيئاته يقول عند ذلك مال هذا الكتاب لا يغادر
صغيرة ولا كبيرة الا احصوها وجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربك احداً . قال
المصنف و ذلك اى كونه قد عاين ما هو مكتوب في ذاته لان نشأة الاخرة نشأة
ادراكية اى عقلية عقلية حيوانية ليس فيها موت من جهل او غفلة بل كلها حيوة
ويقظة وتعقل و تذكر فيكون كل من فيها حديد البصر لقوله تعالى فكشفنا
عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد .

واقول وان كان كلامه غير مناف في الجملة لكنه ليس مبنياً على كون
العود عين البدء اذا ازيلت الامور العارضة عنه وذلك لان العائد قبل وصوله دار
التكليف على حاله في العود بعد التخلص من الامور العارضة له من مراتب
النزول ومن شرائط التكليف الجارى في استيجاب الثواب او العقاب على
مقتضى الحكمة المحفوفة بالعدل والفضل المشفوعة بالابتلاء والاختبار ليهلك
من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة فالعود كالبدء كما بدأكم تعودون
فحالته في الادراك والتذكر والتعقل ومشاهدة الغيب في العود نفس حالته في

البدء و لكن تيقظه في الدنيا مستور بالغواشى الطبيعية و الظلمات المادية فلما كشفت ظهر منها ما كان مَسْتُوراً فيها فمن ساعده التوفيق و انتبه من غفلته في هذه الدنيا وجد ما يجده في الآخرة و عرف ما يعرفه و شاهد هنا ما يشاهده هناك فان كانت مشاهدته هناك مشاهدة تامة عَلَى مقتضى صحّة الحكمتين العمليّة و النظرية قامت قيامته و عرف مفصوله و موصوله و الا فاذا مات و كشف عنه غطاءه الذى هو جسده كان بصره حديداً يشاهد الغيب كما قال لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد، فمن كان من اهل السعادة و اصحاب اليمين يعنى اصحاب على عليه السلام فانه هو يمين الله حتى انه قد اتفق ان حساب يمين موافق لحساب اسم على عليه السلام بحساب الجُمْل الكبير اوتى كتابه يمينه ليطابق الظاهر الباطن من جهة عليّين و عليّون اعالي الجنان لانه محلّ جنة عدن التي هي مسكن الانبياء و الاوصياء عليهم السلام و هو محلّ كتاب الابرار و المراد منه نفس فلك الثوابت المسمّى بالكرسى و باللوح المحفوظ و فيه صور الاعمال الصالحة اعنى صور الاجابة حين سألهم داعى الله صلى الله عليه و اله عن امر الله يقول الله لكم الست برّبكم قالوا بلى و المجيب يؤتى كتابه يمينه من تلك الجهة اى الجهة العليا لان معلوماته امور كليّة بل و جزئية كما عندنا رفيعة عالية لانّ اليمين تطلق على الحق و على العالى و على اللبّ و الباطن و الغيب فيؤتى كتابه يمينه لذلك كما قال تعالى كلا ان كتاب الابرار لفي عليّين و ما ادرى لك ما عليّون كتاب مرقوم يشهده المقرّبون و هم الرجال الكروبيّون اعنى ملائكة الحجب الذين جعلهم الله خلف العرش لو قسم نور واحد منهم على اهل الارض لكفاهم و لَمَّا سئل موسى ربّه ما سأل امر رجلاً من الكروبيّين فتجلّى للجبل فجعله دكاً كذا رواه ابن ادريس في مستطرفات السرائر نقلاً من بصائر الصقّار و الكروبيّون فى القاموس انه مخفف الرء و بعضهم قرأ بالتشديد و معنى ذلك انه صيغ من كَرَب بمعنى قرب و مَن كان من الاشقياء المردودين الى اسفل سافلين و اصحاب الشمال فقد اوتى كتابه بشماله او مِنْ وراء ظهره و ظاهر عبارة المصنف هنا و

فيما تقدّم أنّهم فريقان فريق يؤتى كتابه بشماله وفريق يؤتى كتابه من وراء ظهره والذي صرّح به كثير من العلماء أنّهم فريق واحد وأنّما ذكر في القرآن مرّة وأنّما من أوتى كتابه بشماله ومرّة وأنّما من أوتى كتابه ورآه ظهره لانه تعالى يكرّر الذكر والقصة لتستقرّ في قلوب المكلفين وليدلّ على تعظيم الامر في نفوسهم فيكون اردع لهم عن المعاصي ولئلا ينسى ما هو نبأ عظيم ويُعرّض عنه ولو ذكر القصة كلّها في موضع واحد من كتابه وذكرها في موضع اخر بغير زيادة في المعنى وبغير تغيير العبارة لمجتنها النفوس وملّت من استماعها فجرت عادته سبحانه ان يكرّرها ليتذكّر اولوا الالباب بزيادة معاني في الثانية ليرغب المكلف الى استماعها طلباً لفهم المعنى الجديد وبتغيير العبارة لئلا يملّ من استماعها وليكون الذكر الثاني مغايراً للاول معنى ولفظاً ولما فيه من الاسرار التي لا يحيط بها الا هو ومن اطلعهم عليه من اوليائه عليهم السلام التي من جملتها انه لم ينزل لقوم دون قوم بل هو جار لجميع المكلفين الى انقضاء التكليف موافق لطباع كلّ طبقة بما يلائم لهم فلذا كان مرّة قال تعالى فاما من أوتى كتابه بشماله ومرّة قال تعالى فاما من أوتى كتابه ورآه ظهره ومعناه كما قال بعضهم ان كتاب المنافق والكافر يأتيه من وراء ظهره فيضربه فيخرق ظهره ويظهر من صدره ويأخذه بشماله .

وقوله «المردودين الى اسفل سافلين» من قوله لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين ولكن المخلوق في احسن تقويم ليس هو المردود الى اسفل سافلين لان المخلوق في احسن تقويم هو محمد او محمد و على صلّى الله عليهما والهما والمردود الى اسفل سافلين حنتر او حنتر ورزّيق و هما اعرابيان من المنافقين صوّراً بصورة الانسان فدخلا في الانسان بالاسم الصوري فيكون ضمير المفعول في رددناه عائداً الى الانسان الصوري لا الى المعنوي لا أنّهما ليسا من اصحابه صلّى الله عليه واله الذين بايعوه بيعة الرضوان رضوان الله عليهم وأنّما كانا من الجنّ ولم يحضرا بيعة الشجرة الا بتلك الصورة الاولى فاذا عاد كلّ شيء الى اصله عاد الى رتبتهما من الكون وهو الرّد المذكور .

وقوله «من جهة سجّين» وهو الصخرة التى تحت الارض السابعة وهى كتاب الفجّار قال المصنف لان مدر كاته يعنى من اوتى كتابه بشماله مقصورة على اغراض جزئية سفلية منتزعة من امثاله العاملين لاعماله و تلك المدر كات صور قائمة بالصخرة و مباديها فى الثرى الذى لا يعلم ما تحته الا الله سبحانه و انما اشتمل كتابه على الكذب و البهتان و الهذيان لان الصور التى كتبت فيه من الثرى الذى هو مظهر الجهل الكلى الذى قال له الله سبحانه ادبر فادبر ثم قال له اقبل فادبر فلعنه و طرده من رحمته و كلّ ما منه لاحق به فمن كان كتابه الذى اخذه بشماله مشحونا بذلك فهو حرّى بان يلقى فى النار و خلىق اى حقيق بان يحترق فى الجحيم كما قال كلاً ان كتاب الفجار لفى سجين و ما ادريك ما سجّين كتاب مرقوم و يل يومئذ للمكذّبين و ويل اسم وادّ فى جهنم يرده من اوتى كتابه بشماله و من وراء ظهره .

قال : قاعدة فى ظهور كيفية ظهور احوال تعرض يوم القيمة على الاجمال و تفاصيلها مستفادة من القران و الحديث على اتم تفصيل و اوضحه الا انه نبأ عظيم و الناس عنه معرضون كما قال عز من قائل و كآين من اية فى السموات و الارض يمرّون عليها و هم عنها معرضون و اعلم ان القيمة كما اشرنا اليه من داخل حجب السموات و الارض و منزلتها من هذا العالم منزلة الانسان من الرحم و الطير من البيضة فما لم ينهدم بناء الظاهر لم ينكشف احوال الباطن لان الغيب و الشهادة لا يجتمعان فى موضع واحد فلا تقوم الساعة الا اذا زلزلت الارض زلزالها و انشقت السماء و انتشرت الكواكب و تساقطت النجوم و كوّرت الشمس و خسف القمر و سيّرت الجبال و عوّلت العشار و بعثر ما فى القبور و حصّل ما فى الصّدور و حملت الارض و الجبال فدكّاء دكّة واحدة .

اقول : يريد انّ العارف فى هذه الدنيا تظهر له كيفية ظهور احوال الاخرة و يتعلّلها و يتصوّر ها كلاً او بعضاً و ذلك يحصل فى هذه الدنيا لمن آمات نفسه حتى قامت قيامته و ظهر سلطان عقله على جميع جوارحه فانه لما قطع العلائق و وصل الى الخالق سبحانه يعنى انمحقّ فى نور امره و اشتغل بطاعته و ذكره .

وقوله «على الاجمال» يريد ان اسم العارف والواصل يصدق على من لم يقدر على تفاصيل احوال الاخرة وان كانت فى جميع جهاتها مفصلة فى الكتاب والسنة على اتم تفصيل ووضحه الا انه ليس على نمط واحد بل منها مبين فى التفسير الظاهر ومنها فى غيره كالباطن وباطن الباطن الى سبعة و كالظاهر و ظاهر الظاهر و ظاهر الظاهر وهكذا الى سبعة و كالتأويل و باطن التأويل و باطن باطنه و هكذا الى سبعة بل الى سبعين ولكن لا يطلع عليها الا من خوطب به كما قال تعالى لا يسعنى ارضى ولا سماءى ولكن يسعنى قلب عبدى المؤمن لانه يتقلب معى وفى و بى هـ، وذلك هو الذى يحيط بتفاصيلها و تفاصيلها بعضاً او كلاً مستفادة من الكتاب والسنة وكذلك من الافاق والانفس لان الله تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق، و قال الصادق عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد فى العبودية وجد فى الربوبية و ما خفى فى الربوبية اصيب فى العبودية الحديث، و قال الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما ههنا، و ايات الكتاب مشتملة على الاشارة الى ان تفاصيل الاشياء موجودة فى الافاق وفى النفس مثل قوله تعالى و كآتين من آية فى السموات والارض يمرّون عليها و هم عنها معرضون وقال تعالى وفى الارض ايات للموقنين وفى انفسكم افلا تبصرون وقال تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون و امثال ذلك كثير يشير الى كلها قوله تعالى قل سيروا فى الارض اى اقرءوا القرءان بالتدبر او انظروا فى الافاق وفى انفسكم حتى يتبين لكم انه الحق تعالى و حتى يتبين لكم حقائق الاشياء و حتى يتبين لكم ما يراى منكم و اعلم ان الكتاب التدوينى طبق الكتاب التكوينى و كلاً ما فى الكتاب التكوينى فهو فى نفسك لانك قد انطوى فىك العالم الاكبر فاذا اردت ان تعتبر فى الايات اما فى الافاق و اما فى نفسك فاذا ظهر لك فى العالم فانظر هل هو مطابق لما فى نفسك ام لا وبالعكس فاذا تطابق فهو الحق و ان تخالف فهو الباطل و ان لم تقف الا على واحد فتأمل و تدبر فانهما لا يختلفان والمصنف انما ذكر هذه الالية للاشارة الى ان

ما ذكره مأخوذ من التدبر في الآيات وهو ممن يتدبر إلا أن شرط الصحة وهو المطابقة بين العالم الكبير والعالم الصغير قد لا يتوجه له لأن المتهدي إلى هذا الشرط قليل لكثرة وقوع الخطأ في الاختصار على أحدهما ومع التطابق ربّما لا يقع خطأ.

وقوله «واعلم أنّ القيمة كما اشرنا إليه من داخل حجب السموات و الارض ومنزلتها من هذا العالم، الخ» يريد به أنّ عالم الآخرة أمّا جنّة وهى فى غيب هذه السموات و أمّا نار وهى فى غيب هذه الارضين وهذا صحيح لأنّ الدنيا ما نزل اليها من عالم الغيب فى القوس النزولى كالاجسام الباقية يعنى المبعوثة يوم القيمة فانها باقية فى القبور قال تعالى وان الله يبعث من فى القبور و كالصور البرزخية و كالجواهر الهائية والطبيعية والنفسانية فانها نزلت من المكان الرفيع فلمّا نزلت لحقّتها عوارض المراتب فلما عادت القت ما فيها و تخلّت فاذا مات الانسان رجع الى البرزخ فى الصورة البرزخية فاذا نفخ فى الصور رجع الى الهائية والطبيعية فى اربع مائة سنة و يتخلص فيها من العوارض و يرجع الى النفسية يوم القيمة لانه مقابل النفس و مسامت لها فى القوس الصعودى فالجنّة فى سموات الآخرة و النار فى ارض الآخرة و سموات الآخرة و ارضوها فى سموات الدنيا و ارضيها كالزجاج الشفاف فى الحجر الكثيف و كالطير فى البيضة و كالشجرة فى النواة و ليس منزلتها كمنزلة الانسان فى الرحم بل و لا كمنزلة الطير فى البيضة و الشجرة فى النواة لأنّ الانسان متميّز فى الرحم و الطير و الشجرة غير موجودين بالفعل و الجنّة و النار و الآخرة ليست متميّزة كتميّز الانسان فى الرحم بالطرفية و ليست فى وجودها بالقوة كوجود الطير و الشجرة و إنّما وجودها بالفعل كوجود الزجاج فى الحجر و كوجود الزبد فى اللبن و كبرادة الذهب فى التراب كما مثل بها الامام عليه السلام فاجسادنا هذه التى فى الدنيا بعينها هى اجساد الآخرة و إنّما غطاها عن الابصار العوارض كما غطى سحابة الذهب التراب عن الابصار فاذا غسل التراب بالماء او نفخ بالهواء ظهرت برادة الذهب و اذا أذيب الحجر بالنار

تخلّص الزّجاج و كذلك الجنّة و النار و سموات الاخرة و اَرْضُوهَا موجودة الآن بالفعل كوجود الزجاج في الحجر بالفعل و برادة الذهب في التراب بالفعل و اما وجود الانسان في الرحم فانه متميّز الا انه مظروف و الطير وجوده بالقوة و لا كذلك الاخرة و الجنة و سمواتها و ارضوها و النار و ارضوها و سمواتها فان للنار سموات كما للجنة لانها ظلها و عكسها و هو قوله تعالى لهم من فوقهم ظلل من النار و هي سمواتها كما ان السموات تظلّ من تحتها و انما لم يصرّح بذلك لخفائه على عامّة المكلفين و لئلا يتوهّموا انّ فيها فسحة و سعة و لكن على نحو السموات في الدنيا فان بين كل سماء فاصلة و هي المتمّمات الحاوية و المحويّة و الارضون ظلّها و عكسها و ليس بينها فواصل ظاهرة و لا يتفوّه بها و المصنّف في قوله انّ القيمة من داخل حجب السموات و الارض على ما هو الظاهر انه عرف رتبته و لكنّه ما عرف آيتها و مثالها و يحتمل انّه اخذ ذلك من كلام القوم و لو اخذه بالمعينة لما اخذه الا من آياته في الافاق و في الانفس و لو اخذه من آياته لمثل بها لانّها هي مثاله و هي دليله فافهم .

و قوله «فما لم ينهدم بناء الظاهر لم تنكشف احوال الباطن ، الخ» صحيح لان المراد بذلك هو تخليص الغيب الموجود الآن بالفعل و لذا قال فلا تقوم الساعة الا اذا زلزلت الارض زلزالها و انشقت السماء و انتشرت الكواكب و تساقطت النجوم و كوّرت الشمس و خسف القمر و سيّرت الجبال و عُظّلت العشار و بُعِثَ ما في القبور و حُصِّلَ ما في الصدور و حملت الارض و الجبال فدكّت اذّة واحدة و بيان هذه على الظاهر مذکور في التفاسير و المراد انّ هذا كلّ من كفيات التخليص و التصفية لما تلوّث من العالم ليلتحق بالصفى منه فهذه الاجسام الدنيوية المادية هي بنفسها تعود بعد التصفية فان قلت انك رددت على المصنّف فيما تقدم حتّى قلت انه عند اهل البيت عليهم السلام غير قائل بالمعاد الجسماني لانه لا يقول باعادة المادة و انما المعاد هو الصورة مع انه قائل باعادة الانسان بعد تصفيته لانه لا يعاد بهذه العوارض و الكثافات و انما المُعاد الجسم النوراني يعنى بعد تصفيته و يريد بالصورة الصورة الوجوديّة لانّ

الانسان انما هو انسان بهذه الصورة فقلوه غير منافٍ لما تذهب اليه واثما النزاع لفظي قلث النزاع معنوي لآتى اقول انّ الذى يعاد هو هذا الجسد الموجود بالفعل بعد تصفية مادته الموجودة بالفعل الآن يعاد بمادته هذه بعد تصفيتها كتصفية الزجاج من الحجر الكثيف فى صورة عمله فان عمل الانسان من الطاعات اعيد بمادته فى صورة الانسان لانها هى صورة الطاعة وان عمل غير الحيوان اعيد بمادته فى صورة الحيوان من حمار او ثور او كلب او خنزير او غير ذلك مما اقتضاه عمله من الصور و على كل تقدير فصورته فى الدنيا لا تعود وان أُعيدَ عليها أُعيدَ على صورة مثلها لانّ الصور التخطيطية ليست جزءاً من الجسد بخصوصها كما لو كسرت خاتمك وصغته على صورته الاولى فانه هو هو بغير تبديل والصورة الوجودية ليست الا المادة والمصنّف يقول انّ الانسان المُعاد بصورته لا بمادته حتى قال فيما تقدم فى الاصول السبعة فى الاصل الاول: فهو هو بصورته لا بمادته حتى لو فرض تجرّد صورته عن مادته لكان هو بعينه باقيا عند ذلك التجرّد وانما الحاجة الى المادة لقصور بعض افراد الصور عن التفرد بذاته دون التعلّق الوجودى بما يحمل لوازم شخصه ويحمل امكان وقوعه و يقربُه باستعداده الى جاعله ويرجّح وقت حدوثه على سائر الاوقات ونسبة المادّة الى الصورة نسبة النقص الى التمام والشىء مع تمامه واجب الحصول بالفعل ومع نقصه ممكن بالقوة انتهى، فقلوه حتى لو فرض تجرّد صورته الى آخره صريحٌ فى عدم اعتبار المادّة فى الإعادة واثما المعتبر فى الاعادة عنده الصورة الوجودية مثل ما مثلنا بالنهر فانه يقال لهذا الماء الجارى الذى فى النهر هذا الماء الذى شربنا منه فى العام الماضى مع انه يتبدّل ويتغير كل لحظة ولكنه باعتبار الصورة الوجودية هو ذلك الاول وقد قال فى قاعدة بعد الاصول السبعة الماضية: انّ المُعاد فى يوم المعاد هذا الشخص الانسانى المحسوس الملموس المركّب من الاضداد الممتزج من الاعضاء والاجزاء الكائنة من المواد مع انه يتبدل عليه فى كل وقتٍ اعضاؤه واجزاؤه وجواهره واعراضه حتى قلبه و دماغه سيّما روحه البخارى الذى هو اقرب جسمٍ طبعى الى ذاته واول منزلٍ من

منازل نفسه فى هذا العالم و هو كرسى ذاته و عرش استوائه و معسكر قواه و جنوده و هو مع ذلك دائم الاستحالة و التبدل و الحدوث و الانقطاع فان العبرة فى بقاء البدن بما هو بدن شخصى انما هى بوحدة النفس فما دامت نفس زيد هذه النفس كان بدنه هذا البدن لان نفس الشخص تمام حقيقته و هوّيته و هذا كما يقال ان هذا الطفل ممّن يشيب او هذا الشاب كان طفلاً و عند الشيب قد زال جميع ما كان له عند الطفولية من الاجزاء و الاعضاء الى اخر كلامه ، فتأمل فى كلامه و ما قبله هل يدلّ على اعادة الموادّ و هل يكون كما ذكرنا و هل يكون النزاع بيننا لفظياً و قد تقدّم هذا الكلام و ذكرنا هناك ما يرد عليه و لكن اعدته لتأمل فيه فى مثل قوله و عند الشيب قد زال عنه جميع ما كان له عند الطفولية من الاجزاء و الاعضاء فاعتبروا يا اولى الالباب و انما مراده بقوله ان هذا البدن الملموس المحسوس فى هذه الدنيا هو المعاد ليس انه بمادته الا انها تصفى و ان الجسم الاخرى الباقي هو هذا بعد التصفية على نحو ما يتّنا بل كما مثلنا بالتهر لان المعاد عنده هو الصّورة الوجوديّة فيا ليت شعرى اذا كان الطفل عند الشيب يكون قد زال عنه جميع ما كان له عند الطفوليّة من الاجزاء و الاعضاء هل تكون الاعضاء التى له قبل الشيب المباشرة للمعاصى تزول و تجدد له اعضاء غيرها تُعذب و لم تعمل شيئاً من المعاصى بل لاجل انها جعلت عضواً للنفس العاصية و التى عملت المعاصى و باشرت ما حرّم الله و تلبّذت بالمعاصى تذهب طلقاً سالمةً من العذاب و يحمل عذابها على ما لم يعص فهنيئاً للاعضاء الفانية اذا كانت عاصية و تعساً لها ان كانت مطيعهً لانها حُمِلَتْ مَشَقَّة الطاعات بلا عوض فالله قال تعالى و لاتزر وازرةً و زرا اخرى و المصنّف قال تزروا زرة و زرا اخرى اذا كانت بصورتها .

قال : و العارف قد يشاهد هذه الاحوال و الاهوال عند ظهور سلطان الاخرة على ذاته فيسمع نداء لمن الملك اليوم لله الواحد القهار فيرى السموات مطوياتٍ بيمينه و يرى هذه الارض عند القيامة فى الزلزال و الجبال فى الاندكالك حيث لا استقرار و لا جمود لها فاذا انكشف الغطاء بالقيامتين الكبرى

و الصغرى يرى كلّ على اصله من غير غلطٍ فى الحسّ و شبهةٍ فى الوهم فيرى ذوات الاوضاع الشخصية المركبة موادّ و صوراً متجدّدة مستحيلةً مع اعراضها المختلفة التى كان يتم بها وجودها الشخصى المحسوس الذى مظهرها آلات الحواسّ و انفعالاتها عند الحواسّ و انفعالاتها عند القيّمة .

اقول : العارف فى هذه الدنيا اذا ظهر سلطان الاخرة على ذاته من جهة عقله على سائر بدنه حتى امثل او امر الله واجتنب نواهيه كما يحبّ الله واستقام على ذلك كان امتداد عقله من النور كما قال الصادق عليه السلام دُعامةُ الانسان العقل والعقل منه الفطنة والفهم والحفظ والعلم والعقل يكمل وهو دليله ومبصره ومفتاح امره فاذا كان تأييد عقله من النور كان عالماً حافظاً ذا كراماً فطناً فهِماً فعلم بذلك كيف ولِمَ وحيثُ وعرف مَنْ نصحه ومن غشّه فاذا عرف ذلك عرف مجراه وموصوله ومفصّوله وخلصّ الوجدانية لله والاقرار بالطاعة فاذا فعل ذلك كان مستدر كاً لما فات و وارداً على ما هو آتٍ ويعرف ما هو فيه ولاى شىء هو هيهنا ومن اين يأتيه والى ما هو صائر وذلك كلّه من تأييد العقل هـ، فاذا كان فى الدّنيا كذلك فقد امارت نفسه وقامت قيامته كما قال صلّى الله عليه واله فيشاهد احوال الاخرة و احوالها لانها كلها الآن موجودة بالفعل وانما غطاها عن اهل الدنيا الغواشى الدنيويّة والحجب الطبيعية الماديّة ومن امارت نفسه فقد كشف الغواشى و خرق الحجب لانه قد جمع قلبه على ما يحبّ الله فقذف الله سبحانه فى قلبه العلم واليقين وقد قال تعالى لو تعلمنّ علم اليقين لترونّ الجحيم فيسمع نداء لمن الملك اليوم لله الواحد القهار فيجيب لانه سمع لمن الملك اليوم فقال لله الواحد القهار لان الله احدث الجواب فى سرّه كما احدث الكلام لموسى فى الشجرة بل سمع نداء الله سبحانه للارض بين النفختين يا ارض اين ساكنوك اين الجبارون المتكبرون اين من اكل رزقى و عبد غيرى لمن الملك اليوم فلا يجيبه احد فيردّ على نفسه تعالى لله الواحد القهار فيسمع العارف ذلك الرّدّ ويرى السموات مطويات بيمينه يعنى حين كسّطت اى ازيل عنها القشر وغسلت من العوارض ويشاهد الارض حين زلزلت و

الجبال حين دگت فكانت هباء لان الارض كانت منذ كانت فى الزلزال و الجبال فى الاند كاك و الناس سائرون الى ارض المحشر منذ كانوا فى النطف و تتم هذه الحالة الوصفية يوم القيمة العامة و يظهر ذلك لكل احد و اما الغاية الذاتية اى الحالة الذاتية لهذا الاند كاك فلا غاية لها الا ان القيمة لما كان فيها زيادة تصفية و ما بعدها ففى ابتداء دخول اهل الجنة قيل تحصل لهم بنسبة حالهم اذا دخلوا مقام الرفرف الاخضر فينتقلون الى مقام ارض الزعفران فيصقون ثم ينتقلون الى مقام الاعراف فيصقون ثم ينتقلون الى مقام الرضوان ثم لا انتقال و لا تصفية اذ لا غاية لذلك المقام و لا نهاية هذا و الاند كاك و التبدل لا ينتهى لان الحادث لا ينفك عن ذلك و لكنه فى الجنة من اعظم انواع النعيم لان المؤمن دائما فى الجنة بلا نهاية يخلع من الامدادات و يلبس كما يخلع الانسان ثوباً من ثيابه ثم يلبس غيره ثم يخلع الملبوس و يلبس الذى كان لبسه اعنى الاول او غيره فهم لا يزالون فى لبس من خلق جديد كما فى الدنيا و البرزخ الا انه فى الدنيا و البرزخ تخلص من الغرائب و العوارض و فى الآخرة تبديل و تجديد لا تخلص .

و قوله «لا قرار لها و لا جمود» يعنى انها كما وصفها تعالى فكانت هباء منبثا و كيباً مهيلاً و كالعهن المنفوش و كذلك هى فى الدنيا بل كل شىء مما سوى الله هكذا و ان اختلفت الاشياء فى السرعة و البطؤ .

و قوله «فاذا انكشف الغطاء بالقيامتين الكبرى» العامة لجميع الخلق «و الصغرى» الخاصة بالشخص العارف الذى امات نفسه بالارادة فى هذه الدنيا يرى كل شىء من الاشياء على اصله و حقيقته من غير غلط فى الحس لان الحقائق تنكشف لكل احد فلا يجهل احد شيئاً من احوال اهل الجمع العامة فلا يكون غلط فى الحس و لا شبهة فى الوهم لان فى ذلك تكشف السرائر و تبدئ الضمائر .

و قوله «يرى ذوات الاوضاع الشخصية المركبة مواد و صوراً متجددة مستحيلة» الخ هذه الرؤية يراها المصنّف و اتباعه و اما الذين عرفوا و نظروا بنور الله فانهم يرون ذوات الاوضاع الشخصية و المجردة مواد و صوراً متجددة

متغيرة في كل جزء من موادها العنصرية والبرزخية والملكوتية والجبروتية و
 في كل حال من صورها وهيئاتها إلا أن تبدل موادها الذاتية بكونها ذاهبة عنه
 عائدة عليه بعين مادتها كما يعود كله بعين مادته يوم القيمة في صورة اعماله
 كذلك في الدنيا وما قبلها وفي القيمة وما بعدها فهو بما فيه من الاجزاء كالنهر
 المستدير عوده الى بدئه واخره يصب في اوله فاذا ذهب عنه شيء منه عاد اليه
 اما مجدداً كما لو وصل الذاهب منه الى بعض خزائنه الكونية واما جديداً كما
 لو انتهى الى خزانته الامكانية فالشخص ابدأ يمد بما ذهب منه وبماله واما
 تبدل صورها فانها تبدل الصورة الذاهبة بصورة قد قدرت في قالب الاولى و
 هذا حكم جميع الممكنات الماديات والمجردات الا ان المجردات لما كانت
 في التبدل والتغير اشد واسرع بمعنى ان المادى اذا دار في تبدله وتغيره دورة
 واحدة دار المجرد في تبدله وتغيره الفى دورة او ثلاثة الاف دورة او
 اربعة الاف دورة وكلما كان اشرف واعلى كان اسرع واول المكونات و
 اشرفها واعلاها نور محمد صلى الله عليه واله فهو اذا دار المادى دورة واحدة
 دار نوره صلى الله عليه واله في التبدل والتغير الف الف دورة وربما يستفاد من
 بعض الروايات سبعين الف الف دورة وذلك لشدة فقره الى الله سبحانه وشدة
 اعتناء الله عز وجل به في امداده ولكن لشدة دورانه قصرت العقول والافهام
 عن ذلك حتى توهمته ساكناً قائماً بذاته وذلك لان الشيء اذا كان شديد
 الاستدارة يراه الانسان بحسه المشترك ساكناً وليس بساكن واعتقاد ذلك غلو و
 شرك بالله العظيم والمصنف بنى تحقيقاته هذه على منوال اقوام يقيسون الامور
 باوهامهم وهو قد اغتر بهم ولو فتح عين بصيرته لم ير منهم الا انهم اشباه الرجال
 واذا رأيتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم كأنهم خشب مستندة
 حيث جعلوا المجردات غنية عن الاستمداد وانها مجردة عن مطلق المادة اصلاً
 وكل ما لها بالفعل وليس فيها ما بالقوة فلا تنتظر شيئاً وتعالى الله عما يشركون و
 لاجل ذلك خصص التجدد والاستحالة بذوات الاوضاع الشخصية مع اعراضها
 اللازمة للمواد المختلفة باختلاف المراتب والاطوار التي كانت في نزولها الى

الدنيا وفيها يتم بتلك الاعراض وجود المركبات الشخصيّة المحسوس المتعین
لانه يتشخص بها لا بغيرها ومظهر تلك الاعراض آلات الحواس اي فعلها و
انفعالاتها وقد قدّمنا انّ الاعراض المشخّصة من لوازم الانفعال اي القبول عند
اجتماع متّمّاته لانّ المواد الوجوديّة ليس مشخّصاتها من ذاتها كما توهمه
المصنف واما هي متّمّات صورها وماهياتها من الكم والكيف والمكان و
الوقت والرتبة والجهة والوضع والكتاب والاجل والاذن التي تلزمها تلك
الاعراض والهندسة المميّزة.

قال: ولها نحو آخر من الرؤية فليس لها في مشهد الاخرة هذا النحو من
الوجود فيشاهد الاشياء في عرصة القيّمة على حقائقها الاصلية بمشعر اخر وى يتنوّر
بنور الملكوت فيشاهد الجبال كالعهن المنفوش ويتحقّق بمعنى قوله تعالى و
يسئلونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفا فيذرها قاعا صفصفا لا ترى فيها عوجا و لا
امتا ويشاهد يومئذ نار جهنم محيطة بالكافرين ويراها كيف تحرق الابدان و تنضج
الجلود وتذيب اللحوم وقودها الناس والحجارة و يرى الحجارة مسجورة.

اقول: انّ العارف الواصل المتحقّق بالسير في افعال الصنع بان قرأ القرآن
و كشف الله عن بصيرته الاغشية والحجب بحقيقة ما هو امله و صدقه مع الله
تعالى مع توفيق الله سبحانه و سبق العناية له من الله تعالى فشاهد من مضى و من
غبر و كأنما كان في الاولين و اهتدى للتي هي اقوم و نظر الى من نجا بما نجا و
الى من هلك بما هلك فاذا استقام على الاقبال الى الله و الاخلاص لله شاهد
الاشياء على حقائقها الاصلية بمشعر ذاتي بنسبة واحدة في الدنيا و الاخرة الا انه
لما كان التخلّص في الدنيا اتّما هو بالوجدان كان اذا نظر من حيث التخلّص نظر
الاشياء على ما هي عليه فيشاهد (كذا) الجبال كالعهن المنفوش و يراها منسوفة
و يرى الارض قاعا صفصفا لا يرى فيها عوجاً و لا امّتا و هو ما يظهر من مرّ الريح
على الرمل و كذا من جرى الماء على الرمل و اذا نظر من حيث الوجود وجد
الاشياء على ما هي عليه عند اهل الدنيا و رأى الجبال ثابتة و لم ير من تلك الحالة
التي شاهدها من حيث الوجدان لانه الآن لم يتخلّص الا من الوجدان و الاعتبار لا

من حيث الوجود لآته من حيث الوجود مختلط بالاعراض المادية الكثيفة و
 الاغراض الدنيوية السخيفة واما في الآخرة فانه يشاهد الاشياء على ما هي عليه
 كما شاهدها في الدنيا من حيث الوجدان بذلك المشعر الذاتي لأن المشعر
 الذاتي في الدنيا والآخرة واحدٌ وليس له في الآخرة حالة اخرى يشاهدُ بها
 الاشياء على حالةٍ اخرى لأن مشاهدته في الآخرة بعد التخلص الوجودى و
 الوجدانى و مشاهدته في الدنيا بعد التخلص الوجدانى قبل التخلص الوجودى و
 كذلك ايضا في الدنيا بعد التخلص الوجدانى يشاهد نار جهنم محيطةً بالكافرين
 كما قال تعالى لو تعلمن علم اليقين لترؤن الجحيم ويراها كيف تحرق الابدان و
 تنضج الجلود و تذيب اللحوم وقودها الناس و الحجارة اى حجارة الكبريت او
 القلوب القاسية كما قال تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او
 اشد قسوة و يرى الحجارة مسجورة على المعنيين والمعنى الثانى كما لوح
 تعالى به لاهل الاشارة فى قوله انكم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم لان
 الحصب لغة حبشية فى الحطب و انما عُدِلَ عن الحطب الى الحصب مع ان
 المعنى واحد للاشارة باخذ الحاء و الباء من الحطب الذى يشتعل بالنار و اخذ
 الصاد من الحصى فالصاد من الحصى الذى يبقى و لا يفنى و الباء من الحطب
 الذى يشتعل و الحاء منهما ليكون المعنى انهم يشتعلون بالنار كالحطب و يقون
 فيها كالحصى فكذا الحجارة اذا كُتِبَ بها عن القلوب .

قال : و هذه النار التى تحرق الجلود و الابدان غير نار الله الموقدة التى تطلع
 على الافئدة فان تلك النار قد تخبو بالنوم و شبهه فيخفف ضربٌ من العذاب عنهم و
 ان كان نومهم مما لا راحة فيه قال تعالى كلما خبت زدناهم سعيراً أى كل ما خبت
 فيهم النار الباطنة لغفلتهم عن الحسد و الحقد و العداوة و البغضاء و سائر النيران
 الكامنة التى تحرق القلوب و اشتغلوا باعمالٍ بدنيةٍ من قضاء شهوة البطن و الفرج
 و غيرهما لا على وجه المصلحة بل على منهج البهيمية و المعصية فزيد فيهم قوة
 بدنية موجبة لزيادة نار السعير فيهم و من ههنا يعلم ان هذه النار محسوسة قابلة
 للزيادة و النقصان و قال بعض اهل الكشف فى معنى الاية وجهاً اخر و هو قوله

كلّما خبت النار المسلّطة على ابدانهم زدناهم سعيراً بانقلاب العذاب من ظواهرهم الى بواطنهم وهو عذاب التفكير فى الفضيحة والهول يوم القيّمة لان عذاب حرقة القلوب ينيران الامور القطعية والحجاب عن الملكوت اشدّ من عذاب حرقة الابدان والجلود فتكون عذاب تفكرهم وتوهمهم فى نفوسهم اشدّ من حلول العذاب المقرون بتسلّط النار المحسوسة على اجسامهم ولاجل ذلك قيل شعراً:

النارُ نارٍ انِ نارُ كلّها لَهَبٌ

و نارٌ معنّى على الارواح تطلّعُ

اقول يريد انّ النار تكون من نوع ما يتعذّب بها فنار الابدان والجلود الظاهرة المحسوسة نار ظاهرة محسوسة و نار القلوب والنفوس والافئدة نار معنويّة ولهذا قال انّ النار التى تحرق الجلود والابدان غير نار الله الموقدة التى تطلّع على الافئدة فانها معنويّة من نوع الافئدة فان تلك النار اى نار الافئدة قد تخبو بالنوم يعنى يسكن لَهَبُها بالنوم وشبهه كشغل بشىء يلهيه عن ذكر المعصية الاولى فيخفّف ضربٌ من العذاب المعنوى عنهم وان كان نومهم مما لا راحة فيه لان الملازم للمعاصى اغلب احواله اذا نام رأى فى منامه ما هو من نوع يقظته قال الله سبحانه وتعالى كلّما خبت زدناهم سعيراً اى كلما سكن لهب النار الباطنة لغفلتهم عن معاصيهم كالحسد والحقد والعداوة والبغضاء و سائر النيران الكامنة التى تحرق القلوب لان ذكرى معاصيه تُأجّج نيرانها فى قلبه وفؤاده وروحه ونفسه زدناهم من ثمرات أَعْمَالهم الباطلة البدئية التى تحرق الابدان والجلود سعيراً فى بواطنهم والمستعرة من اعمالهم هى الخاوية اى الساكن لَهَبُها لانّ الاعمال البدئية من قصى شهوة البطن والظهر والفرج و غيرها ممّا ليس مباحاً وانما هو فى طاعة النفس الامارة يزيد فى العاملين قوّة بدنيّة موجبة لزيادة نار السّعير لانها لتلك النيران كالحطب فان النار انما تزيد بالحطب وتنقص بقلّته وليس ذلك خاصاً بالنار المحسوسة كما توهمه المصنف من ان المحسوسة هى القابلة للزيادة والنقصان بل كلّما دخل فى

الامكان فهو داخل في الزيادة والنقصان لا فرق في ذلك بين النار المحسوسة والمعنوية والباطنة وغيرها الآن كُلُّ شَيْءٍ فزيادته من نَوْعِهِ ونقصانه من زيادته هذا في الدنيا بان يتألم الباطن بنار الحسرة والفضيحة وفقدان الخير او المطلوب وامثال ذلك ويتألم الظاهر باقامة الحدود فيه كقطع يد السارق و القصاص و بنقص العمر و ذهاب ماء الوجه و الفقر من الزانى و امثال ذلك و اما في الاخرة فعذاب الابدان و النفوس و العقول و الاقئدة و غير ذلك بنيران مختلفة كلها موجودة في امثالها في الدنيا و هي النار المعروفة العنصر الحار اليابس و الزمهرير العنصر البارد اليابس و الرطب و الهم و الغم و الحزن و الفقر و الخوف و انواع الامراض و الندم و الحسرة و الخزي و التأسف و فوت المطلوب و فراق المحبوب و وجود المنافى و فقدان الملائم و الضيق في المعيشة و في المكان و في النفس بفتح الفاء و سكونها و آلام الجروح و القروح و آلام القتل و آلام الموت و آلام خروج الروح ماسوى نفس خروج الروح و الدَّقُّ و الاكل و الشرب المكروهان لكونهما حارّين او باردين بحيث لا يطاقان او للمرارة او الملوحة او مُقَيِّتَيْنِ و الحاصل كل ما في الدنيا مما تكرهه النفوس و تمجّه الطباع من طعام او شراب او منام او سهر او ثياب او كلام او غير ذلك فهو في الاخرة معدّ لاهل النار على كمال غايته فكل شَيْءٍ مكروه في الدنيا يبلغ شديده الهلاك و خروج الروح فهو في الاخرة لاهل النار مضاعفٌ اربعة الاف ضعفٍ و تسعمائة ضعفٍ و يتزايد تضاعفه على مرّ الدهور و الاوقات بلا غاية لذلك التألم و لذلك التضاعف سواء كان عذاباً للابدان ام للنفوس ام للعقول ام للاقئدة ام لما بينها من البرازخ و لكلٍ منها كل نوع من كل عذاب فللمحسوس عذاب محسوس و عذاب معنوى و للمعنوى عذاب معنوى و محسوس و للمجرد عذاب مجرد و عذاب مادى و للمادى عذاب مادى و مجرد و كلّ ذلك ثمرات اعمالهم فانك اذا رأيت شخصاً قد سرق من السوق رُمّانة كلّما التفت خيالك اليه وجد مثاله هناك سارقاً لتلك الرمانة لانّ الملائكة الحفظة كتبت مثاله و مثال عمله في غيب ذلك المكان و في غيب ذلك الوقت فهو ابداً يسرق فاذا

كان يوم القيمة ظهر ذلك المثل بعمله فى مكانه ووقته ولبسه على رؤس
الاشهاد والمثل يسرق لانه فى الدنيا القى فى مثاله روحاً من روحه وهو نيته و
نية الكافر شر من عمله فان كنت ممن يحل الرمز ويستخرج الكنز فقد دلتك
على مكانه واعطيتك مفتاح فتحه والآ فان جرى لهذا ذكر فى كلام المصنف
زدناه بياناً واما ما ذكره المصنف من كون النار التى تطلع على الافئدة قد تخبو
فليس لسكون لهبها ولكنهم عند اشتغالهم بشىء اخر اموات لان جرى فيهم
الحياة الناطقة القدسية فلا يحسون بلهبها واذا التفتوا جرت فيهم النفس الناطقة
ياخسائسها فتألموا واما النار المحسوسة فانها قد تخبو كما تخبو النار المعنوية بل قد
تخبو هذه النار ولا تكاد تخبو المعنوية لانهم اذا اشتغلوا بالاعمال الخبيثة
المحسوسة ازدادت المعنوية تأججاً وتلهباً ومن هنا تبين وعلم ان النار المعنوية
تقبل الزيادة والنقصان كالنار المحسوسة لا بتناثها عليها وجوداً وعدماً لا كما توهمه
المصنف من اختصاص قبول الزيادة والنقصان بالمحسوسة .

وقوله «وقال بعض اهل الكشف فى معنى الاية وجهاً آخر» يشعر
بارتضائه وصحته وعندى انه مدخول فى بعضه فان قوله كلما خبت النار
المسلطة على ابدانهم زدناهم سعيراً بانقلاب العذاب من ظواهرهم الى
بواطنهم وهو عذاب التفكير فى الفضيحة والهول يوم القيمة خلاف معنى الاية
لان معنى الاية كلما خبت النار المعنوية سقرناها وهذا القائل قلب المعنى فقال
معناها اذا خبت النار المحسوسة زدنا النار المعنوية سعيراً وهو خلاف المراد
من الاية وانما المراد منها كلما خبت النار المعنوية زدناهم سعيراً منها اى
نسقرها والا لما حسن كلما خبت لانها اذا خبت لا يقال كلما خبت بل خبت مرة
واحدة وسكنت واما يقال كلما خبت النار التى اذا خبت سقرت وهى جارية
فى المحسوسة كلما خبت المحسوسة باشتغالهم عن التألم بها بعمل خبيث
موجب لزيادة سقرها سقرناها على ان هذا القائل لو عكس لم يتجه عليه
اعتراض فقال كلما خبت المحسوسة انبسطت عليها المعنوية فزادها سعيراً و
ذلك بانبعث نيته وميل نفسه الامارة بباعث ماهيته الى المعاصى التى تأجج

الطبيعى المكتوم بما يوصل من فهمه الى البديهى فافهم وقول الشاعر :

النار نار ان نار كلها لهب

ونار معنى على الارواح تطلع

جار على مفهوم اهل الدنيا كما قلنا .

وقوله «على الارواح تطلع» مقتبس من قوله تعالى التى تطلع على الافئدة وهى كما قال تعالى كلاً لِيُنْذَنَ فى الحطمة وهى نار محسوسة وان كانت فى صفة المعنوية و فعلها وهى نار معنوية فى صفة المحسوسة و فعلها كما تقدم فافهم .

قال :اقول و كلتاها غير هذه النار التى فى الدنيا و لاجل ذلك وصفها بانها كلها لهب لان هذه النار الدنيوية ليست ناراً محضة بل جوهرأ مرگبا فيه نار و غير نار و لهذا قد تنقلب الى هواء او ماء او غير ذلك و اما النار المحسوسة الاخروية فهى صورة نارية بحثة لا يطفئها شىء الا رحمة الله .

اقول :فى الظاهر ان النارين الاخرويتين المعنوية و المحسوسة غير هذه النار التى تستعملها الناس لانهما لهب بحث كما اشار اليه الشاعر و يدل على هذا الظاهر ما روى ما معناه ان نار الدنيا توضع يوم القيامة فى جهنم بعد سلب نورها و رجوعه الى اصله من نور الكرسي لانها عُبِدَت من دون الله سبحانه و قد حكم تعالى فى قوله الحق انكم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم فتصرخ حين توضع فى النار صرخة لو جاز على اهل المحشر ان يموتوا لما توا من شدة صرختها و لان هذه النار الدنيوية ليست ناراً محضة بل هى جوهر مرگب من اربعة اجزاء حرارة و ثلاثة اجزاء برودة و اربعة اجزاء يبوسة و ثلاثة اجزاء رطوبة و لهذا قد تنقلب اذا طِفِئَتْ هواء كما ذكره ابن سينا فى الاشارات و قد تنقلب ماء كما لو طِفِئَتْ فى قرع ثم رگب عليه الانبيق بحيث لا يتخلله شىء من الهواء الا الهواء المنقلب عن النار و اوقد تحته بنار الحضانة فانه يعنى ذلك الهواء المنقلب من النار يقطر ماء عذباً بخلاف النار الاخروية .

وقولى فى الظاهر احتراز عن النظر الباطن فان مقتضاه ان نار الدنيا هى نار الآخرة وجنة الدنيا هى الآخرة كما اشرنا اليه سابقاً من انه على نحو ان ابدان الدنيا هى ابدان الآخرة و كما دلّ عليه القراءن و اما نار الدنيا التى يستعملها اهل الدنيا فقد روى ما معناه ان ادم عليه السلام لما هبط من الجنة الى الارض هو و حواء احتاجا الى نارٍ ليتفعا بها فى عمل طعامهم و غيره نزل جبرئيل عليه السلام و اخذ من جهنم جذوةً فغسلها فى نهر الكوثر سبعين مرة و فى رواية وضعها فى الكوثر سبعين سنة و لولا ذلك لاحتقرت الارض و من عليها فحقيقة نار الدنيا المعروفة من نار جهنم و اما لحقها الخلط بالماء من الكوثر و بالهواء من هذا الهواء الذى بين الارض و السماء لاستنشاقها و استمدادها منه و لنزولها الى محلّهما كما هو شأن كل نازلٍ فى تلّوثة بلطخ مراتب النزول و اما صرختها من النار و احتراقها بها فليس لانها ليست من النار و الا لما احترقت بل لتخليصها من الاعراض الدنيوية و ذلك الصوت صوت القلع لتلك الاعراض و اما احتراقها فلانها من النوع الذى يأكل بعضه بعضاً^١ و يصول بعضه على بعض فان هذا النوع من النار يشتعل بعضه ببعض و يحرق بعضه بعضا فان هذا النوع اذا ثار منه لهب و كان قوياً اشتعل باللهب الذى قبله و احرقه و تقوى به كما تقوى نار الدنيا بالحطب و ان كان ضعيفاً اشتعل به الاول و تقوى به و اذا جاء لهب آخر كان حاله كاللهب الاول فى القوة و الضعف و هذه التى اشار اليها على بن الحسين عليهما السلام فى دعاء صلوة الليل بعد الفراغ منها من ادعية الصحيفة قال عليه السلام و من نارٍ يأكل بعضها بعض و يصول بعضها على بعض .

و قوله « و اما النار المحسوسة الآخروية فلا يطفئها شيء الا رحمة الله » صحيح

^١ و سبب اكل بعضها بعضا ان اللهب يشتعل فى الدخان و الدخان من رطوبة مكلسة فاللهب الاضعف اقل حرارة و يبوسة من الاقوى فضعفه فيها بسبب برودة و رطوبة فيشتعل فيه الاقوى و يكلسه و يأكله فافهم كريم و سر ذلك ان اللهب الاضعف ثمرة العمل الاضعف و اللهب الاقوى ثمرة العمل الاقوى الاشر فكما ان العمل الاقوى يقهر الاضعف و يغلب على الاضعف و يتقوى به و يجعله تحته و من اتباعه و صفاته لان العمل الاضعف ابعد عن مبدء الشر من الاقوى و هو تنزله و صفته فالشيء يتقوى بصفته و يترقى و كذلك ثمراتهما كريم

لكنه ليس خاصاً بالمحسوسة الاخروية بل المعنوية ايضاً لا يطفئها شئ ع الا رحمة الله و كذلك نار الدنيا لا يطفئها شئ ع الا رحمة الله فان قلت نار الدنيا يُطفئها الماء قلتُ لانه اثر الرحمة وهى اثر نار الاخرة قال تعالى فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها اللهم اجرنا من النار برحمتك يا ارحم الراحمين . قال : ومن جملة الاحوال يومئذ ان المرء يفتر من اخيه و امه و ابيه و صاحبتة و بنيه لكل امرء منهم يومئذ شأن يغنيه وذلك لان النفس قد فارقت هذا البدن و خرجت عن الدنيا و كل ما فيها كما قال و كلهم آتية يوم القيمة فرداً فلا يصادف الانسان احداً من هذا العالم الا نتائج اعماله و افعاله و صور نياته و لوازم صفاته و ملكاته .

اقول : ان النفس قد فارقت هذا البدن و يوم القيمة تعود اليه و تجتمع به و يكونون كما قال تعالى يتعارفون بينهم و كل ما كان لله من صداقة و صحبة و خلة و محبة فهى لازمة للانسان لا تفارقه كما قال تعالى الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين فان خلتهم صداقة و محبة فى الله وهى باقية لا تنفى و لا تغيرها الدهور فقوله «و من جملة الاحوال يومئذ ان المرء يفتر من اخيه ، الخ» يريد به ما اشار اليه من المفارقة لكل شئ غير و غير نتائج اعماله و افعاله و صور نياته و لوازم صفاته و ملكاته لانه اخذ من الاية وجه تأويلها و الآففى عيون الاخبار قال قام رجل يسئل امير المؤمنين عليه السلام عن هذه الاية من هم قال قابيل يفتر من هابيل و الذى يفتر من امه موسى و الذى يفتر من ابيه ابراهيم يعنى الاب المربى لا الوالد و الذى يفتر من صاحبتة لوط و الذى يفتر من ابنه نوح و ابنه كنعان هـ ، و المراد ان منهم من يفتر خوفاً كقابيل يفتر خوفاً من هابيل لانه يطالبه بدمه و كموسى عليه السلام يفتر من امه خشية ان يكون قصّر فيما وجب عليه من حقها و منهم من يفتر فراراً تبرئ كفرار ابراهيم (ع) من ابيه المربى له اعنى آزر الذى هو زوج امه فانه هو الذى قال تعالى فى حقه فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه و ليس المراد به ابوه الحقيقى الذى اسمه تارح و كلوط فانه يفتر من زوجته و اهله أو و الهة فرار براءة و كنوح فانه يفتر من ابنه كنعان

فِرار براءة و آيات الكتاب و السنّة و المعروف من مذهب المسلمين و ما عند العقول تنافى ما ذهب اليه من كون النفس حين خرجت من البدن خرجت من الدنيا و من كلّ ما فيها و من تأويله للآية الاولى من ان المراد من انه لكل امرئ من الخلائق شأن يغنيه الله لا يجد الا نفسه و نتائج اعماله و صور نيّاته و لوازم صفاته و ملكاته و للآية الثانية فى قوله تعالى و كلّهم آتية يوم القيمة فرداً على ذلك فانه يلزم من مراده انّ كل واحد يحشر وحده فلا تكشف السرائر من احدٍ لاحدٍ فاذا كان لا يصادف احداً من هذا العالم و لا شيئاً الاّ نتائج اعماله فهو يحشر وحده و يبقى وحده لان جنته عند المصنّف قصورها و حورها و ولدانها و حريرها و طعامها و شرابها و جميع ما ذكر مما هو معدّ للمؤمنين عبارة عن صور نيّاته و ملكاته و هذا حال عجيب لانه يكون قوله اخوانا على سرر متقابلين يراد من أولئك الاخوان صور نيّاته و لوازم ملكاته و لا يصحّ ان يحمل قوله على ان زيداً انما يصادف من عمر و شأنه و ما يناط به من مطالبه لانه لو اراد هذا اّقال فلا يلتفت الى شيء و لا يعتنى به الا اذا كان له معه رابطة مثل طلب حقّ او اداء حقّ او شهادة او طلب شفاعّة او شفاعّة للغير و نحو ذلك لكنه قال فلا يصادف الانسان احداً من هذا العالم و لا شيئاً الاّ نتائج اعماله و افعاله و صور نيّاته و لوازم صفاته و ملكاته و لكن الواقع انّ الانسان يحشر مع ما يشابهه فى الاعمال كما قال سبحانه و تعالى احشروا الذين ظلموا و ازواجهم اى مع ما يشابههم فالعشار مع العشارين و الحاكم مع الحكّام و العالم مع العلماء و هكذا كلّ شخص يحشر مع ابناء نوعه المشابهين له فى صفاته و اعماله و تحشر الخلائق كلّهم فى صعيدٍ واحدٍ فهم على انواعٍ مختلفة يشاهد بعضهم بعضاً فمنهم ظالم و منهم مظلوم و منهم شاهد و منهم مشهود و منهم شافع و منهم مستشفع و منهم مفتضح يشاهد مساويه من له به تعلّق و من ليس له به تعلّق و منهم المتحابون و منهم المتباغضون و منهم المذكّرون و منهم المتمدّكّرون و منهم المتعارفون و منهم المتناكرون الى غير ذلك و كل احدٍ مما ذكر يكون يصادفه غيره غالباً لانهم مجموعون ليوم عظيم فكيف لا يصادف الانسان احداً من العالم و لا شيئاً الاّ

نتائج اعماله ولكن هذا الذي يطابق اعتقاده كما تقدّم في ذكر الجنة .
 قال : ومنها ان الملك يومئذ لله وذلك لان الروابط الماديّة والاسباب
 الوضعيّة والعلل المعدّة مرتفعة هناك لان هذه الروابط مختصة بعالم الاتفاقات
 التي منشأؤها انفعالات المواد واستحالاتها بواسطة الجهات والاضاع
 السماويّة كما بيّن في مقامه واما النشأة الثانية فالاسباب هناك ليست الا ذاتيّة
 غير خارجة عن ذات الشيء ومقوم وجوده وهذا العالم ايضا الملك لله اذ الكل
 بارادته وايجاده وتديره وحكمته الا ان الوسائط العرضيّة والعلل المعدّة
 موجودة ههنا والاتفاقات واقعة بقضائه وقدره .

اقول : يريد انما قيل انّ الملك لله وحده يوم القيامة بمعنى ان في الدنيا من
 يملك وفي الاخرة ليس مالك الا الله لانه وان كان في الدنيا ايضا ليس مالك الا
 الله كما في الاخرة على الحقيقة الا ان الاشياء المملوكة خلقت لمنافع الانسان
 في هذه الدنيا لما فيها من موافقة دار الدنيا كما تنفع الاشياء الحارة في فصل
 الشتاء والباردة في فصل الصيف وكما لا ينفع البارد في الشتاء والحار في
 الصيف كذلك لا ينفع ما في الدنيا في الاخرة وما في الاخرة في الدنيا والعلة في
 ذلك انه خلق لخصوص الدار فلا ينفع لضدّها لان الروابط الماديّة المقرونة
 بالاضمحلال وعدم الاعادة والانهدام وعدم البناء وبالذهاب وعدم العود و
 كذلك الاسباب الوضعيّة والعلل المعدّة المقرونة بما ذكرنا خلقت الامور
 المملوكة عليها والاخرة واحوالها مقرونة بالدوام والثبات فروابطها الماديّة
 يلزم اضمحلالها العود والتجدد على وجه اكمل من المضمحل وانهدامها البناء
 الاكمل وذهابها العود الاتم بحيث لا يفقد المضمحل والمنهدم والذهاب بل
 انما يجدون الجدة والقوة والاشتداد فيضمحل ضعيفها الى القوى ومتهافتها الى
 الشدة وعتيقها الى الجدة لانها لا تتغير ابداً فان ذلك وصف القديم الغنى عز و
 جل ولكتّها تتغير من الضعف الى القوة والكمال ابداً فلما كان ما خلقت من
 المملوكات في الدنيا مقرونة بالاضمحلال والانهدام والذهاب لان الدار
 ليست دار القرار لم يبق لاحد شيء مما ملكه في الدنيا من جميع الاشياء من

اعيان أو اعراض لم يوجد لاحدٍ من الخلائق شىء من التملك و التسلّط على شىء مما تملكه و تسلّط عليه فى الدنيا و لا على ما هو من نوعه و مثله و لم يدخل فى يوم القيمة و هو حينئذ لم يدخل الجنة ليعطى الملك الكبير كما قال تعالى و اذا رأيتَ ثمّ رأيتَ نعيماً و ملكاً كبيراً فخلّص الملك يوم القيمة لله سبحانه هذا باعتبار الامر الصورى الظاهرى و الآفى الحقيقة فى الواقع و فى نفس الامر ليس مالك الا الله عز و جل فى الدنيا و الآخرة على حدّ سواءٍ و لكنه تعالى أعطى عباده فى الدُّنيا ما يتمّ به نظامهم و بلاغ معاشهم و معادهم و هو فى ملكه و فى قبضته لم يُخلّهِ من يده مع أنّ الخلق ملكه و ما ملّكهم ملكه فليس لاحدٍ سواه ملك لا فى الدنيا و لا فى الآخرة فالعارف بالله لا يفرق بين الدنيا و الآخرة فإنّ الخلق فيهما ما يملكون من قطمير و امّا العوام فانهم يفرقون لانهم يرون انهم مالكون فى الدنيا و يوم القيمة تنكشف الحقائق و يشاهدون الملك خالصاً لله .

و قوله «لان هذه الروابط مختصة بعالم الاتفاقات و الحركات التى تنشأ عنها انفعالات المواد و استحالاتها بواسطة الجهات و الاوضاع السماوية» فيه أنّ هذه الروابط و الاضافات و ان كانت ناشئة من انفعالات المواد لكنها ليست مختصة بعالم الدنيا و ليس هذا بعالم اتفاقات بل افعاله و انفعالات مفاعيله على نمط افعال الآخرة و انفعالات مفاعيلها نعم قد تخلّل هذه المواد الدنيوية اعراض رتبها فتغيرت الاوضاع و تغيرت التأليفات و ذلك لفائدة الانتقال و عدم البقاء فيها لأنّها دار اختبار لا دار قرار و الآفانها هى دار التجارة و التحصيل و دار الاكتساب جعلها تعالى هكذا بحكمته سَوْقاً تشتري منه متاعك لسفرك الى دار القرار فاقضت الحكمة هذا التغير و التبديل و الفناء و الذهاب و الاضمحلال فسبّب الاسباب رب الارباب سبحانه لتكون هذه الدار هكذا فكان حتماً ما اراد و فى الآخرة سبب اسباب البقاء بان رفع اسباب التغير الموجب للفناء و وضع اسباب التغير الموجب للبقاء و هو دوام الاعادة و التجديد و مضاعفة القوة و الشدّة و ليست اسباب البقاء فى الآخرة و لا اسباب الفناء فى الدنيا ذاتية بل كلّ منها باعطاء الجواد مقتضيات الاستعداد لانّ الحادث مطلقاً

يعنى مادّيّا او مجردا في الدنيا او في الآخرة لا يقدر أنّ يوجد نفسه و كما لا يقدر ان يوجد نفسه و يحدثها لا يقدر ان يقيها و لا ان يُفنيها فليس لاحد من الخلق من الامر شيء الا ما اعطاه الله و اقدره عليه و ليس من اسباب اليجاد و لا اسباب الفناء و لا اسباب البقاء شيء ذاتي لشيء من الخلق و الا لما تغيّر عنه و لا احتاج الى غيره فيه و من استغنى عن غيره في شيء استغنى عنه في كلّ شيء فلو كانت الاسباب غير خارجة عن ذات الشيء لم يحتج الى غيره في جميع مطالبه . و قوله «و هذا العالم ايضا الملك لله تعالى اذ الكل بارادته و ايجاده و تدبيره و حكمته الا ان الوسائط العرضيّة و العلل المعدّة موجودة ههنا و الاتفاقات واقعة بقضائه و قدره» اما ان الكل بارادته و ايجاده و تدبيره و حكمته فصحيح في الدنيا و الآخرة و اما ان الوسائط العرضيّة و العلل المعدّة موجودة ههنا اي في الدنيا فكذلك و موجودة في الآخرة كلّ شيء بنسبة رتبته فليس العرضية و المعدّة مخصوصة بالدنيا و الا لزم اما اتحاد ما في الآخرة و عدم تعدده اذ التعدّد و الكثرة انما تكون بالقوابل و متمماتها من الكم و الكيف و المكان و الوقت و الجهة و الرتبة و الوضع و الاذن و الاجل و الكتاب لا فرق بين المجرد و المادّي و ان كان كلّ شيء بحسبه و اما الاتفاقات فلا توجد في حال و اتما الاشياء كلها مرهونة باوقاتھا فاذا اقتضت الدواعي و الاسباب امراً جرى به القدر و القضاء و هذا في الدنيا و في الآخرة و ان اختلفت الدواعي و الاسباب شدّة و ضعفاً و سرعة و بطؤاً لانه اتما يفعل بالاسباب و اما أنّ الفاعل في الآخرة هو الانسان و هذه المملكات في الآخرة شؤون و صنائعه أو أنّها مصنوعة من وجوده و كلاً اللّازمين باطل و مراده ان الدنيا و ان كان فيها كون الملك لله سبحانه الا ان الدنيا يقع فيها اتفاقات لاهلها ليست بسبق العناية ليخلص الملك لله و انما تقع بدواعي الاسباب الوضعية و الوسائط العرضيّة فيجرى بها القضاء و القدر فلم يخلص الملك لله و اما الآخرة فكل ما فيها بسبق العناية اقول و هذا نظر ضعيف لم يصدر عن النور و اما النظر الصادر عن النور فهو أنّ كلّ الاشياء مجردا و مادّيّا جوهرها و عرضها لازمها و ملزومها دنويّها و أخرويّها على

نمط وصنع واحد أجريها سبحانه على اسبابها ومن الاسباب ان الدار المخلوقة للفناء كالدينا تقتضى تغير ما فيها واختلافه وفناءه واضمحلاله واستتار وجوده الاشياء فيها وحقائقها كما قال تعالى ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى ، وان الدار المخلوقة للبقاء كالآخرة تقتضى بقاء ما فيها وعدم اختلافه من قوة الى ضعف ومن وجود الى عدم واضمحلال ولما كانت الاشياء كلها لا تثبت ولا تبقى الا بدوام المدد وجب ان يكون كل ما فيها يختلف ويتجدد من ضعف الى قوة ومن عدم الى وجود ومن يلى الى جدّة وذلك باعادة ما فنى منها بالتدريج السيال بحيث لا يفقد شيء ولا قوة ولا جدّة وانما كان ما فى الآخرة من الضعف الى القوة لكونها دائمة الترقى والقرب الى المبدئ وانما كان المعاد اقوى منه قبل فناءه لما بُرهن عليه فى العلم الطبيعى المكتوم الذى هو مخ العلوم ان الشيء كلما كثر حلّه وعقدّه وحلّه وعقدّه ازداد قوة وتأثيراً وذلك كاللبنة اذا كسرتها ناعماً ثم صُغتها كان اقوى من الاولى فاذا دَقَّقَتَهَا ناعماً و صُغتها كانت اقوى من الثانية فالثالثة اقوى من الثانية والرابعة اقوى من الثالثة وهكذا ولان ما تحللّ خلص من التأليف فيرجع الى رتبة اعلى من رتبته فى التأليف فاذا أُعيد مع ما دونه ألحق ما هو ادون الى رتبة ما اعيد وهكذا .

قال : ومنها ان الملك يومئذ الحق وأن لا ظلم اليوم لما عرفت من ارتفاع المصادمات والمعارضات الاتفاقية فى ذلك العالم .

اقول : فى يوم القيمة يخلص الحق فى الوجود كله فينقسم ما فيه على شقى الرحمة الواسعة فاهل محبة الله مغمورون بالشق الايمن الاعلى وهو الرحمة المكتوبة فساكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكوة الايات ، واهل سخط الله جرى عليهم العدل وهو الشق الايسر الاسفل فلا يكون يوم القيمة وما بعده الا فضل او عدل فاهل الفضل الذاتى فى الجنان الاصلية على حسب مراتبهم واهل الفضل العرضى فى جنات الحظائر السبع يسكنها ثلاث طوائف وهم المؤمنون من الجن واولاد الزنا اذا كانوا مؤمنين وما تناسل منهم الى سبعة ابطن والثامن يلحق بالمؤمنين الطاهرين فى الجنان الثمان الاصلية والمجانين الذين

لم يرشدوا في الدنيا وليس في اقاربهم وذرياتهم من هو من اهل الشفاعة و اهل العدل الذاتى فى النيران السبع الاصلية و اهل العدل العرضى فى نيران الحظائر والضَّخْصَاح على حسب مراتبهم و جنان الحظائر السبع اسماؤها باسماء اصولها و نيران الحظائر السبع تسمى ايضا باسماء اصولها فلا ظلم اليوم اى يوم القيمة لاستيلاء العدل على جميع ذرات الكون و لارتفاع الاعراض و الاغراض المدافعة لسر الخليفة التى ما كَوْنَتْ هَيْئَتِهَا الا على هيئة فعل الله و هى فطرة الله التى فطر الناس عليها و ما بال المصنف مع ما عنده من العلم و ما يدّعيه يُثْبِت فى خلق الله و فى ملكه اُموراً اتَّفَاقِيَةً لآَنِهِ اِنْ ارَادَ اَنْ العباد تفعل اَشْيَاء تترتب عليها اَسْبَاب و موانع فَصَحِيحٌ و لكن لا يُعْبَرُ عن تلك الافعال بالاتِّفَاقَات لانها لو كانت الافعال بالاتِّفَاق لَقَلَّ ترتب الاسباب عليها لعدم ايقاعها عن قَصْدٍ و اختيارٍ ذاتيّين غالباً و ان اراد انها واقعة من غير افعالهم الاختيارية فاسوء حالاً سواء فرضت من فعله او من فعله بهم و الحاصل التعبير بالاتِّفَاقَات ليس بمستقيم لان ما يكون بقضاء الله و قدره لا يكون اتِّفَاقاً على اى نحو فرض و ان كان ما يقع اتِّفَاقاً لا يكون الا بقضاء الله سبحانه و قدره .

قال : ومنها ان القيمة يوم الجمع لان الازمنة و الحركات علّة التغير و التعاقب فى الحدوث و القدم و الامكنة و الجهات علة الحضور و الغيبة فى الوجود و العدم فاذا ارتفعتا فى القيمة ارتفعت الحجب بين الموجودات فتجتمع الخلائق كلّهم الاولون و الآخرون فهى يوم الجمع لقوله يوم يجمعكم ليوم القيمة .

اقول : يريد ان يوم القيمة هو يوم الجمع و انما اقتضى الحال اجتماع الخلق لكون الخلق باجمعهم خلعوا المواد و كانوا مجردين نورانيين لان التغير المقتضى للافتراق و التعاقب المقتضى لعدم الاجتماع فى رتبة الحدوث و القدم انما هما لعلّة الازمنة و الحركات و لو لم تكن فى الدنيا ازمنة و لا حركات لم يقع بين الخلق تغير و لا افتراق و ايضاً الامكنة و الجهات علة الحضور و الغيبة فى وجود الاشياء و عدمها فلو لم تكن امكنة لم يحضر موجود و لو لم تكن جهات

لم يغيب معدوم فاذا ارتفعت الازمنة والمدد وحركات الافلاك والامكنة والجهات فى القيمة ارتفعت الحجب بين الخلائق الموجبة للغيبة والموانع المقتضية للافتراق فتجتمع الخلائق كلهم الاولون والآخرين فالقيمة يوم الجمع ويريد ان المقتضى للاجتماع هو تجرّدهم وانما سميت القيمة يوم الجمع لانطلاق الخلائق من قيود الازمنة والامكنة.

واقول فى كلامه هذا بالنسبة الى كلامه غير هذا تدافع وتناقض ومع هذا معارض بالكتاب والسنة والمذهب الحق وعقول المليين وذلك لان مذهبه ان الزمان ظرف جميع الكائنات لم يتقدّم عليه الا البارى عز وجل وانه نهر يجرى من تحت جبّل الازل كما نقله عن بعض العارفين فى شرحه لاصول الكافى مرتضياً له وقد صرح فى كتبه انّ الزمان عبارة عن حركة الفلك فتعارض قوله بان الزمان ظرف جميع الكائنات وانه لا يسبقه الا الله تعالى وقوله بانه عبارة عن حركة الفلك اذ يلزم منه كون الفلك سابقاً على الزمان مع انه من المكوّنات وقوله هنا بارتفاع الازمنة والحركات والامكنة والجهات يوم القيمة مع ان فى المحشورين الحيوانات كلها كما قال تعالى وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا فى الكتاب من شىء ثم الى ربهم يحشرون ويقتصّ يوم القيمة للجّماء من القرناء وكذلك تحشر الازمنة والامكنة والحركات والجهات كما دلّت عليه الروايات بصريحها والبقر والغنم والجماد ومثالها لا تكون مجرّدات ولا تكون خارجة عن الزمان والمكان والاّ لكانت غير داخلية فيه قبل ان يخلق فانّ كونها بعده فى العود دليل على كونها قبله فى البدء فتكون سابقة عليه فلا يصدق قوله انّ الزمان لم يتقدّم عليه الا البارى عز وجل وايضا كون الازمنة والحركات من علّة التّغاير والتعاقب مما لا اشكال فيه وان كان غيرهما علّة للتّغاير والتعاقب اذ لا تنحصر فى الازمنة والحركات بل منها الازمنة والحركات ومنها غيرها بمعنى انّ علّة التّغاير مركّبة من الوقت والمكان والجهة والرتبة والكم والكيف والوضع والاذن والاجل والكتاب واذا ارتفع شىء منها ارتفعت كلها فلا منافاة فى ذكره للزمان خاصة و

قد قال أنّها علّة للحدوث والقدم ونحن نقول كذلك وفي الدنيا والآخرة
فحيثما وجد الزّمان وجد التّغاير وحيثما ارتفع ارتفع كما قال المصنّف ويلزم
حينئذٍ أن اهل الجنّة والجنّة وما فيها من النعيم لا يتغيّر ولا يتبدّل وإن كان من
ضعف إلى قوّة ومن بليّ إلى جدّة ومن تاميّة إلى كماليّة ومن كماليّة إلى
اكمليّة والمعلوم من الكتاب والسنة والمذهب والعقل خلاف ذلك فإنّ اهل
الجنّة دائماً يترقّون في الدّرجات وفي مراتب الكمال إلى غير النّهاية وليس الّا
لوجود الأزمنة والاجسام التي لا تنفكّ عن الزّمان والمكان والموادّ والصور و
الجهات والرّتب والأوضاع وما أشبه ذلك اذ لا تقوم الاجسام بدون ذلك في
الدنيا وفي الآخرة بل ولا المجردات من جميع ما ليس بمعبودٍ بالحق وإن
كانت هذه المشخصات والمتممات للقوابل والمقوّمات للذّوات مجردة
بحسبها وانما قلّت من جميع ما ليس بمعبودٍ بالحقّ دفعاً لاحتمال آتباع المصنّف
القائلين بأن الارواح القادسة ليست ممّا سوى الله تعالى وإنّ روح القدس
لم تدخل تحت حيطة كن لأنّ الذي يشيرون اليه ان كان هو معبودهم فما درى
ما اقول لهم واما انا فاقول ما يشيرون اليه فعباد مخلوقون مرگبون بنحو ما تركّب
به سائر المخلوقات الّا أنّ كل شيء فمؤلّف من نوع رتبته من الكون والحاصل
معنى تسمية يوم القيامة يوم الجمع لاجتماع جميع الخلائق فيه لانه يوم الجزاء و
التزييل في قوله تعالى فزِيلْنَا بينهم .

وان قيل ان المصنّف يفهم هذا ولكّنه يريد بيان علّة اجتماعهم من باب
الاسباب كما هو طريقة الحكماء فلا اعتراض عليه قلنا اذا اراد هذا المعنى فإنّ
كان اراد بيانه بما ينقل عن غيره فلا اعتراض عليه وانما الاعتراض على غيره و
إن اراد أنّ بيان هذا النّمط بالحقّ هو ما ذكره فالاعتراض متوجّه عليه بل بيان
الحق في سبب اجتماعهم أنّ الموجب لذلك هو العدل (اي وضع كل شيء
موضعه ورد كل شيء الى جوهره والتزييل فيجمعهم ليأخذ حق بعضهم عن
بعض الذي هو العلاقة بينهم فيتفرقون بعد قطعها ورد كل شيء الى جوهره و
اصله فالجمع للفصل الذي هو ثمرة العدل) الذي قام نظام الاكوان ودارت عليه

رحاهُ و بلحاظ نَمَط ادلَّتْهم فالموجب هو معنى قوله تعالى كما بدأكم تعودون، وذلك ما قرّرنا في كتبنا و رسائلنا و مباحثنا أنّهُ تعالى خلق رحمته (صورة العقل) و كانت رتبته في أعلى الامكان و خلق من ظلّ انّيّتها غضبه (صورة الجهل) و كانت رتبته في اسفل الامكان قضاء لحكم التضادّ فأقام كلّاً منهما بالآخر على نحو ما ذكرنا في الكسر و الانكسار فخلص اعلى الخيرات اى اقربها (فخلق منه محمد و ال محمد عليهم السلام) من المبدء و اسفل الشرور اى ابعدها (فخلق منه ائمة الجور) منه و ظهرت آثار الاختلاط (فالشيعتان مختلطتان بينهم لطخ و خلط و يجب ان يخلصوا) ممّا بينهما فخلق من كل واحدٍ (من النور و الظلمة في عالم النفوس و الذر الاول فقال لقوم الى الجنة و لا ابالي و لقوم الى النار و لا ابالي) اهله فلما امر النور امتثل و لما امر الظلمة لم تمتثل فاجتمعا (في عالم الطبيعة) قبل التكليف كما قال تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين في الخلق الثاني (في عالم المثال) عند ما قال لهم الستُ برّبكم فاخذوا في التزييل (في المثال) و التفريق بعد الاجتماع (في الطبع) المسبوق بالتفريق (في النفس)^١ و يتم التفريق يوم القيّمة (اذا عادوا الى النفوس كما بدؤا) لاخذ حقوق (لطخ كل من كل) كل من كلّ و بكلٍ يعنى حتى حقّ الفضيحة و حتّى يعلم كل احد بانّ الله سبحانه العدل لايجور و الحكيم الذي

^١ اعلم ان المراد من الجمع و التفريق المذكورين ان الله سبحانه خلق النور و الظلمة و هما مثلثان متداخلان رأس كل مخروط على قاعدة الاخر فقاعدة كل مثلث خالص فيما هو فيه الا ان فيها بقدر الاستمساك من الاخر فخلص الطرفان و تركب الاوساط فطرف النور هو اصل عليين و طرف الظلمة هو اصل سجين و الاوساط مما يلي الوسط من جانب الاعلى هم اهل الجنة و المغفرة و مما يلي الاسفل اهل النار و العذاب و حكم لكل من الفريقين بما هم اهله و كان ذلك في عالم النفوس ثم كسر طينهم في عالم الطبيعة و خلط بين الطينتين و حصل اللطخ ثم فرق بينهم في عالم المثال فكانوا في الطبيعة و المواد امة واحدة فزيلوا في عالم المثال بدعوة النبيين المبشرين و المنذرين ثم نزلوا الى هذه الدنيا فاجتمعوا ثانيا في طبائعها و موادها و تفرقوا بعد الدعوة فاذا ردوا الى بدّتهم و صلوا و لا الى عالم جمع الطباع ثم فرقوا في النفوس الى الجنة و النار ثم لاجتماع ابدافى يوم القيّمة يجتمعون مادام فيهم اللطخ و الخلط فاذا تزيلوا عذب الذين كفروا بالنار و نعم الذين امنوا بالجنة و انما يؤتى بحالة الاجتماع الطبيعي لان الطباع ايضا تلتطف يوم القيّمة و تأتى اخروية كما تأتى الازمان و الامكنة ملطفة فتأتى فادنى القيمة التفريق المثالي و اعلاه الاجتماع الطبيعي و اعلى منه التفريق النفساني ثم لاجتماع لان العود الى الوجودات الشرعية التي هي ثمرات الاكوان فافهم كريم

لا يلهو والمتسلط الذى اليه ترجع الامور واكثر الخلق لا يعرفون من معنى هذا الكلام الا العبارة او مفهومها ولا يعلم الجاهل والغافل بذلك كعلم العارف الذاكر العاقل الا يوم القيمة ولا يتم ذلك كله على كمال ما ينبغى الا بجمع جميع الخلق فى صعيد واحد ليشاهد كل واحد كُلاً واحداً وهذا الذى اومأْتُ اليه من الحقوق التى يتعلّق بها العدل ومعنى ما اردتُ مجملاً انهم خلقوا من حقائق (فى النفوس) متباينة ثم جمعوا (فى الطبع) لما يراد منهم (من الابتلا والاختبار و ظهور الاختيار) هذا فى البدء و جمعهم لما يراد منهم حين قال لهم الستُ برّبكم لان ذلك مما تعمّ به البلوى فيجب الاجتماع وتنتهى ثمرة الاجتماع (التى هى الاختبار و ظهور الاختيار) فى يوم القيمة (بعد انقطاع الطبايع) لانه مساميت مشهد الستُ برّبكم فى العود (و هو مشهد النفوس التى هى حقايق المثال و الدنيا) فافهم ثم يتفرقون (الى الجنة والنار) ولا يجتمعون ابداً لانهم لا يعودون الى موادهم الاولية بل الى الشرعية (يعنى لا يجتمع من كان من النور بمن كان من الظلمة ابداً ولو كان علّة الاجتماع ما ذكره المصنف لما حصل افتراق ابداً لانهم بعد القيمة ترتفع عنهم تلك الحجب والموانع اشدّ من ارتفاعها يوم القيمة مع انهم فريق فى الجنّة وفريق فى السعير فان قيل اهل الجنة لا يفترقون و اهل السعير لا يفترقون قلنا فرغ الموانع انما يقتضى جمع احد الفريقين لا الجميع مع أنّه جعله علّة للجميع .

قال : و منها أنّها يوم الفصل لان الدنيا دار اشتباه و مغالطة تشابك فيها الحق و الباطل و الخير و الشرّ يتعانق فيها الخصمان و يتمازج فيها المتقابلان و الاخرة دار الفصل و التمييز و الافتراق فيتفرّق المختلفان و يتميّز المتشابهان لقوله تعالى و يوم تقوم الساعة يومئذ يتفرّقون و قوله ليميز الله الخبيث من الطيب الاية ، و قوله و يحقّ الحق و يبطل الباطل و لا منافاة بين هذا الفصل و ذلك الجمع بل يقرّره و يوجبه كما قال هذا يوم الفصل جمعناكم و الاولين .

اقول من لوازم القيمة انها يوم الفصل و هو مقتضى قيام العدل لما قلنا سابقا قبل هذه انّ الخلائق انما جمعهم التكليف لما بينهم من المشابهة (اي لما ماتوا من عالم النفوس و دفنوا فى ارض الطبايع و نبت نبات المواد وقع المشابهة

وهي علة الجمع في التكليف والحشر) وهو قولي وظهرت آثار الاختلاط ممّا بينهما ولهذا يميل كلّ شيء الى شكله ونوعه فيتوافقان ويحصل بينهما تنافٍ فيختلفان فيحصل من ذلك مع التكليف (اي التكليف الجامع هو المفرق بينهم لانه الفرقان) الجامع لهما احسان وعدوان واعطاء وحرمان وتصديق وتكذيب واعتراف وانكار وطاعة وعصيان فيحصل من التوافق والتفارق الطبعيّين مع التكليف الجامع جميع الصفات المتضادّة ولما كان علّة ايجادهم وتكليفهم الرحمة الواسعة الجامعة للفضل والعدل اقتضى ذلك الفصل بينهم بعد جمعهم (اي الرحمة الواسعة تجمعهم والفضل والعدل تفرق بينهم) فيما كانوا فيه يختلفون ليجزى قوما بما كانوا يكسبون وليعلم الذين كفروا انهم كانوا كاذبين وليعرفوا الخلائق اجمعون انّ الله سبحانه هو الحق المبين العدل الحكيم وانه كما وصف نفسه في كتابه المجيد فانه لا يعرف ذلك في الدنيا الا من هو اعز من الكبريت الاحمر واقل من الغراب الاعصم واما سائر الخلائق فلا يعرفون ذلك الا يوم القيامة و(عطف على قوله ان الله وانه) انما خلق الخلق على وصف معرفته فانقسموا بما اشرنا اليه من الاتفاق والافتراق الطبعيّين الى المعرفة والانكار والى ما بين ذلك من المراتب والمصنف اشار الى ذلك فقال لانّ الدنيا دار اشتباه وذلك لما اشرنا اليه سابقا ان النفس الحيوانية الحسيّة الفلكيّة التي شأنها الغشم والظلم والغضب والشهوة وما اشبه هذا من الصفات الذميمة يكون وجودها ولادتها الجسمانية عند تمام الاربعة الاشهر من حين وقوع النطفة في الرحم وعند الولادة الدنيويّة توجد النفس الناطقة وقد تمكّنت الحيوانية من القوى والالات الجسمانية وسرت فيها بشؤونها وصفاتها الذميمة والنفس الناطقة عند ولادتها غريبة لم يأتها المربّي لها المؤيد لما تقتضيه وهو العقل الا بعد ان تصرّفت الحيوانية في سائر القوى واستعبدتها ثم اتى العقل الى بلدٍ قد خربها الظالمون وتعبد اهلها الفاسقون فوجد النفس الناطقة وما وجد فيها غير بيت من المسلمين فشرع مع ضعفه وقلة ناصريه في تأييدها والانسان الذي هو تلك القرية حصل له داعيان متعارضان في كلّ فعلٍ وميلٍ احدهما أمر و

الآخر ناهٍ فارسل الملك الحكيم عز وجل الى اهل هذه القرية رسولا من عنده قويا لا يشبهه عليه الداعيان صلى الله على محمد واله الطاهرين ليبيّن لهم ما يريد الله سبحانه ويحب مما يكرهه ولا يريد من اتّبع رسول الله صلى الله عليه و اله اهتدى ولم تشبهه عليه الامور فكانت الدنيا دار اشتباهٍ لتعارض الداعيّين من نفس المكلف اذا مالت الى شيء لا يدري ما مراد الله تعالى منه فعله او تركه و دار مغالطة لان النفس الامارة تحسّن له مطلوبها من المعاصي والعقل يحسّن له مطلوبه من الطاعات وقد اجتمعافى بيت واحد وهو القلب الصنوبرى وله أذنان اذن عن يمينه عليها ملكٌ مؤيّد يوحى الى العقل أن يبادر الى طاعة الله سبحانه وتحت ذلك الملك جنود من الملائكة بعدد ميولات الوجود وعدد بواعث وزيره العقل يعينون الملك على وحيه ويدفعون الشياطين عن المنع من حصول مطلوبه وأذن عن يساره عليها شيطان مُقيّض يوحى الى النفس الامارة أن تبادر الى معصية الله سبحانه قبل ان يستولى العقل على المتعلّق بفتح اللام المشدّدة وتحت ذلك الشيطان جنود من الشياطين بعدد جنود الملك المؤيّد و عدد ميولات الماهية وعدد بواعث وزيرها النفس الامارة يعينون الشيطان على منعه من فعل الطاعة ويدفعون الملائكة من حصول مطلوبهم فالملائكة يزيّنون للشخص فعل الطاعات ويرغبونه فيه بتذكير ثواب الله تعالى والجنة و يكرهونه فعل المعاصي ويخوفونه بتذكير النار وسخط الله على العاصين و الشياطين يزيّنون للشخص فعل المعاصي وانها لذّة عاجلة قطعية ولا مانع منها و أنّ ما ذكر من العقوبة لا اصل له ولو فرض ثبوته فبعضهم يقولون له من له طالع ينال به شهوته وان كان بعث و رجوع الى الحيوة فالطالع الاول موجود وبعض يقول لبعض لو فرض ذلك فثب عن المعصية وبعض يقول لبعض لذات الدنيا يقين ولذات الآخرة شك واليقين خير من الشكّ وبعض يقول لذات الدنيا نقد ولذات الآخرة نسيئة والنقد خير من النسيئة وامثال ذلك والحاصل لما اشتبه الميّلان وتشابه الداعيان وتشابك الخير والشرّ والباطل لاجل اختبار المكلفين كما قال تعالى احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون و

غير ذلك من الايات وقال امير المؤمنين عليه السلام لَتُبْلَبَنَّ بَلْبَةً وَلَتُغْرَبَنَّ غَرْبَةً وَلَتُسَاطَنَّ سَوَاطِ الْقَدَرِ حَتَّى يَعُودَ اَعْلَاكُمْ اَسْفَلُكُمْ وَاسْفَلُكُمْ اَعْلَاكُمْ وَلَيَسْبِقَنَّ سَبَاقُونَ كَانُوا قَصَرُوا وَلَيَقْصُرَنَّ مَقْصِرُونَ كَانُوا سَبَقُوا هـ، خفى العدل الذى وصف تعالى به نفسه و خلقهم عليه فيبين عز وجلّ لهم ما وصف به نفسه حتّى لا يشك احد من الخلق فى شىء مما ذكره فى كتابه كما اشار اليه فى قوله و اقساموا بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعداً عليه حقاً ولكن اكثر الناس لا يعلمون ليبين لهم الذى يختلفون فيه و ليعلم الذين كفروا انهم كانوا كاذبين لانه تعالى انما خلقهم ليعرفوه فعرفهم نفسه و ما وصف به نفسه بفعله فى قوله و اكثرهم ما شاهدوا فعله فى قوله و انما سمعوا قوله فاحبّ ان يريهم فعله فى قوله لئلا يقولوا انا كنا عن هذا غافلين فبلغت حجتة و تمت كلمته و ما ربك بظلام للعبيد فيجمعهم و يفصل بينهم بالحق ليميز الخبيث من الطيب و يحقّ الحق و يبطل الباطل و يتفرّقون حينئذ فريق فى الجنة و فريق فى السعير و هو قوله و يوم تقوم الساعة يومئذ يتفرّقون .

و قوله «و لا منافاة بين هذا الفصل و ذلك الجمع بل يقرّره و يوجهه كما قال هذا يوم الفصل جمعناكم و الاولين» فيه انه ان اراد بهذا الفصل خصوص الحكم لا غير فكما قال و ان اراد به التفريق فينا فيه الجمع على ما علّله كما ذكرنا مما يلزمه فراجع .

قال : و منها ان المتخلّصين عن البرازخ و القبور يتوجّهون عند قيام الساعة الى الحضرة الالهية بلا تراخ و انتظار كما لغيرهم من المقيدين بالدينا المأسورين باسر التعلقات كما قال فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون .

اقول : من جملة احوال القيامة انّ الذين تخلّصوا عن قيود البرازخ كالنفوس و الارواح قبل النفخ فى الصور نفخة الصّعق بهذه النفخة كما قال الصادق عليه السلام فى قوله تعالى فانما هى زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة ما معناه تبقى الارواح ساهرة لا تنام هـ، و عن مضيق المخازن و القبور كالارواح و النفوس عند النفخة الثانية نفخة الفزع و كالا جساد يتوجّهون عند قيام الساعة

الى الحضرة الالهية بلا تراخ وانتظار لا كما يكون من التراخي والانتظار
لغيرهم من المقيدين بالدنيا المأسورين المقيدين بأسر التعلقات وقيدها بل
المتخلصون سيرهم حيث مسرعون مهطعون الى داعي الحق سبحانه كما قال
سبحانه فإذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون أى يسرعون .

اقول واعلم ان مدة القيمة كيوم من الايام الثلاثة يوم الدنيا ويوم الرجعة
ويوم القيمة والناس فى الايام الثلاثة كلهم يسرون الى الله تعالى سيرا حثيا و
ليس سيرهم بعد النفخة الثانية مغايرا لسيرهم قبل ذلك والعارفون الذين
علمهم الله اسرار الخليفة أو بعضها يشاهدون ذلك نعم هم فيما يرون من انفسهم
يرون ان اهل الدنيا مقيمون وأهل الآخرة يسرون الى الله سبحانه واما انطلاق
اهل الآخرة من قيد التعلقات فلا يتم الا بعد الفصل بينهم والآقبله اشد تعلقا و
اعظم اختلاطا لان اغلب التعلقات فى الدنيا معنوى بخلاف الآخرة فان التعلقات
حسية وكثير منها لا يعتبرونه فى الدنيا واما فى الآخرة فقد قال تعالى وان تك
مثقال حبة من خردل آتينا بها وكفى بنا حاسبين وكل هذا مما يمنع من سرعة
السير ولهذا كان مقداره خمسين الف سنة لكن الظاهر مع المصنف .

قال : ومنها ان الموت لكونه عبارة عن هلاك الحيوان بواحد من طرفي
التضاد يقام بين الجنة والنار فى صورة كبش املح ويذبح بشفرة يحيى عليه
السلام وهو صورة الحيوية بامر جبرئيل عليه السلام مبدء الارواح ومحى
الاشباح باذن الله لتظهر حقيقة البقاء والسرمد بموت الموت وحيوة الحيوية .

اقول : ان الموت هو خروج الروح من البدن اما بقتل او موت فاما القتل
ففيه خلاف هل هو عند انقضاء العمر المكتوب بحيث لو ترك ولم يقتل مات و
قل لا يموت واختلف هؤلاء فى قدر ما يبقى لو لم يقتل على اقوال لعدم
عثورهم على نص يدل على شىء والنص موجود يذكرونه فى الكتب و
يقرؤنه ولا يفهمون معناه وهو انه يبقى سنتين ونصفا واما الموت فقسمان
مسمى ومقضى فالمسمى لا يزيد ولا ينقص والمقضى يزيد بالطاعات وينقص
بالمعاصى وليس هذا مكان بيان ذلك واعلم ان كثيرا من العلماء ذهبوا الى ان

المَوْتُ امرٌ اعتباريٌّ عدمي ليس بموجودٍ لآنه عدم الحيوة ممّا من شأنه الحيوة و الحقّ أنّ الموت شيءٌ موجود مخلوق كما قال تعالى الذي خلق الموت و الحيوة ليلوكم ايُّكم احسن عملاً .

وقوله «بواحدٍ من طرفي التّضادّ» كأنّ تزيد حرارة الشخص على برودته فتحرّقها و برودته على حرّارته فتُظْفِفُها و رطوبته على يبوسته فتذيّبها و يبوسته على رطوبته فتجفّفها لآنه ما دامت الطبائع معتدلة او قريبة الاعتدال فهو صحيح فاذا زادت واحدة على ضدّها و لم تذهب ضدّها تمرّض الشخص فإنّ أذْهَبَتْهُ هَلَك و ليس مراده أنّ الهلاك يكون من واحدة لا غير بل مراده اعمّ و هو كذلك .

وقوله «يقام بين الجنّة و النار ، النّخ» يعنى أنّه اذا دخل اهل الجنّة الجنّة و اهل النار النار أُقيم الموتُ بين الجنة و النار في صورة كبش املح بحيث يشاهده اهل الجنّة و اهل النار و يعرفونه انه الموت فيذبح بين الجنة و النار و ينادى مناد يا اهل الجنّة خلود و لا موت يا اهل النّار خلود و لا موت فعند ذلك تشتدّ الحسرة على اهل النار أمّا أنّه بصورة كبش فكناية عن ذلّته و حقارته في جانب قدرة القادر عز و جل و أمّا انه املح فلان هذا اللون مرّكب من بياض و سواد ممترجين فهو في حق المؤمن نور و في حق الكافر ظلمة و لمّا كان ذلك اعنى النور و الظلمة كذلك و كان فعله كذلك و لم يكن في احدى جهتيه مستمراً حتى يفرغ منها بل هنا و هنا اقتضى امتزاج طبعيّهِ و فعلية اختلاط لونه فكان املح .

وقوله «و يذبح بشفرة يحيى عليه السلام» لم يحضرني كون الذّبح بسكين النّبي يحيى على محمد و اله و عليه السلام من طرقنا و لعلّه من طرق العامّة و على فرضه فمعناه كما ذكره المصنف من ان كون ذبح الموت بشفرة يحيى عليه السلام اشارة الى ظهور الحيوة يوم القيامة في كل شيء كما قال عز من قائل و ان الدّار الاخرة لهي الحيوان اى لا موت فيها لانّ الموت انما يكون في مراتب الاعراض المتبدّلة المتغيّرة لفائدة عدم البقاء فيها كما في الدنيا و اما الاخرة فهي لما كانت انما خلقت للبقاء كانت اعراضها صافية لا تتغيّر الا في مراتب التّرقى و الشدّة و القوة و الجِدّة و الصّفاء و الحسن فانها لا تنزال في التّرقى

فتبدّلها وتغيّر ها الى جهة العلو والكمال بلا نهاية .

وقوله «بامر جبريل عليه السلام» يعنى انه انما قيل بشفرة يحيى عليه السلام لانه كناية عن صورة الحيوة وذلك بامر جبرئيل عليه السلام لانه موكل بذلك ولذا قال مبدء الارواح ومحيى الاشباح ولكن الامر اخص ممّا قال لان جبريل عليه السلام هو الموكل بالخلق والتصوير واما الارواح والحيوة فموكل بها اسرافيل عليه السلام لانه صاحب الشاخص الذى ينبّه بالتفخة صرعى رهائن القبور كما قال سيد الساجدين عليه السلام ولكن بعض العارفين قال ان كل واحد من الملائكة الاربعة يعينه ملكان منهم كل واحد بنصف قوته فجبرئيل يعينه اسرافيل بنصف قوته وعزرائيل بنصف قوته واسرافيل يعينه جبرئيل بنصف قوته وميكائيل بنصف قوته وميكائيل يعينه اسرافيل بنصف قوته وعزرائيل بنصف قوته وعزرائيل يعينه ميكائيل بنصف قوته وجبرئيل بنصف قوته فعلى هذا يتّجه قول المصنف وجبريل مصوّر الاشباح وانما ينفخ فيها الحيوة بما اعانه به اسرافيل لان اسرافيل هو المتلقى من النفس الكلية اعنى اللوح المحفوظ وذبح الموت بسكين يحيى عليه السلام ليظهر للناس حكم السرمذ والبقاء بذبح الموت وعدمه وحيوة الحيوة وجودها .

قال : ومنها ان الجحيم تحضر فى العرصات على صورة بغير لاجل حقه ليتذكّر الانسان صفاته الذميمة الباعثة للعقاب كما فى قوله وجيئ يومئذ بجهنم يومئذ يتذكّر الانسان واتى له الذكرى وهى بارزة فى ذلك اليوم لا كامنة كما فى هذا اليوم لقوله وبُرزّت الجحيم لمن يرى فيطلع الخلائق من هول مشاهدتها على فنائهم وعذابهم فيفزعون الى الله من شرّها لولا أنّ حبسها الله برحمته لشردت شردهً احترقت بها السموات والارض .

اقول : من احوال القيمة ان جهنم يؤتى بها يوم القيمة تحضر فى العرصات اى عرصات القيمة على صورة بغير لاجل انّ طبع البعير الحقد بكسر الحاء لاضمارها لشدة الانتقام نعوذ بها من سخط الله والنار وايضا هذا الحديث بهذا الوضع مما رووه ما معناه ان النبى صلى الله عليه واله كان قاعداً مع اصحابه اذ

عرض له حال شديدة فقيل يا على ادرك ابن عمك رسول الله صلى الله عليه و اله فاتى على عليه السلام و سدد ظهره ب صدره و قال بابى انت و امى يا رسول الله ما الذى حدث فقال صلى الله عليه و اله نزل جبرئيل عليه السلام على بهذه الآية و جيئ يومئذ بجهنم فقال على عليه السلام يا رسول الله و كيف يُجاء بها قال صلى الله عليه و اله يؤتى بها ثُقَاد بسبعين ألفَ زمام فى كل زمام سبعون الف حَلْقَة كل حَلْقَة يمسكها الف ملك فتشردُ شَرْدَةً فتخَرَّ جميع الخلائق على وجوههم فاعترضها فتقول ما لى و لك يا محمد و قد حرّم الله جسدك على فامسكها للملائكة و لولا انى امسكتها لاحت أهل الجمع هـ، و من طرقنا ما رواه القمى قال حدثنى ابى عن عمرو بن عثمان عن جابر عن ابى جعفر عليه السلام قال لما نزلت هذه الآية و جيئ يومئذ بجهنم سُئِل عن ذلك رسول الله صلى الله عليه و اله فقال ذلك اخبرنى الروح الامين ان الله لا اله الا هو اذا برز الخلائق و جمع الاولين و الاخرين أتى بجهنم ثُقَاد بالف زمام اخذ بكل زمام مائة الف ملك تقودها من الغلاظ الشداد لها هَذَة و غضب و زفير و شهيق و انّها لترفر الزفرة فلولا ان الله اخرهم للحساب اهلكت الجميع ثم يخرج منها عُق فتحيط بالخلائق بالبرّ منهم و الفاجر فما خلق الله عبداً من عباد الله ملكاً و لا نبياً الا ينادى رَبِّ نفسى نفسى وانت يا نبي الله تُنادى امتى امتى ثم يوضع عليها الصراط الحديث .

و قوله «ليتذكّر الانسان صفاته الذميمة» يعنى اذا رأى النار ندم على ما فعل فى الدنيا من افراط او تفريط يقول يا ليتنى قدّمت لحياتى و هى بارزة فى ذلك اليوم محسوسة ظاهرة لكل احد و الآن فى الدنيا كامنّة كما روى عنهم عليهم السلام أنّها الآن فيهم و غدا هم فيها و هو قوله تعالى يصلونها يوم الدين و ما هم عنها بغائبين و قوله تعالى لو تعلمنّ علم اليقين لتروُنّ الجحيم فاذا برزت غداً كما قال تعالى و برزت الجحيم لمن يرى اطلّع الخلائق من هول رؤيتها على فنائهم و هلاكهم و عذابهم فيفزعون الى الله من شرّها و هى محيطة بهم لا يظنّ احد منهم نجا و لا ملجأ و لا مفرج الا الى الله سبحانه و لولا ان الله تعالى بلطفه بعباده حبسها برحمته و قيدها بقيد لطفه لشردت شرّة من الملائكة الموكّلين

بها احترقت بها السموات والارض ومن فيهنّ اجرنا من النار بعفوك يا مجير .
 قال : قاعدة في العرض والحساب واخذ الكتب ووضع الموازين اما
 العرض فهو مثل عرض الجيش ليعرف اعمالهم في الموقف وقد علمت صحة
 اجتماع الخلائق كلهم على ساهرة واحدة فيعرف المجرمون بسيميمهم كما
 تعرف الاجناد هيهنا وقد ورد ان النبي صلى الله عليه واله سُئِلَ عن قوله تعالى
 فسوف يحاسب حساباً يسيراً فقال ذلك هو العرض فانّ من نُوقِشَ في الحساب
 عُدِّبَ واما الحساب فهو عبارة عن جمع تفاريق الاعداد والمقادير ليعرف
 فذلكتها ومبلغها وفي قدرة الله تعالى ان يكشف في لحظة واحدة للخلائق
 حاصل متفرقات اعمالهم وجمع نتائج اعداد حسناتهم وسيئاتهم واثر كل دقيق
 وجليل من افعالهم ونيّاتهم وهو اسرع الحاسين .

اقول : المراد بعرض الخلائق ايقافهم بين يدي وليّ الله على خلقه ليجزى
 قوماً بما كانوا يعملون كما دلّت عليه احاديثهم وادعيتهم مثل ما في الزيارة
 الجامعة الكبيرة و اياب الخلق اليكم وحسابهم عليكم وفصل الخطاب عندكم و
 هو معرفة لغات الخلائق ومن ذلك ما في الكافي عن الكاظم عليه السلام الينا
 اياب هذا الخلق وعلينا حسابهم فما كان لهم من ذنب بينهم وبين الله عز وجل
 حتمنا على الله في تركه لنا فاجابنا الى ذلك وما كان بينهم وبين الناس استوهبناه
 منهم واجابوا الى ذلك وعوّضهم الله عز وجلّ هـ، وفائدة العرض لتعرف
 اعمالهم ظاهرة على رؤس الأشهاد بعد اجتماع جميع الخلائق بالساهرة وهي
 الارض البيضاء المستوية التي ليس فيها نبات ولا بناء فيعرف المجرمون
 بسيميمهم اي بامثالهم في اعمالهم مثلاً اذا سرق زيد من دكان عمرو ومائة كتبت
 الملائكة الحفظة مثاله في صورة عمله فاذا جاء يوم القيمة جاء لا بسا ذلك المثال
 بعمله فكما انك الآن ما دمت حياً كلّما التفتّ بخيالك الى ذلك رأيت صورة
 مثاله يسرق الرمانة كذلك اذا جاء يوم القيمة جاء لا بساً ذلك المثال بما هو فاعل
 فتراه الخلائق ماداً في دكان عمرو آخذاً لتلك الرمانة في ذلك الوقت الذي
 اخذها فيه في دار الدنيا وهكذا جميع الاعمال وعلى هذا قياس شهادة الجوارح

والمؤمنون يعرفون بسيميتهم بما البسوا من امثالهم الحسنة بما هم فاعلون من الخيرات على حِدِّ ما ذكرنا في المجرمين لظهور كلِّ عاملٍ بعمله والاعتقادات الصحيحة والنيات الصالحة والاعتقادات الباطلة والنيات الطالحة تظهر اعمالاً ظاهرة محسوسة لاهل الجمع اذ يوم القيمة تُبلى السرائر وتُبْدَى الصِّمائر واما الحساب فهو في اللغة عبارة عن جمع متفرقات الاعداد والمقادير الممسوحات والمذروعات والموزونات والمكيلات والمراد به هنا ضبط الاعمال باعدادها ومقاديرها في كمِّها وكيفها ومعرفة نهاياتها ويوم المجازاة عنها او بها وبما تساويه في نحو القيمة ومدة بقائها وصحتها وفسادها واختلافها ومعرفة رُتَبِ اَرْواحها من النيات والمقاصد والمرادات وبيان مَنْ اُرِيدَ بها وامكنتها من الاكوان واوقاتها وامثال ذلك لتمييز فذلِّكْتُها اى نهايتها في جهة ما طَلِبَ منها و مبلغها من رتب الوجود على وجه لا يكون فيه خفاء او يجوز عليه خفاء بحيث يتعلَّق به متعلِّلٌ او متعذِّرٌ بل صحوُّ قائم و عدلٌ دائم .

وقوله «و في قدرة الله تعالى أن يكشف في لحظة واحدة للخلائق حاصل متفرقات اعمالهم ، الى اخره» صحيح لانه على كل شىء تقدير الا انه لا يفعل ذلك لانه منافٍ للحكمة اذ مقتضى الحكمة أن تجرى الاشياء على مقتضى اسبابها وهو تعالى حافظ لها ولا سبابها بقيوميته ويعطى اسبابها آثارها التي اقتضتها فلذا خلق ما خلق في الدنيا على مقتضى الاسباب والقوابل ليبين لخلقه ليعرفوه فيطيعوه فيستحقوا الدرجات العاليات من ثوابه ورضوانه واخبر في كتابه المجيد انَّ سُنَّتَهُ لا تتبدَّل ولا تتحوَّل وجعل ما فعل في الدنيا دليلاً ومثالاً لمن اراد أن يعرفه ويعرف سُنَّتَهُ في عبادته فقال ولقد علمتم النشأة الاولى فلولاً تذكرون فتستدلون بها على النشأة الأخرى .

وقوله «و جمع نتائج اعداد حسناتهم وسيئاتهم» الانسب في العبارة أن يقول و جمع نتائج حسناتهم وسيئاتهم لان خصوص الاعداد ليس فيها نتائج معتد بها وان امكن توجيهه مع قلة الفائدة .

وقوله «واثر كل دقيق و جليل من افعالهم و نياتهم» ربما اعترض بعض

على هذا فقال الآثار مترتبة على الاعمال لا على النيات وان كانت لا ترتب على الاعمال الا بالنيات لان افعال القلوب لا شيء لها الا باعمال الجوارح فأجيب بان المراد بالنيات الاعتقادات لانها هي التي ترتب عليها المجازاة بالثواب او العقاب وعرض بما صح من ان نية فعل الحسنة تكتب حسنة واجيب بانه لو كان المراد من النيات نيات الاعمال لما صح في نية فعل المعصية لما صح من انها لا تكتب حتى يعملها فاذا عملها كتبت سيئة واحدة والحق ان كل نية فلها اثر كما اطلقه المصنف اما نية الاعتقادات فظاهر لانها هي اعمال القلوب واما نية الحسنة فلان الآلات والاسباب وجميع ما يتوقف عليه العمل من تخلية السرب والصحة التي بها يكون العبد متحرراً مستطيعاً للفعل والدواعي وما اشبه ذلك كلها انما خلقت للطاعة فتكون متصلة فيها فاذا انبعثت النية من القلب بميل الفؤاد مرت على مراتبها التسعة القلب والنفس والتعقل والعلم والوهم والوجود الثاني والخيال والفكر والحيوة وهي متفرقة التأثير فلذا تحسب بحسنة واحدة لان كل واحدة ناظرة الى عمل الجوارح على الانفراد فاذا عملت الجوارح كتبت عشراً لتعلق كل واحدة من التسع بعمل الجسد فاذا عمل كتب كل تعلق منها حسنة وعمل الجوارح حسنة واما نية المعصية فلانها لا تنبعث من القلب وانما تنبعث من النفس الامارة وتمر على المراتب التي لم تخلق لها وانما خلقت للطاعة فلا قرار لها بدون العمل واستقراره فتمر من النفس والعلم والوهم والخيال والفكر والحيوة فهي ناظرة الى عمل الجوارح لكنها مع تفرقها من كون كل واحدة نظرها الى عمل الجوارح على حدة غير متصلة فيها فقبل عمل الجوارح لم يكن لها ثبوت ولا استقرار لانها مجتثة فاذا عملت الجوارح تلك المعصية كانت واحدة اذا قررت لان قرار تلك الستة لا يتحقق لها تعلق قبل فعل الجوارح لعرضيتها فاذا عملت الجوارح انتظر سبع ساعات فان تاب لم تكتب وان مضت سبع ساعات ولم يتب كتبت سيئة لان الجوارح اذا عملت ومضت ساعة قررت في الحيوة عرضيتها وفي الساعة الثانية تقرر في الفكر وفي الثالثة في الخيال وفي الرابعة في الوهم

فى الخامسة فى العلم وفى السادسة فى النفس وذلك بعد ساعة الجوارح فهذه سبع ساعات تستقر بعدها سيئة واحدة وان تاب مرّ ماء التوبة الذاتية على تلك العرضيات فغسلها فلا يحدث من نية المعصية البدنية اثر نعم يحدث منها اذا تكررت آثار عرضية اذا تراكمت ولم يرد عليها ما ينافيها حدث عنها بواعث و شياطين مقيضين يزبنون المعاصى و يصدون عن سبيل الله الذى امر بسلوكة كما قال عيسى بن مريم على محمد و اله و عليه السلام للحواريين ما معناه اياكم و الزنا قالوا يا روح الله انا نهمم به فقال ما اريد انكم لاتهمون به و لكن اريد انكم لاتجروه على خواطركم فان البيوت التى توقد تحتها النار تسود سقوفها فكذلك هذا و كما نقل عن بعضهم انه ما من خطرة ترد على قلب بشر الا هى مادة لملك او شيطان هـ.

فميولات النفوس الامارة و الحيوانية الفلكية و التفاتاتها اذا تكررت حدثت عنها بواعث و دواعٍ شيطانية او حيوانية او سبعية و الحاصل ان مدة حساب الخلائق خمسون الف سنة من سنى الدنيا و لكنه حساب شخص واحد فيفرغ حساب جميع الخلائق بفراغ حساب واحد منهم اما لان كل وجه من كتاب الله الناطق و وليه الصادق عليه و اله السلام يختص بشخص واحد من الخلق فاذا فرغ من حسابه فرغت الوجوه و اما لطفى الزمان بالقدرة العامة و اما لان طول المدة كناية عن عظم الشدة و اما لان الوجوه المذكورة عبارة عن التعلقات و الوجه الواحد كما اشار اليه الحق تعالى فى قوله الحق ما خلقكم و لا بعثكم الا كنفس واحدة و ذلك بامر الواسع و ما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر فمدة الحساب كلمح البصر و هو اسرع الحاسبين .

قال : و اما طول مدة الحساب و مكثهم فى العذاب فلاجل قصور ذواتهم عن سرعة التفطن بجمع متفرقاتهم و الوصول الى حاصل حسابهم و اما اخذ الكتب فقد علمت ان كتب النفوس و صحائف القلوب بعضها علوية و بعضها يمينية و بعضها شمالية فاما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً و ينقلب الى اهله مسروراً لانه المؤمن السعيد الذى قلبه منور بنور الايمان مطهر

عن خبث الباطن وَ دَحَل السريرة ولا حساب له مع احدٍ من الخلق ولا شاغل لذمته عن التوجّه الى عالم القدس ولذلك قال واما من اوتى كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرأوا كتابيه انى ظننت انى ملاقي حسابيه فهو فى عيشة راضية فى جنة عالية لانه كان عارفا بالاخرة وبالحشر والجزاء عالماً بأنه يلاقى حسابه و كتابه اذ الظنّ هنا بمعنى الجزم واليقين واما من اوتى كتابه بشماله فيقول يا ليتنى لم اوت كتابيه ولم ادر ما حسابيه وذلك لكثرة اشتغاله بالدنيا ولذاتها وتلهيه عن الاخرة وسرورها وخيراتها واما من اوتى كتابه ورآء ظهره فسوف يدعو ثبوراً وَيَصْلَى سَعيراً اَمّا دعوة الثبور فلتعلّق نفسه بالامور الهالكة الفانية واما صلى السعير فلكون كتاب الفجار المنافقين من جنس الاوراق المسوودة الباطلة القابلة للنسخ والتبديل والتغيير اللاتقة للاحراق بنار السعير .

اقول : اَمّا طول مدّة الحساب ومكثهم فى العذاب قدر خمسين الف سنة فقد ذكرنا بعض الوجوه كالمقدمة والمصتف قال ان ذلك ليس لطول المدّة فى نفس الامر واما كان الطول على اهل المحشر لاجل قصور ذواتهم عن سرعة التفطن بجمع متفرقات اَعْمَالِهِمْ واحوالهم وذواتهم وبالوصول الى حاصل حسابهم لما هم فيه من الشدّة ويحتمل ان يكون المراد بالواحدة فى قوله وما امرنا الا واحدة الواحدة الدهرية او السرمدية فانه تعالى انما قال كن فكان كل شىء بها مما كان ومما يكون الى يوم القيمة وبعد القيمة بلا نهاية فهذه الكلمة الواحدة مع وحدتها ممتدة بلاوّل لها فى الامكان ولا اخر كذلك على اَنّا قد اشرنا فى ما سبق انّ يوم القيمة فى القوس الصعودى مقابل ليوم التكليف الاول فى عالم الذر فى القوس النزولى وهو ايضا خمسون الف سنة ويوم القيمة يوم جزاء ذلك التكليف وهو خمسون الف سنة فكما ان يوم التكليف بكلمة واحدة وهى الست برّبكم قالوا بلى مع انّه اخذهم من اصلاّب آبائهم كما فى الدنيا بالتناكح ومن بطون امهاتهم بالتوالد على التدريج وكلّ من حَصُر كَلَف والتكليف ممتدّ بالكلمة الممتدة مثل نور الشمس لما طلعت استنار بها الجدار والموضع الذى ليس فيه جدار لم يستنر فاذا بُنى فيه جدار استنار

فكذلك السُّ بربكم بصوت واحدٍ كل مَنْ وجد و ارشد خوطب به الى انقضاء التكليف بخطاب واحدٍ بكلمة واحدة كذلك النشأة الاخرى و اهل المحشر لا يخفى عليهم هذا المعنى الا انهم فى شغل عن ذلك الا مَنْ كَانَ مُكَلَّفًا به فى الدنيا لا بد ان يتفطنَ فى ذلك لانه مسئول عنه و لو ترك لم يُتْرَك لانه مسئول عن التفطنِ اِنْ غفل عنه لانه مكلف به اذ بعض الاشخاص مكلف بالعلم كما دلَّ عليه قوله عليه السلام فى قوله تعالى قل فليدع الحجة البالغة ما معناه اِنَّه تعالى يقول للعبد يوم القيمة المءمرك الم انهك ان قال لم اعلم قال تعالى لِمَ لم تعلم و قد جاءك المذكّر و ان قال علمتُ قال لِمَ لا تعمل هـ.

فمن غفل عن التفطن و لم يدرك حقائق الاشياء وَجَدَ كُلَّ حينٍ تعرض عليه اعمال من اعماله فى وقتها و مكانها فتعرض الاعمال فى اوقاتها المتعددة المتعاقبة و امكتها المتجددة المصاحبة فالغافل يرى الطول فى التجدد و التعاقب و التعدد بالنسبة الى تنقل نظره اليها كما اذا نظرت الى ورق الشجرة واحدة بعد واحدة فى جهة بدء ظهورها من الغصن الى نهاية تكونها فان مدة استقصائها واحدة بعد واحدة تطول عليك بخلاف ما لو نظرت الى مجموع الورق من حيث تكونه من الشجرة فانه بمادة واحدة و سبب واحد و انما تعددت و تعاقبت من جهة اركان قوا بلها كما قرّرنا سابقاً مكرراً.

و قوله «و اما اخذ الكتب ، الخ» تفسير منه لاخذ الكتب و هذا لا يصح الا اذا اراد بقوله و اما اخذ الكتب الكتب المأخوذة و اما اذا اراد اخذها فهو ما ذكرناه سابقاً من ان اخذ الكتب فى الظاهر عبارة عن ان الكتب الطيبة بالاعمال الصالحة تأتى اصحابها من بين ايديهم فيأخذونها بايمانهم و الكتب الخبيثة بالاعمال الخبيثة تأتى اصحابها من وراء ظهورهم فتضربهم و تخرق ظهورهم و تخرج من صدورهم و يأخذونها بشمائلهم و اما اخذها الحقيقى الذى ظاهره ما ذكرنا من الاخذ المعروف فهو ما اشرنا اليه سابقاً من كون الكتب عبارة عن نسخ امثال العاملين بما هم عاملون له فى غيوب امكتها و ازمنتها المعبر عن تلك الغيوب بالالواح الجزئية من اللوح الكلى الذى هو اللوح المحفوظ و اخذها عبارة عن

لَبَسَ تلك الامثال و خروجهم بتلك الملابس بين الخلائق متلبسين باعمالهم اى عاملين بها فمن لبس مثاله المصلّى للنافلة خرج بين الناس يصلّى تلك النافلة فى المكان الذى صلاها فيه فى الدنيا فى الوقت الذى صلاها فيه لان الله سبحانه يحشر تلك البقعة وذلك الوقت وكذلك جميع اعمال الخير واعمال الشرّ الا العمل الخيىث الذى تاب عنه فى الدنيا توبة نصوحاً واصلح بعد ذلك عمله بينه وبين الله فان الله عزو جل بفضله يمحوه من المكان والزمان وينسى الملائكة الحافظين والآكل صغيرو كبير مستطر. فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره.

وقوله «فقد علمت ان كتب النفوس و صحائف القلوب بعضها علوية و بعضها يمينية و بعضها شمالية» ظاهره ان الكتب النفسانية و العقلية قسم ثالث و ذلك بناءً منه على ان الكتب اليمينية و الشمالية امور حسية لانها نسخ الاعمال الحسية و تؤخذ باليد اليمنى و اليسرى و هما بدتيتان بخلاف الكتب التى هى نسخ العلوم و الاعتقادات فاتّها من نوع الملكوت و الجبروت فهى قسم ثالث و هذا ليس بصحيح اما اولاً فلان الكتاب المجيد و السنة النبوية مصرّحان بحصر الكتب فى اليمينية و الشمالية و ليس ذلك عن عدم علم ولا عن غفلة و اما ثانياً فلان ذلك كما ذكرنا سابقاً من ان الاجسام اذا تخلصت من الاعراض الدنيوية و البرزخية ادركت بذاتها الجبروت و الملكوت لانها من نوعه و ان كانت جامدة لكونها اسفلهما و اسفل الشىء من نوعه و ان كان الشىء الاعلى اكمل فى مدركه من الاسفل الا ان الشىء الواحد لا تختلف مداركه اختلافاً كثيراً و ايضا يكون ملكوتها و جبروتها يدركان الاجسام و الجسمانيات بذاتها فتكون كتب النفوس و صحائف القلوب داخلّة فى اليمينية و الشمالية فاما من اوتى كتابه يمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً بان يبذل الله سيئاتهم حسنات لان سيئاتهم ليست ذاتية بل هى آثار اللطخ الذى لحقهم من مجاورة طينة المنافقين فاذا رجع كل شىء الى اصله رجعت تلك المعاصى الى المنافقين و ما عمل المنافقون من حسنات فليست ذاتية بل هى آثار اللطخ الذى لحقهم من مجاورة طينة المؤمنين و مثاله اذا اخذت قطعة من الصبر الاسقطرى و وضعتها فى شىء من الخل

الثقيف فان ذقت الصَّبِرَ وجدت في مرارته حموضةً وان ذقت الخلَّ وجدت في حموضته مرارة فهل تنسب حموضة الصَّبِرِ الى الصبر ام الى الخلَّ وهل تنسب مرارة الخل الى الخلَّ ام الى الصبر بل تقطع بان حموضة الصبر من الخل ومرارة الخل من الصبر فاذا عاد كل شيء الى اصله بحكم العدل الحق عادت الحموضة كلها الى الخل والمرارة كلها الى الصَّبِرِ وماربك بظلام للبيد وعلى هذا فوجه احاديث الظينة ولا تقابلها بالانكار مع كثرتها وصحة اكثرها من علم وللحساب اليسير وجوه كثيرة كالشفاعة والعفو والفضل وبراءة المحبة والولاية والعفو عما نقصت العقوبة عليه عن حقب وامثال ذلك كثير مما يطول الكلام ببيانه بل بذكره وينقلب الى اهله مسروراً والمراد من اهله اخوانه في الدين من اقاربه البدنيين والروحانيين الذين اتبعوه او اتبعهم بايمانهم وذلك لقوله تعالى قال نوح في سؤاله في شأن ابنه كنعان رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح وقال تعالى في تعليم ابراهيم على محمد واله وعليه السلام فمن تبعني فانه متي لان الانساب والاسباب كلها تنقطع الا ما كان لله سبحانه فينقلب اليهم مسروراً بما هو قادم عليه مما بُشِّرَ به واعد له لانه المؤمن السعيد الذي قلبه منور بنور الايمان لانه كتب في قلبه الايمان وايده بروح منه وهو نور الحياة في قوله او من كان ميتاً فاحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس فكان قلبه مطهراً من الاخباء الباطنة كالشرك الظاهر والباطن والاعتقادات السيئة والظنون السوء من كدورات الغفلات وذلل السريرة بالذال المعجمة والحاء المهملة بمعنى الحقد بكسر الحاء بان لا يكون في قلبه غلاً للذين امنوا بل هو صافي السريرة حسن السيرة مع الله سبحانه بالاخلاص وذكره على كل حال وبالرضى بقضائه وبعطائه بالصبر على بلائه ومع النفس بالايمنها من شهواتها ولم يهملها بل قيدها بقيود الشريعة وراضها بالطاعات حتى اطمأنت بمتابعة العقل في جميع مطالبه ومع الناس بالايكون له حساب مع احد من الخلق ولا تعلق عليه لاحد منهم ولا له فيكون شاغلاً له عن التوجه الى عالم القدس بالعمل الصادر عن

العلم العياني ودوام الذكر وكثرة الفكر في خلق الله وفي الموت والجنة والنار فان تفكّر ساعة خير من عبادة سنة وادامة التّظر والاعتبار في آيات الله التي يُرى عباده آياها في الافاق وفي انفسهم والتدبر لكتاب الله والعمل بما امر الله والانتهاء عما نهى عنه وادامة التقرب الى الله عز وجل بالنوافل والتخلّق باخلاق الروحانيين والتأدب باداب الله سبحانه ولاجل كون ما عمله وصنعه في دار الدنيا عن علم ذوقى ومعرفة يقينية قال للملائكة اولاء الله عليهم السلام هآؤم اقرأوا كتابيه ائنى ظننت ائنى ملاق حساييه فهو باعماله التي تفضّل الله عليه بقبولها في عيشة راضية اى مرضية ففاعل بمعنى مفعول مثل لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم على احد الوجوه في جنة عالية وقد تقدّم ذكر الجنان واسماؤها وترتيبها.

وقوله «اذ الظنّ هيلها بمعنى الجزم واليقين» معلوم ولا بيان نكتة فيه و بيان النكتة في قوله ائنى ظننت ائنى ملاق حساييه مع انه متيقّن فينبغى أن يقول ائنى علمت او تيقنت وانما عدل الى الظن لفائدة هي اّنه يريد ان عملى هذا الصالح الذى هو سبب نجاتى اَعْلَمُ و اتيقن ان التوفيق له نعمة من الله على لا اقدر على اداء شكرها وان قبوله منى نعمة اخرى وان وعده تعالى لى بحسن المجازاة نعمة اخرى و ائنى لا استحق شيئا من ذلك ولا غيره الا برحمة منه و فضل ابتدائى ومع هذا كله اذا شاء ان يُعذّبنى فهو غير ظالم لى و انا مستحق لا عظم من ذلك ولكن تصديقا لو وعده فى كتابه انه لا يضيع عمل عامل و حسن ظنّ به و عظم رجاء فى كرمه ظننت بعظيم املى و رجائى النجاة و ذلك كما قال زين العابدين عليه السلام فى السجود بعد الثّمان من صلوة اللّيل قال الهى و عزّتك و جلالك لو ائنى منذُ بدعت فطرتى من اّول الدهر عبدتك دوام خلود ربوبيّتك بكلّ شجرة فى كلّ طرفة عين سرمد الابدي بحمد الخلائق و شكرهم اجمعين لكنك مقصراً فى بلوغ اداء شكر خفيّ نعمة من نعيمك علىّ و لو ائنى يا الهى كربت معادن حديد الدنيا بانيابى و حرثت ارضها باشفار عينيّ و بكيث من خشيتك مثل بحور السموات و الارض دما و صديداً لكان ذلك قليلاً فى كثير ما يجب من حقك علىّ و لو ائتك يا الهى بعد ذلك عدّبتنى بعذاب الخلائق

اجمعين وعظمت للنار خلقى وجسمى وملئت جهنم وطبقاتها منى حتى لا يكون فى النار معذب غيرى ولا لجهنم حظ سوى لكان ذلك بعدك قليلاً فى كثير ما استوجب من عقوبتك هـ.

فتأمل فى كلامه عليه السلام هذا الذى لا يحتمله غيرهم الا من شأوا ومثله ما روى عن الصادق عليه السلام ما من معناه ان النبى الياس على محمد واله و عليه السلام سجد وبكى فاوحى الله اليه ان ارفع رأسك فأتى لأعذبك فقال يا رب ان قلت لا أعذبك ثم عذبتنى الست عبدك هـ، رواه فى الكافى والأنا لا يحضرنى لفظه فتأمل رحمك الله فى كلام المقربين مثل هذا وامثاله ومن فهم ما ذكرنا و اشاروا عليهم السلام اليه عرف ان الانسب ان يقال اتى ظننت اتى ملاق حساييه و كقوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم واتهم اليه راجعون فكيف يعلمون انهم ملاقوا ربهم والله سبحانه يقول كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فالظن فى الظاهر بمعنى الجزم وفى نفس الامر على ظاهره ليستحقوا من الله عز وجل المدح بقوله والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة انهم الى ربهم راجعون و كم من سرّ فى الالفاظ فى القرءان المراد منها غير ظاهرها ولكن اذا اقتضى المقام ذكر شىء منها ذكرته بنحو ما تفهمه الخواص و ربّما لا اذكره بما يفهمه الخصيصون الا قليلاً على جهة الاشارة لان هذا الزمان زمان دولة الباطل عجل الله فرج من يملأها قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً فحينئذ اكون انشاء الله كما قلت فى قصيدة رثيت بها الحسين عليه السلام:

هناك ابن زين الدين احمد يشتفى

وذلك امر فى احاديثكم سر

وقوله فى قوله تعالى «وَأَمَّا مَنْ أَوْتَىٰ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيهِ» فقد مضى ما بينه والاية نزلت فى الرابع ولم ادر ما حساييه بل كنت تراباً او لم اخلق و ياليت ما جرى على من شدات الموت وسؤال القبر وعذاب البرزخ كانت قاضية فى العقوبة والمجازاة عن هذه الالهوال و شدات الحساب

والعذاب فى الجحيم وانما كان ذلك منه وجرى عليه لئس لكثرة اشتغاله
بالدنيا ولذاتها وتلهيه عن الآخرة وسرورها وخيراتها بل لعدم ايمانه بالآخرة
حتى ان من نزلت هذه الآية فى حقه لما حضرته الوفاة قالت له زوجته اتنى
لا تزوج بعدك وهى تريد حتى تكون انت زوجى فى الآخرة فانشأ يقول :

اِذَا مُتُّ يَا أُمَّ الْحَمِيرِ فَأَنْكَحِي

فليس لنا بعد الممات تلاقيا

وإن كنت قد خُيرتِ عن مَبْعَثٍ لَنَا

أَحَادِيثُ لَهُوَ تَجْعَلِ الْقَلْبَ وَاهِيَا

ومثله قال ابوه وقد دخل على الثالث فى اول خلافته فى المسجد فقال يا ابن
اخى علينا عين قال لا قال تداولوا فتیان بنى امية الخلافة فوالذى نفس ابى سفيان
بيده ما من جنة ولا نار هـ، فاذا كان لا يؤمن بالآخرة ولا يخافها لم يعمل لها فكان
جميع اعماله للدنيا على مقتضى شهوة نفسه وهويها فافتضى العدل الذى جرت
عليه الخليفة اعطاء كل حق حقه على حسب القوابل فاعمال الآخرة بالعقل
الذى هو الجانب الايمن يأخذها العامل لها يمينه ومن أمامه واعمال الدنيا
بالنفس وهويها التى هى الجانب الايسر فيأخذها العامل لها بشماله ومن وراء
ظهره كما ذكرنا سابقاً والدنيا ممرٌ والآخرة مقرٌ والمقر اطول من الممر وادوم
فاذا كانت الآخرة جاء من لم يعمل لها شيئاً لأنها عنده عدم وليس عنده شىء من
الزاد لدار مقره الذى لانهاية له ولا غاية ويرى ما عدله من لوازم اعماله ومسبباتها
من العذاب الاليم الدائم الذى لا ينقطع وكان قد هدى الى النجاة والنعيم الدائم
فاستحب العمى على الهدى والهلاك على النجاة مع قدرته على ما ينجي وتمكنه منه
فلذا قال ياليتنى لم اوت كتابيه ولم ادر ما حسايبة ياليتنى كانت القاضية الايات .

وقوله «واما من اوتى كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبوراً ويصلى
سعيراً» قد قدمنا عليه ان كلامه يحتمل ان الاقسام فى اخذ الكتاب ثلاثة من اوتى
كتابته يمينه ومن اوتى كتابه بشماله ومن اوتى كتابه وراء ظهره وقد تقدم ردُّه

ولو اراد انّ من اوتى كتابه بشماله قسماً يؤتى كتابه بشماله لا غير بان يؤتى كتابه من أمامه او مطلقاً خذ به شماله وقسم يأتيه من ظهره فيضربه و يخرق ظهره و صدره فيأخذه بشماله لكان محتملاً ألا اتى لم اقف صريحا او احتمالاً راجحاً ما يدلّ عليه و اما ذكره من توجيهه فيما بعد هذا فتخريج صوفي لا يدلّ عليه كتاب ولا سنة ثم انّ من اوتى كتابه بشماله لا يقدر على ان يأخذه يمينه لان يمينه مغلوله الى عنقه حيث لم يُطْلَق جِهَتُها في دار الدنيا بالعمل الصالح.

وقوله «و اما من اوتى كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثورا و يصلى سعيراً» اما دعوة الثور فلتعلّق نفسه بالامور الهالكة الفانية فيعنى به ان اعتماده في دار الدنيا كان على شهوات نفسه و اتباع هويلها و حظّ ذلك و امثاله من التحقق و البقاء مدة تمتّعه بها فاذا كان توهم انه احسن الصنع و هو قد طلب الرّى من السراب جاءه يوم القيامة و لم يجده شيئاً و ذلك وقت انقطاع التدارك و التلافي و لم يبق الا الندم و الحسرة دعا و اثوراه و اهلا كاه و احسرتاه.

و قوله «و اما صلى السعير فلكون كتاب الفجار المنافقين من جنس الاوراق المسوّدة الباطلة القابلة للنسخ و التبديل و التغيير اللائقة للاحتراق بنار السّعير» فما ادري ما يفهم من الكتاب و ظاهر كلامه انه يريد ان الكتاب شىء من نوع القراطيس و لهذا قال من جنس الاوراق يعنى شيئاً تكتب فيه الاعمال كتابةً من جنس كتابتنا الكلاماً متاملاً في فهم مدعى الاسرار و الاطلاع على حقائق الاشياء مع انّ الكتاب هو ما يكتب في القراطيس لا القراطيس كما قال تعالى و لو نزلنا عليك كتاباً في قرطاس و قال تعالى و كتاب مسطور في رقي منشور و كلامه هذا في الكتاب كلام عوام الناس و فهمهم و مع هذا فهو عنده غير معلوم لانه قال من جنس الاوراق المسوّدة و لاجل انه ما يفهم من معنى الكتاب الا ما تفهمه العوام قال القابلة للنسخ و التبديل اخذه من لفظ قوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون و القابلة للتبديل و التغيير تليق للاحتراق اى الكتب مع انّ المراد من الاية ان صاحب الكتاب هو المحترق بنار السعير لا الكتاب فانظر هذا الخط العظيم من

هذا العالم الحكيم الذي يدعى ان جميع نتائج علومه من عند الله من باب الاختصاص لا من باب التعلم .

قال : واما الكافر المحض فلا كتاب له والمنافق سلب عنه الايمان ولا تقبل منه صورة الاسلام كما يقبل من العوام والضعفاء ويقال في حقه كان لا يؤمن بالله العظيم فيدخل فيه المعطل والمشرک والجاحد لان المنافق في باطنه واحد من هؤلاء الثلاثة اذ لا تنفع له هناك صورة الاسلام الظاهري كما مرّ واعلم ان هذا الكتاب غير كتاب اعمال الفجار لانه كتاب الذين اتوا الكتاب فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلاً وهو الكتاب المنزل عليه لا كتاب الاعمال فانه حين نبذه وراء ظهره ظنّ ان لن يحورّ اى جزم كما في قوله وذلكم ظنّكم الذي ظننتم بربكم ارديكم فاذا كان يوم القيمة قيل له اى للمنافق خذ كتابك من وراء ظهرك اى من حيث نبذته في حياتك الدنيا كما في قوله تعالى قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نوراً .

اقول : قوله «و اما الكافر المحض فلا كتاب له» غلط لان الكتاب ان اراد به كتاب الاعمال فان الكافر انسان وقد قال سبحانه وكل انسان الزمناه طائره في عنقه يعنى كتابه وان اراد به الكتاب الذى انزل له على رسول من رسله فلم يهلك الله عز وجل امّة من الامم الا بعد ان ياتيهم نذير و بعد ان ينبذوا كتابه وراء ظهورهم فالكافر بكل اعتبار له كتاب والمنافق من اظهر الاسلام و ابطن الكفر فيمن حيث كونه منكراً هو كافر ومن حيث كونه مظهرّاً للاسلام حينئذ لا تنفعه هذه الصورة من حيث انه معتقد خلاف ما يظهر و لهذا كذبهم الله فيما يظهرون من الاسلام فقال والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ولو كان ظاهر الاسلام الذى تلقط به فيه شيء من النفع الاخرى وان قلّ لما كذبهم عز وجل والمنافق ايضا يقال في حقه اى يصدق انه كان لا يؤمن بالله العظيم بل انما نزلت هذه الاية في منافق رابع فيدخل في هذه الاية المعطل والمشرک والجاحد والمنافق واحد منهم بل صادق عليه كل واحد من الثلاثة فانه معطل وجاحد لانكاره المرسل والرسالة ومشرک لجعله الهه هويته وهذا المعنى الذى اشار اليه المصنّف من انّ

المنافق واحد من هؤلاء صحيح واما انه ليس له كتاب فليس بصحيح واما ان الكتاب الذى يؤتى من وراء ظهره فهو الكتاب المنزل لا كتاب الأعمال فليس بصحيح واما هذا المعنى من تخريج الصوفية المنهى عن اتباعهم وتصحيح كلامهم وتأويله .

وقوله «واعلم ان هذا الكتاب يعنى به الذى يؤتى من وراء ظهره ، الخ» يريد به بيان هذا المعنى المخترج من قوله تعالى نبذ فريق من الذين اتوا الكتاب كتاب الله ورآء ظهورهم كأنهم لا يعلمون ، فالمصنف يريد ان الكتاب الذى يؤتى الانسان وراء ظهره هو كتاب الله الذى اوحاه الى نبيه صلى الله عليه واله لانه لما عرض عن قبول ما انزل الله تعالى فيه من اوامره ونواهيه ونبذه وراء ظهره اى رماه خلفه بان جعله نسياً منسياً ولم يعمل بشيء يؤتى له به من المكان الذى رماه فيه ليكون حجة عليه وهذا المعنى وان كان صحيحاً فى نفسه الا انه ليس هو المراد من قوله واما من أوتى كتابه ورآء ظهره بل المراد به كتاب الأعمال كما ذكرنا سابقاً فى قول كثير من المفسرين ان المنافق والمشرك يؤتى له بكتاب أعماله فيأتيه من خلفه فيضرب ظهره فيخرقه ويخرق صدره ويأخذه بشماله ومعنى كلام المصنف وان كان غير ما نحن بصدده يقال للمنافق خذ كتابك الذى اوحاه الله سبحانه الى رسوله الذى ارسله اليك ليهديك به وبكتابه الى صراط مستقيم فخذ ذلك الكتاب من المكان الذى جعلته خلف ظهرك فيه وفى ذلك الوقت و كان قد حشر الله الامكنة والاوقات لتشهد بما فيها على العاملين فيها او لهم كما ذكرنا سابقاً على حد ما حكى سبحانه عن المنافقين حين سلبت عنهم انوار الايمان فكانوا يوم القيمة فى ظلمة النفاق فيقولون للمؤمنين الذين كانوا معهم فى الدنيا ويعرفونهم انظروا نقتبس من انواركم فيقول لهم المؤمنون او الاولياء عليهم السلام او الملائكة ارجعوا وراءكم حيث قُسمت الانوار فالتمسوا نوراً ولم يقولوا لهم فالتمسوا انواركم اذ لا نور لهم اصلاً بخلاف المؤمنين فلذا قيل نقتبس من نوركم لان تلك الانوار انوار المؤمنين انوار اعتقاداتهم ومعارفهم وايمانهم واعمالهم .

قال : واما وضع الموازين فالميزان عبارة عن معيار صحيح يعرف به قدر الشيء ووزنه سواء كان آلة محسوسة مخصوصة او غيرها و ميزان كل موزون من جنسه و ان لم يساو ميزان الاخرة لميزان الدنيا و لا موازين العلوم و الاعمال لموازين الاجرام و الاثقال كما لا يساوى ميزان الحنطة و الشعير و الاقط و الدبس لميزان الشعر كالعروض و ميزان الفكر كالمنطق و ميزان الاعراب و البناء كالنحو و ميزان مقادير الساعات كالاسطرلاب او الارتفاعات و الاعمدة كالشاقول و الدوائر و الاستدارات كالپركار (كالفرجال بيان) و الاضلاع و الاستقامات كالمسطرة و العقل ميزان الكل .

اقول : وضع الموازين انزلها و اظهارها لاقامة العدل بين الخلق و المراد بوضع الموازين الموازين الموضوعية لطابق التفسير المفسر كما هو عادته فى اغلب عباراته و الميزان آلة يُستَعْلَم بها الرَّاجح من المرجوح من افراد الاجناس و الانواع و الاصناف و الاشخاص و تلك الالة تكون من جنس الموزون بها و الشيء الواحد الموزون اذا اريد بوزنه كمال الاحاطة به و جب تعدد موازينه فيوزن فى كم مادته بانها خمسة امنان او عشرة و جوهرها بانها ذهب او فضة او خشب او تراب و فى صفة نفسها بكونها صافية او لا و ببقائها و عدمه و فى رتبها فى الاكوان من الملك او الملكوت او الجبروت و فى وقت تكونها و مدة بقاءها و كذلك موازين الوانها كحجرى يا قوت كل منهما احمر و كل مثقال و احدهما قيمته عشرة دنانير و الاخر قيمته الف دينار و كذلك موازين صورته و هندستها و حدودها و متماتها فان موازينها متعددة كموازين المادة و كذلك موازين هذا الشيء المذكور فى كونه ذاتا او ذات ذات او عرضاً او عرض عرض و هكذا كل عمل تجرى فيه هذه الموازين المتعددة و هو السرفى افراد العامل و جمع موازينه فى قوله فمن ثقلت موازينه و من خفت موازينه فافهم و ذلك قول المصنف معيار صحيح يعرف به قدر الشيء و وزنه سواء كان آلة محسوسة مخصوصة او غيرها و ميزان كل موزون من جنسه و هو صحيح و قوله « و ان لم يساو ميزان الاخرة لميزان الدنيا » هذا فى الظاهر لا بأس به و اما فى الحقيقة

الكونية وفي نفس الامر فهما متساويان ليس بينهما فرق في الوجود والعدم نعم بينهما فرق في الشدة والضعف والظهور والخفاء ويشير الى هذا قوله تعالى انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللآخرة اكبر درجات واكبر تفضيلاً.

وقوله «ولا موازين العلوم والاعمال لموازين الاجرام والاثقال» هذا صحيح لتغاير الميزانين فينبغي ان يفصل بين تغاير ميزاني الآخرة والدنيا وبين تغاير ما ذكر لان التغاير بين ميزاني الدنيا والآخرة صوري والآفهما شيء واحد لا تغاير بينهما والى هذا اشار عليه السلام بقوله حاسبوا انفسكم قبل ان تُحاسَبوا هـ، اذ لو تغاير الميزانان لَمَا كان حساب الدنيا كافياً عن حساب الآخرة وباقي كلامه في اختلاف صور الموازين باختلاف الموزونات ظاهر كموازين العلوم بالقواعد والضوابط وموازين الاعمال الاتيان بها على طبق حدود الله من اوامره ونواهيه وموازين الاجرام الفلكية بالابعاد المقدارية والموازاة والخطوط المستقيمة وما اشبه ذلك وموازين الاثقال بالمعايير الصنجية لمحض الاثقال كما في وزن الحنطة والشعير او لتعديل الطبائع كما قلنا ان الحاجة الى الماء اكثر من الحاجة الى الطعام فاذا اريد ذلك اخذ من النار جزء ومن الهواء جزء ومن التراب جزء ومن الماء جزءان وميزان الشعر بضبط الحركات كما هو مذكور في علم العروض في دوائر البحور كالطويل والبسيط والكامل وما اشبهها وميزان النحو بمعرفة العامل وما يقتضيه من الاعراب وميزان الفكر والنظر في المعاني والمفاهيم بما قرّر في علم المنطق وميزان الساعات والارتفاعات بالآلة المعروفة كالاسطرلاب والربع المُجَيَّب والكرة وميزان الاعمدة في تقوّمها واعوجاجها كالشاقول المستعمل لتعديل الارض واجراء الانهار وميزان الدوائر والاستدارات كالبركار المعروف بالفرجال وميزان الاضلاع والاستقامات في الخطوط والاعوجاجات كالمسطرة والبصر ومسقط الحجر وما اشبه ذلك والعقل هو ميزان الموازين اذ لا يعرف صحيحها من سقيمها ومعوجّها من مستقيمها الا بالعقل لانه في كل شيء نور الهداية و باب الدراية .

قال : و بالجملة ميزان القيّمة نوع آخر من الموازين فتوزن به الكتب و الصحائف و تجعل فيه و ممّا ورد في هذا الباب عن ائمتنا عليهم السلام ما رواه عن محمد بن علي بن بابويه رحمه الله انه سئل هشام بن سالم عن قول الله عز و جل و نضع الموازين القسط ليوم القيّمة قال هم الانبياء و الاوصياء عليهم السلام و اعلم ان كل عمل بدني او قلبي و كل ذكر او نية يوضع في الميزان و يدخل فيه و يقابله شيء الا كلمة التوحيد من قول لا اله الا الله مخلصاً لان كل عمل له مقابل في هذا العالم عالم التضادّ وليس للتوحيد مقابل الا الشرك و هما لا يجتمعان في ميزان احد لانّ اليقين الدائم لا يجمع مع نقيضه في قلب واحد و لا يتعاقبان على موضوع كما اوّمانا اليه من ان نفّس المؤمن الموحد بحسب الجوهر و الذات تخالف نفس الكافر مخالفة نوعية فضلاً عن الشخصية فليست للكلمة ما يقابلها في الكفة الاخرى من قول او عمل او نية فضلاً عن ان يرجح عليها كما يدلّ عليه حديث صاحب السجّلات و لهذا روى عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال كما لا ينفع مع الكفر شيء لا يضرّ مع الايمان شيء و روى ابو الصامت عنه عليه السلام ان الله يغفر للمؤمن و ان جاء بمثل ذا و اوّماً بيده قال قلت و ان جاء بمثل تلك الهيئات فقال اي والله و ان جاء بمثل تلك الهيئات اي والله مرتين و في رواية عن النبي صلى الله عليه و اله و ان زنى و ان سرق ، و اعلم ان اعمال الجوارح خيرها و شرّها كلها مما يدخل في الموازين و امّا الاعمال الباطنة فلا يدخل الميزان المحسوس لكن يقام فيه العدل و هو الميزان الحكمي المعنوي فالمحسوس يوزن بالمحسوس و المعنى بالمعنى فلذا توزن الاعمال من حيث ما هي مكتوبة و اخر ما وضع في هذا الميزان قول الانسان الحمد لله و به يملأ الميزان و اليه الاشارة فيما قال صلى الله عليه و اله الحمد لله يملأ الميزان و من اللطائف الكشفية ان كفة ميزان كل احد بقدر عمله لا زيادة و لا نقصان .

اقول : قوله «ميزان الاخرة نوع آخر من الموازين» قد ذكرنا قبل هذا ان موازين الدنيا و موازين الاخرة شيء واحد لا اختلاف فيه الا في الشدة و

الضعف والظهور والخفاء والكبر والصغر لان الميزان المحسوس فى الدنيا عين المحسوس فى الآخرة والمعنوى عين المعنوى فلا فرق بينها فى النشاطين وتعددها فى الدارين انما هو لاختلاف الموزونات وتعددتها كما ترى ذلك فى الدنيا وانما قال «فتوزن به الكتب و الصحائف» لان الاعمال عنده اعراض فلا تؤذن بنفسها بل تكتب فى صحائف وتوزن تلك الصحائف وانت خير بان وزن صحائف الاعمال لا يُستعلم منه وزن الاعمال على مراده الا مجازفة لا تليق بالعدل المستقيم الا انه لما لم يقل بتجسيم الاعمال بانفسها كما قاله بعضهم او توزن هى بلحاظ الامر او النهى مطابقة او مخالفة كما هو مختارنا وقد ثبت وزن الاعمال ووضعها فى كفتى الميزان لم يجد له بُدّاً من القول بان وزنها فى صحائفها ومنشأ الاختلاف الايات الدالة على ان الثواب والعقاب هى الاعمال مثل وما تجزون الا ما كنتم تعملون وان ليس للانسان الا ما سعى ومثل ان هذا ما كنتم به تمرون وعلى ان الاعمال سبب الثواب والعقاب مثل كلوا واشربوا هنيئاً بما كنتم تعملون وبما اسلفتم فى الايام الخالية وكذلك اختلاف ظاهر الروايات وايضا اختلاف ظاهرها فى ميزان الاعمال وانه هل هو ذو كفتين ام لا وانما هو ولاية امير المؤمنين عليه السلام او الانبياء والرسل والحجج عليهم السلام وذكر ذلك كله وتفصيله مما يطول به الكلام بل لا يقتضيه المقام الا انه لا بد من التلويح الى ذلك بذكر كلمات من باب دليل الحكمة يعرف بها الحق من كان له قلب او القى السمع وهو شهيد وذلك انه قد ورد ان الاعمال صور الثواب والعقاب فتفاوت صورة صلوة ركعتين من زيد ومن عمرو تفاوتاً ابعد مما بين الارض والسماء وان كانت المادة واحدة كما تفاوتت صورة السرير من الخشب الواحد من نجارين بحيث تكون قيمة احدهما خمسة والاخر خمسين ولو كان ما قيمته خمسة من الخشب وما قيمته خمسين من النحاس او الحديد لكان تفاوت القيمة منسوباً الى المادة فلا يصدق قوله لنبلوهم ايتهم احسن عملاً، اذ معنى احسنية العمل ليس الا من جهة الصورة التى هى عمل المكلف مع وحدة المادة فاذا كانت المادة واحدة وعمل المكلفون فيها صح

ابتلاؤهم بالاحسنية في اعمالهم ولم يوجه اليهم الا الامر والنهي الحاملان للمادة التي يكون عمل المكلف صورة لها وهذه المادة التي وردت بها الاوامر والنواهي هي المعاني التي دلت عليها الفاظ الاوامر والنواهي او ما يقوم مقامها فالاعمال الموافقة لتلك الاوامر والنواهي في انطباقها على المعاني المشار اليها هي صور الثواب والاعمال المخالفة لتلك الاوامر والنواهي لعدم انطباقها عليها هي صور العقاب والمواد هي تلك المعاني فالثواب خلقه الله تعالى من مادة هي تلك المعاني ومن صورة هي عمل المكلف بموافقة الامر والعقاب خلقه الله تعالى من مادة هي مخالفة تلك المعاني ومن صورة هي عمل المكلف بمخالفة الامر فللوزن يومئذ احوال ينقسم بسببها وزن العدد ووزن القيمة ووزن الرتبة ووزن الجهة ووزن الوقت ووزن مدة البقاء والابتداء والانهاء ووزن المكان ووزن الكيف ووزن الكم في المقدار وفي ايجاد الثواب والعقاب فوزن العدد معرفة عدد الاعمال الحسنة والسيئة ووزن القيمة بكسر القاف وسكون الياء استعمال مقدار ما يستحق العامل بعمله من الحسنات والدرجات او من السيئات والدرجات ووزن الرتبة استعمال رتبة العمل من الدرجات او الدرجات ووزن الجهة استعمال جهة العمل من العامل مثل ما يستحق بفعل الطاعة جنة عن يمينه وبترك المعصية جنة عن يساره ووزن الوقت استعمال وقت جزاء العمل هل هو الدنيا ام البرزخ ام الآخرة ووزن مدة بقاء العمل يعني بقاء جزائه هو استعماله هل هو يوم مثلاً ام سنة ام الف سنة ام هو دائم ومدة وزن ابتداء جزاء العمل هل هو اول التكليف ام اول البرزخ ام اول القيمة ام غير ذلك ومدة انتهائه هل هو في الدنيا ام في البرزخ ام غير متناه ووزن المكان استعمال مكان جزاء العمل هل هو في العامل كيباض وجهه او اسوداده ام في قلبه كنور الايمان ونور العلم ام ظلمة الكفر وظلمة الجهل ام في داره في الارض والدنيا ام في الآخرة في الجنة او النار ووزن الكيف استعمال نورية العمل ونورية جزائه او ظلمتهما في أي رتبة من مراتب اجزاء النور او الظلمة ووزن الكم في المقدار استعمال مقدار العمل في الكم والحجم الصوري و

المادى فى غيبه وشهادته ووزن الكم فى المقدار الركنى فى الایجاد استعلام مقدار العمل بالنسبة الى المعنى الذى منه و من العمل یركب الثواب او العقاب لان العمل فصل و صورة للحصة المعنوية التى ورد بها امر الشرع و نهيه التى هى مادة الثواب او العقاب كما ذكرنا سابقا فان كل شىء مركب من مادة و صورة و فى كل مرتبة من مراتب الترويح الاربع يؤخذ جزء من الصورة اعنى الفصل و الماهية و جزءان من المادة اعنى الحصة النوعية التى أخذت من الجنس كالحصة المأخوذة من الحيوان للانسان و كالحصة المأخوذة من الانسان لزيد فانها جزءان و الفصل المأخوذ للانسان اعنى الناطق جزء و حصة الفصل المأخوذة من الناطق لزيد فانها جزء و ذلك هو ما اشرنا اليه من ان المعنى الذى اتى به الامر او النهى الشرعيان للتكليف الذى هو مادة الثواب مع الموافقة و مادة العقاب مع المخالفة يؤخذ منه جزءان كحصة الحيوان فى خلق الانسان و ان عمل المكلف فى الموافقة او المخالفة يؤخذ منه جزء فى خلق الثواب او العقاب لانه هو الصورة و يؤخذ جزءان من المعنى الذى دلّ عليه لفظ الامر و النهى لانه هو المادة و الموزون الذى يوضع فى الميزان فى كفتيه هى الاعمال التى يعملها المكلفون مطابقة للامر او مخالفة و هى الحسنات و السيئات لان الاعمال حال تعلّقها بموادّها المعنوية التى اتت بها الفاظ الاوامر و النواهي تكون حسنات و سيئات و تُوزن الحسنات و السيئات بتلك الموازين المتعددة التى اشرنا الى انواعها و بها تعرف جهات العمل الواحد فالاعمال انفسها هى الموزونة لا صحائفها و لا فى صحائفها لان صحائف الاعمال هى غيب اما كنها و غيب اوقاتنا التى تكتب الحفظة الكرام اعمال العاملين فيها و من ذلك الرّق و القرطاس قطعة من كفن العامل يكتب أعماله فيها باملاء رومان فتان القبور عند أول دخوله فى القبر قبل مجيئ منكر و نكير اليه كما اشرنا اليه سابقا فان قلت يلزم على هذا ايضا أن الوزن مجازفة لا تحقيقاً لان الاعمال على ظاهر قولك انما توزن مع المعانى قلت لا تلزم المجازفة لاننا نريد انها هى الموزونة لا المعانى فلا يحصل اشتباه على المكلفين لانها ثلث المجموع و المعانى ثلثان هذا على

فرض ان الوزن بعد التركيب واما اذا كان قبل التركيب فلا اشكال ولا يقال انها اعراض لا قيام لها بدون معروضاتها لان الاعراض تستقل في العلم بدون معروضاتها اذا لم يلحظ فيها كونها عارضة فتستقل في الميزان و تتقوم به كما تستقل حمرة الثوب في الخيال اذا تخيلتها فان الاعمال قائمة في كتاب الابرار عليين وفي كتاب الفجار سجين اعني صحائفها كما اشرنا اليه قبل ذلك بمثل العاملين بضم الميم والثاء بمعنى ان قيامها بمثل العاملين في تلك الصحائف التي هي غيب مكان ايقاعها ووقته به تتحقق وفيه توزن وهو غير قيامها بتلك المعاني التي هي مواد الثواب والعقاب فافهم واعلم ان كل نوع من انواع الموازين له كفتان بحسبه تسميان باسم الكفتين المعلومتين عند العوام وهما كفتان حقيقة في ذلك الميزان لان المراد من الكفتين شيء يحيط بالموزون من الجهات الخمس فالكفتان في ميزان مثل الحنطة معلومتان لان الكفة محيطة بالحنطة في الجهات الخمس واما جهة العلو في الثقيل والسفل في الخفيف فغير مفيدة اذ المقصود والفائدة رفع الثقيل بالاثقل ووضع الخفيف بالاخف ومثل الكفتين المعلومتين مع الكفتين الغير معلومتين كمثال اليدين المعلومتين في الصنع مع اليدين بمعنى القدرة وحقيقة الصنع انما هو بيدى القدرة واما الصنع بيدى الجسم فتابع لما هو بيدى القدرة فافهم الاشارة من العبارة.

وقوله «و مما ورد في هذا الباب عن ائمتنا عليهم السلام مارواه عن محمد بن على بن بابويه (ره) الى قوله قال هم الانبياء والاوصياء عليهم السلام يعنى ان الانبياء والاوصياء عليهم السلام» لمادعوا الى الله سبحانه اطاع بعض الناس وعصى بعض فطاعتهم كفة يوزن فيها المؤمنون ومعصيتهم كفة يوزن فيها الكافرون ومحبتهم كفة يوزن فيها المؤمنون وبغضهم كفة يوزن فيها المنافقون ولايتهم كفة يوزن فيها التابعون ومجانبتهم كفة يوزن فيها المخالفون وهكذا والمراد من الكفتين هنا في هذا المقام وغيره واحد وكل شيء بحسبه فما كان من عالم الغيب وزن في كفة من عالم الغيب وما كان من عالم الشهادة وزن في كفة من عالم الشهادة.

وقوله «واعلم ان كل عمل بدنى او قلبى، الخ» يريد به ان جميع الاعمال

البدنية مما جرت به الشريعة الغراء و كل عمل قلبي من سائر الاعتقادات و
 النيات و سائر المطالب النفسانية تجري عليه الموازنة و يصح دخوله في
 الميزان و يوجد له ما يقابله الا كلمة التوحيد اذ لا شيء من الاعمال الجزئية
 يصلح لمعادلة كلمة التوحيد ليوزن معها الا الشرك فانه يصلح لمعادلة التوحيد
 الا انه لا يجتمع معه في قلب لان الشرك اذا وُجد في قلب المكلف لم ينصب له
 ميزان و لا يرفع له ديوان حيث ان الشرك يمحى كل عمل اذ لا يتحقق مع الوحدة
 الحقية فقوله «لان كل عمل له مقابل في هذا العالم عالم التضاد» يريد به ان العالم
 الزماني الذي هو عالم التضاد كلما وجد فيه شيء وجد له ضد فيكون قول لا اله
 الا الله مخلصا يعنى كلمة التوحيد من عالم التضاد اى عالم الحوادث اذ الحوادث
 عنده في الزمان و لم يتقدم على الزمان الا البارئ سبحانه عنده كما صرح به في
 كتابه الكبير الاسفار و قد تقدم ما يلزمه على ذلك فاذا كانت كلمة التوحيد من
 عالم التضاد حيث كانت فضدها الشرك فعلى كلامه لا يجتمعان في قلب واحد و
 لا يتعاقبان اما انهما لا يجتمعان فلما قال لان اليقين الدائم لا يجتمع مع نقيضه في
 قلب احد و في هذا ان التوحيد الذي هو من عالم التضاد عالم الزمان يجتمع مع
 ضده كما اشار اليه تعالى بقوله و ما يؤمن اكثرهم بالله الا و هم مشركون و بقوله
 تعالى فيقول اين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا
 والله ربنا ما كنا مشركين لا اعتقادهم انهم مؤحدون و هم مشركون فلذا كذبهم
 فقال انظر كيف كذبوا على انفسهم و ضل عنهم ما كانوا يفترون .

و قال الصادق عليه السلام هيهات فات قوم و ماتوا قبل ان يهتدوا و ظنوا
 انهم آمنوا و اشركوا من حيث لا يعلمون فقد اجتمع التوحيد و الشرك لكونهما
 من عالم التضاد و اما يجتمع المتضادان في هذا العالم من جهة اختلاف الجهة و
 الحيثية و الاعتبار او على التعاقب و لو كان التوحيد اريد به اليقين الدائم امتنع ان
 تكون من عالم التضاد لان وصف الوحدة الحقية لا ضد له اذ من شرط كونه
 وصفاً للوحدة الحقية ان لا ضده و لا ند و لا يلاحظ فيه الدوام و لا عدمه
 فلا يجامعه ضد و لا ند لانه عنوان لمعرفة المعبود سبحانه و آيته و ذلك هو نفس

العارف وفؤاده فمن عرفها فقد عرف ربّه وانما يعرفها بان يجردّها من جميع سبحاتها واما انهما لا يتعاقبان على موضوع واحد ففيه ايضاً انهما اذا كانا من عالم التضاد لا يكون يقينا دائماً بل يتعاقبان كما قال تعالى انّ الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً وهم عضل والفأرة يعنى عضل بن الهون بن خزيمة اخو الرّيش وهما الفأرة كفروا مرّين بعد ايمانين وان كانت المسئلة على خلاف بين المتكلّمين الا ان الاية صريحة فى وقوع الكفر بعد الايمان وما حكى سبحانه عن قوم صالحين علموا بان القلوب قد تزيج انهم قالوا ربنا لاتزع قلوبنا بعد اذ هديتنا ظاهر فى ذلك بل ربّما لا اشكال فى وقوع التعاقب وصحّته واما يمتنع التعاقب فى عالم الوحدة والبساطة وهو عالم الثبات لان شرط تحقّقه نفى الغير عنه وبذلك يحصل اليقين الدائم المانع من النقيض اجتماعاً وتعاقباً.

وما اوّماً اليه المصنّف من «انّ نفس المؤمن الموجّد بحسب الجوهر و الذات تخالف نفس الكافر، الخ» مع كونهما معاً فى عالم التضادّ ومن ثبت فيه التوحيد وتحقّق فهو المؤمن ومن ثبت فيه الشرك فهو الكافر والمؤمن من حيث هو مخالف فى ذاته للكافر لايحلّ الشرك فى قلبه والكافر من حيث هو كافر لايحلّ فى قلبه التوحيد انما يصحّ اذا كان كلّ واحدٍ منهم فى عالم البساطة على جهة الانفراد بمعنى كون كلٍّ منهما متّصفاً بصفة قد اعتبر فيه نفى ضدّها اما المؤمن فقد تحقّق فى وجدانه شىء ليس كمثله شىء اعنى معرفة نفسه لا اثبات شىء غير شىء بحث فانه منافٍ للتوحيد فلا يعرف الله به واما الكافر فقد تحقّق فى وجدانه شىء له ضد او ند او حدّ فانه منافٍ للتوحيد واما اذا فرضه فى عالم التضادّ فانهما يجتمعان فيه ويتعاقبان كما اشرنا اليه لان رتبة الخلط واللطخ هى محلّ الاجتماع والتعاقب واما تخالف نفسى المؤمن والكافر مع كونهما فى الاصل من شىء واحد كما تشهد به الايات القرآنية مثل قوله تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين والايات الافاقية كما نرى فى المداد فانّ الاسم الشّريف والاسم الوضع من مداد واحد وانما تخالفا وتمايزا بالقابليّة

فَمِنْ تَخَالَفِ الْقَوَائِلِ الْوُجُودِيَّةِ وَالشَّرْعِيَّةِ كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ :

أَرَى الْإِحْسَانَ عِنْدَ الْخُرِّ دَيْنًا

وَعِنْدَ التَّذَلِّ مِنْقَصَةً وَدَمًّا

كَقَطْرِ الْمَاءِ فِي الْأَصْدَافِ دُرٌّ

وَفِي بَطْنِ الْإِفَاعِ صَارَ سَمًّا

لان المراد بوجودات الاشياء موادها و طيبُ المادّةِ ائّما هو من الصورة و كذا خبثُها كما ترى في الباب و الصنم فإن كلّاً منهما عُمِلَ من الخشب و خبث مادة الصنم و طيب مادة الباب انما هو من الصورة التي هي الماهيّة و مراده من كون نفس المؤمن مخالفة لنفس الكافر حتى في النوع ان نفس المؤمن خلقت ابتداء من شيء غير ما خلقت منه نفس الكافر بل اصل مادّة نفس المؤمن من نور و اصل مادة نفس الكافر من ظلمة و لا ريب ان التوحيد نور فلا يقع في الظلمة و الشرك ظلمة فلا يقع في النور و لهذا علّل عدم اجتماع التوحيد و الشرك في قلب واحدٍ لتضادّهما و ان كانا في عالم التّضادّ و لا تعاقبهما لتضادّ اَصْلَيِ النَّفْسَيْنِ و القلبَيْنِ و ليس كما توهمه بل اصل نفسَيِ المؤمن و الكافر شيء واحد كما اشرنا اليه و بقبول المؤمن خلق ذلك الاصل الذي خلق منه من نورٍ اى غُيْسٍ في نور الاجابة و الرحمة و هو الايمان المكتوب في القلب و بانكار الكافر خلق ذلك الاصل الذي خلق منه من ظلمةٍ اى غمس في ظلمة الانكار و الغضب و هو الطبع على قلوبهم بكفرهم فاصل المؤمن نور باجابته لا من ذلك الاصل نفسه و اصل الكافر ظلمة بانكاره لا من اصله فبعد استقرار الاجابة او الانكار يكون صاحب ذلك الاستقرار من عالم البساطة لا من عالم التّضادّ فلا يجتمع فيه التوحيد و الشرك و لا يتعاقبان و قبل الاستقرار قد يجتمعان مع اختلاف الحثيات و الاعتبارات مثل ان يشرك مع ظنه انه موحد و قد يتعاقبان لصلوح المحل للمتنافيين على التعاقب و للاجتماع مع اختلاف الجهات .

و قوله «فليس للكلمة ما يقابلها او يعادلها في الكفّة الاخرى من قول او عملٍ او

نية الى قوله حديث صاحب السجلات «هذا انما يتم بعد استقرار الايمان او الكفر كما يتناو ما رواه صاحب السجلات غير مناف لما ذكرناه والحديث من طرقهم .
وقوله «و لهذا روى عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال كما لا ينفع مع الكفر شيء لا يضر مع الايمان شيء ، هـ» والمراد ان الكفر اذا اتى به المرء يوم القيمة لا ينفعه شيء من الاعمال بان يدخله الجنة او ينقيه من النار وان كان ينفعه بان يدفع به عنه بعض انواع العذاب فى البرزخ او يخفف به بعض عذاب النار يوم القيمة بحيث لا يحس بالتخفيف كما لو كان مستحقا لمائة نوع من العذاب بكفره و كان له عمل صالح لم يجاز به فى الدنيا ولا فى البرزخ جعل عليه عند اول دخوله النار خمسين نوعاً من العذاب مدة ما يقابل عمله الصالح ثم يجعل عليه مائة نوع من العذاب فلا يحس بالتخفيف الاول وربما يجازى به فى الدنيا و اذا اتى المرء يوم القيمة بالايمان الصحيح لا يضره شيء مما عمله من المعاصى بان يمنعه من دخول الجنة وان كان يعاقب عليه فى الدنيا او عند الموت او فى البرزخ او يوم القيمة الا انه لا بد وان يدخل الجنة بعد ذلك وكذا قوله «روى ابو الصامت عنه عليه السلام ايضا ان الله يغفر للمؤمن وان جاء بمثل ذا و اومى بيده قال قلت وان جاء بمثل تلك الهيئات يعنى بمثل السموات و الارض او الجبال فقال (ع) اى والله وان جاء بمثل تلك الهيئات اى والله مرتين» والمراد بالمؤمن هنا هو المتوالى لمحمد و اهل بيته الطاهرين صلى الله عليه و اله و المتبرئ من اعدائهم و الكافر هو من انكر ذلك من بعد ما تبين له الهدى و اما من انكر ذلك قبل ان يتبين له الهدى و انما انكر ذلك متابعة لغيره من غير بصيرة و لا علم فان مثل ذلك ممن يجدد له يوم القيمة التكليف و ربما يدخل بايمانه و معرفته الجنة و لا فرق فى السيئات بين الكبيرة والصغيرة فى كونها غير مانعة من دخول الجنة لمن لم يبلغ بمعاصيه الشرك و لا بين الحسنات فى كونها غير موجبة لدخول الجنة لمن اتى بالشرك ومثله قوله «و فى رواية ما روى عن النبى صلى الله عليه و اله و ان زنى و ان سرق» يعنى ان المؤمن يدخل الجنة بولايته لهم صلى الله عليه و عليهم و ان زنى و ان سرق ومثله قول الصادق عليه السلام حين سئل عن محب

علّى عليه السلام انه يدخل الجنة وان زنى وان سرق وهذا انشاء الله ظاهر .
وقوله «واعلم ان اعمال الجوارح خيرها وشرها كلها مما يدخل فى الموازين ، الى اخره» يريد ان اعمال الجوارح توزن بذى الكفتين لانهما محسوسة فتوزن فى الميزان المحسوس ولانهما مقدارية تدرك بالحواس الظاهرة وقوله واما اعمال البواطن فانها معنوية لاتوزن بالموازين الصورية و انما توزن بميزان العدل وهو الميزان الحكيم بأن يحكم على هذه بالراجحية و على هذه بالمرجوحية و لاجل هذا قال لاتوزن بنفسها و انما توزن بصحائفها و كتبها .

واقول قد مضى الكلام على هذا المعنى و ان اعمال الجوارح و اعمال البواطن كلها توزن بميزان ذى كفتين الا ان ذلك من نوع الموزون كل ميزان فكفتاه بحسبه و ان الموزون هو العمل و هو يوزن بنفسه لافى صحائفه و كتبه و لكنه بنى معرفة الاعمال على ما تفهم منها العوام و ان الصلوة مكتوبة فى صحيفتها هكذا صلوة صاد لأم و اوهى الف هاء كما لو كتبنا نحن زيد يصلى نافلة فانا نكتبها فى القرطاس كما ترى و الملكان الكاتبان عنده يكتبان الاعمال كلها بهذا النمط و ليس كذلك و انما يكتبان الاعمال بمثلها بضم الميم و الشاء الاترى انك اذا رأيت زيدا يصلى يوم الجمعة فى المسجد ركعتين فما دمت حيا متى ذكرت ذلك رأيت مثال زيد يصلى تلك الركعتين فى غيب يوم الجمعة و فى المسجد فى غيبه فالذى يشاهده خيالك فى غيب يوم الجمعة و فى غيب المسجد يصلى تلك الصلوة هو مثاله و هو الذى كتبه الملكان من عمله فهو باق فى مكانه و وقته الى يوم القيمة حتى يبعث صاحبه زيد و يلبسه و يحضر يوم الجمع متصفاً به كما قال تعالى سيجزيهم و صفهم و قال و لكم الويل مما تصفون .

وقوله «و اخر ما وضع فى هذا الميزان قول الانسان الحمد لله و به يملأ الميزان ، الخ» هذا الكلام و هو ان اخر ما يوضع من الاعمال الحمد لله و انها تملأ الميزان ليس الان على خاطرى من هذا شىء بمعنى و روده فى رواياتنا بهذا

النمط وليس في العقل ما ينافيه ولستُ نافياً له وإنما الذى ببالى ما فى الدعاء الحمد لله ملأ الميزان ومنتهى العلم وهو معنى غير ما ذكره .

وقوله «و من اللطائف الكشفية ان كفة ميزان كل احد بقدر عمله لا زيادة ولا نقصان» يريد به ان المراد من كفة الميزان انهما آلة وزن العمل و وزن كل عمل هو قدر وزنه وهذا على المعنى ظاهر لانه لا يتعلق به من الاختبار ازيد من اختباريه وما زاد عن اختباريه واستعلامه فهو استعلام لغيره كما ان استعلام العشرة وعدّها لا يصلح لاستعلام الاحد عشر وعدّها نعم لو زيد الموزون أُمِدَّت الكفة بنسبة الزيادة فكفة كل عمل بهذا المعنى لا تزيد عليه ولا تنقص وهذا الاعتبار راجع الى خصوص الاعتبار لا الى نفس ما يعتبر به فافهم .

قال : قاعدة فى الجنة والنار يجب ان تعلم انّ الجنة التى خرج عنها ابونا ادم (ع) وزوجته لاجل خطيئتهما غير الجنة التى وعد المُتَّقُونَ لأنّ هذه لا تكون الا بعد خراب الدنيا و بوار السموات والارض و انتهاء مدة عالم الحركات وان كانتا متفقتين فى الحقيقة والرتبة والشرف لكونهما جميعاً دار الحيوة الذاتية و دار البقاء غير متجددة ولا متبدلة ولا دائرة ولا فانية ولا زائلة و بيان ذلك انّ الغايات كالمبادئ متحاذية متقابلة و ان الموت الطيعى ابتداء حركة الرجوع الى الله كما ان الحيوة الطبيعية ابتداء حركة النزول من عنده فكل درجة من درجات القوس الصعوديّة بازاء مقابلتها من درجات القوس التزويّة وقد شَبَّهت الحكماء والعرفاء هاتين السلسلتين بالقوسين من الدائرتين اشعاراً بأنّ الحركة الثانية الرجوعية انعطافية لا استقاميّة .

اقول : انّ الناس اختلفوا فى الجنة والنار هل هما موجودتان فى الدنيا يعنى الآن ام ليستا بموجودتين وانما توجدان فى الآخرة ام هما موجودان بمكانهما خاصّةً وحائطهما و انّ الملائكة تصنع فيهما المنازل والدرجات و الدرجات بمدد أعمال العالمين فيكون وجودهما فى الدنيا اى قبل يوم القيامة بالتدريج و منشأ الاختلاف من اختلاف ظواهر الايات والروايات والحق أنّهما موجودتان الآن بل منهما بُدِئَت الخلائق و اليهما تعود اذ كل شىء يعود الى ما

منه بُدئ والكتاب والسُّنة متطابقان ناصبان على وجودهما الآن والمعروف الدائر بين الناس تعددها فجنة الدنيا غير جنة الآخرة و نار الدنيا غير نار الآخرة ولذا صرح المصنّف بأن الجنة التي خرج عنها ابونا آدم وزوجته لاجل خطيئتهما غير الجنة التي وُعد المتّقون ثم علّل هذا المعنى بقوله لان هذه يعنى جنة الآخرة لا تكون الا بعد خراب الدنيا وبوار السموات والارض و انتهاء مدة الحركات مع أنّه قال فى كتاب المبدء والمعاد فى فصل : ان الجنة والنار حق قال فاذا ثبت وتحقّق ما ذكرناه اتّضح واستبان فساد بعض من المذاهب السخيفة والاراء الباطلة فى هذا الباب وهو رأى من زعم ان الجنة والنار لم توجدا ولا توجدان الا بعد بوار العالم وهلاك السموات والارض ولم يعلموا ان هذا الاعتقاد يبعد صاحبه عن طريق الآخرة ويقلّل رغبته فى ثواب اعماله و جزاء احسانه و يقلّل رهبته و خوفه عن عقوبة معاصيه وسيئاته انتهى ، فان قوله هنا فى الجنة التي وُعد المتّقون لان هذه لا تكون الا بعد خراب الدنيا وبوار السموات والارض و انتهاء مدة عالم الحركات انتهى ، هو بعينه قول من افسد مذهبه ورأيه فى كتاب المبدء والمعاد كما سمعت قوله هناك فان قوله هناك صحيح ومراده كما تقدّم أوّلاً أنّ الجنة وما فيها جواهر عقلية لا تحتمل الدثور ولا البوار ولا التغير ولا التجدد ولا التبدّل بخلاف الدنيا وما فيها وهذه السموات والارض فان ذلك كلّ جار عليها فلا تكون جنة المتقين الا بعد ذلك كلّه فلا يصلح ان تكون فى شىء من ذلك واما جنة الدنيا فظاهر كلامه انها كجنة المتقين لاتفاقهما فى الحقيقة والرتبة والشرف لكونهما دار الحياة الذاتية و دار البقاء و ظاهر كلامه أنّهما اثنتان فى الآخرة جنة المقرّبين وهى لاتكون الا بعد فناء عالم التغير والتبدّل والتجدّد لما بينهما من كمال التباين و جنة اصحاب اليمين وهى المدهامتان وهى جنة الدنيا التي خرج عنها آدم وزوجته عليهما السلام وهى تجامع عالم التغير والتبدّل فى حال ولا يخفى ما فى كلامه من الاضطراب والتنافى فان كونهما متطابقتين فى الحقيقة والرتبة والشرف يقتضى تساويهما و كونهما دار الحياة الذاتية كذلك ويلزم من ذلك ان

يكونا معاً متأخرتين عن عالم التجدد والتبدل ويلزم من ذلك كله عدم وجودهما الآن فيكون كلامه منافياً لكلامه ومقتضى ظاهر الأدلة على رأى الأكثر أن لمن خاف مقام ربّه جنتان وهما ذواتا افنان وهاتان للمقربين وأن من دون تينك جنتان وهما المدهامتان لاصحاب اليمين وأن للمؤمنين الذين محضوا الايمان محضاً اذا ماتوا جنة تأوى اليها ارواحهم وأن هذه جنة الدنيا وهى جنة ادم عليه السلام وفيها البكرة والعشى والكلام فى النيران مثل الكلام فى الجنان هذا ملخص ما فهموا والذى ثبت عندى ممّا فهمته من الكتاب والستة على سبيل القطع بحيث لا ارتاب فيه ولا مرية عندى تعتريه أن جنة الآخرة خلقت قبل سائر الخلق وأن المؤمنين خلقوا منها واليها يعودون وان جنة الدنيا خلقت بعد خلق الاجسام خلقت من تنزل جنة الآخرة كما خلقت الاجسام من تنزل النفوس والارواح والعقول وأن جنة الدنيا هى بعينها بعد التصفية جنة الآخرة كما أن اجسام الناس الآن هى بعينها اجسام الدنيا وهى بعينها بعد تصفيتها اجسام الآخرة والقرءان ناطق بذلك لمن كان له قلب قال فى حق الجنة فاولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون شيئاً جنات عدن التى وعد الرحمن عباده بالغيب انه كان وعده مأتياً لا يسمعون فيها لغواً إلا سلاماً ولهم رزقهم فيها بكرة وعشياً تلك الجنة التى نورث من عبادنا من كان تقياً فقلوه ولهم رزقهم فيها بكرة وعشياً يعنى جنة الدنيا لأن الآخرة ليس فيها بكرة وعشى وقوله تلك الجنة التى نورث من عبادنا يعنى جنة الآخرة وهذا صريح فى ان جنة الدنيا هى بعينها جنة الآخرة وقال فى شأن النار وحقاً بال فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة فقلوه النار يعرضون عليها غدواً وعشياً يعنى نار الدنيا لان الآخرة ليس فيها غدوً وعشى وقوله ويوم تقوم الساعة يعنى بالنار المعروض عليها يوم تقوم الساعة نار الآخرة وقد اتفق القرءاء على الوقف على تقوم الساعة ويلزم منه اتحاد النار المعروض عليها وهذا ظاهر فان جنة الدنيا تنزل جنة الآخرة و نار الدنيا تنزل نار الآخرة كما ان اجسام الدنيا تنزل اجسام الآخرة فتصفى اجسام الدنيا وتكون بعينها اجسام الآخرة كذلك تصفى جنة

الدنيا وتكون بعينها جنة الآخرة وتصقّى نار الدنيا التى عند مطلع الشمس و تكون بعينها نار الآخرة لان الله سبحانه قد بيّن لنا آية ذلك بل اية كل شىء فى انفسنا فقال سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحقّ، و ايضا قال الله تعالى و لمن خاف مقام ربه جنتان و قال و من دونهما جنتان و المراد بالدون هنا القبل و القلّة و الضعف اى و لمن خاف مقام ربه قبل يوم القيامة و اقل من جنة الآخرة جنتان فيصير المعنى و من دون جنتى الآخرة اى من قبلهما و من دونهما اى من أنزلَ منهما جنتان فى الدنيا اذا ماتوا تأوى اليهما ارواحهم و هما الآن فى المغرب فى الاقليم الثامن و الفرات و النيل و سيحان و جيحان تجرى من الجنتين اللتين فى المغرب و هما المدهامتان و فى حديث امير المؤمنين عليه السلام ما يدلّ على أنّهما فى الدنيا و هو قوله عليه السلام فى الرّجعة و عند ذلك تظهر الجنتان المدهامتان عند مسجد الكوفة و ما وراء ذلك بما شاء الله هـ.

و الرجعة من الدنيا و ظهورهما فى الدُّنيا دليلٌ على أنّهما اى المدهامتان من جنان الدُّنيا و جنة ادم عليه السلام هى من جنان الدنيا فيها البكرة و العشى و هى المدهامتان فقد ظهر لمن نظر أنّ جنة ادم التى خرج منها هو و زوجته حواء هى من جنان الدنيا و هى الجنتان المدهامتان و انها موجودة الآن و أنّها هى بعينها جنة الآخرة الا أنّها تصفى بمعنى أنّها تطهر من اعراض البرزخية سبعين مرة فتكون هى بعد التطهر جنة الخلد كما ان اجساد المؤمنين تطهر فى البرزخ لآخرة و فى الدنيا للبرزخ فتصقّى سبعين مرة فى الدنيا فتكون اجساداً للبرزخ لانها تطهر من اعراض الدنيا سبعين مرّة فتكون برزخية و تطهر فى البرزخ من اعراض البرزخ سبعين مرّة فتكون اخرويةً فما بين الدنيا و الآخرة فى كل ما فى الدنيا من الاحوال من النعيم و العذاب اربعة آلاف رتبة و تسعمائة رتبة و ما بين البرزخ و الآخرة سبعون رتبة فما بين جنة ادم عليه السلام التى هى جنة الدنيا و جنة الآخرة سبعون رتبة و بهذا يتبيّن لك خطأ المصنف حيث جعل جنة ادم (ع) و جنة الآخرة متفقين فى الحقيقة و الرتبة و الشرف و علل ذلك بكونهما جميعاً

دار الحيوة و دار البقاء و نحن قد نبتهناك على انّ جنّة الدنيا اعنى جنّة آدم عليه السلام لا تبقى الى يوم القيامة بلْ تَفْتَنى عند نَفْخَةِ الصور و انّ مَنْ جعل المدهامتين هى جنّة الاخرة لاصحاب اليمين فقد اخطأ كما هو اكثر المفسرين لعدم ذكر ذلك فى السّنة الاّ الآن يراد منها جنان الحَظائِر الّتى يسكنها فى الاخرة ثلاث طوائف لا غير المؤمنون من الجنّ و اولاد الزّنا من المؤمنين الى سبعة ابطن ثم يلحق البطن الثامن منهم بجنّة المؤمنين و المجانين الذين ليس لهم من آبائهم مَنْ هو من اهل الشفاعة و لم يبلغوا الحلم قبل ان يُجنّوا و هى اى جنان الحَظائِر سبع جنان كلّ جنّة تسمى باسم اصلها و موصوفها و جنّة عدن و هى اعلا الجنان الثمان ليس لها حظيرة فليس فى جنان الحَظائِر ما تسمى بجنّة عدن نعم جنان المقربين و منازلهم اعلى من جنان اصحاب اليمين و منازلهم و ان كان الفريقان فى جنّة واحدة لانهم يتفاضلون فى الدرجات و المراتب كما قال تعالى انظر كيف فضّلنا بعضهم على بعضٍ و للاخرة اكبر درجاتٍ و اكبر تفضيلاً، و الحاصل ان قوله «لكونهما جميعاً دار الحيوة الذاتيّة و دار البقاء غير متجدّدة و لا متبدّلة، الى اخره» غلط لان جنّة الدنيا متجدّدة و متبدّلة و دائرة و فانية و زائلة بزوال عالم البرزخ بمعنى انّ المؤمنين ينتقلون عنها الى جنان الاخرة و بمعنى عدم وجودها يوم القيامة و انما توجد الجنان التى فى باطنها لانّها تصفّى كما تصفّى الاجساد فانّ جسّدك الان فى الدنيا لا يوجد فى البرزخ باعراضه الدنيويّة بل يصفّى منها فيكون فى البرزخ برزخيّاً لا دنيويّاً و لا يوجد جسّدك البرزخى فى الاخرة بل يصفّى من الاعراض البرزخيّة فيكون فى الاخرة جسّداً اخرويّاً لا برزخيّاً فكذلك جنان الدنيا تصفى يوم القيامة فتكون هى جنان الاخرة لا جنان البرزخ .

و قوله «و بيان ذلك انّ الغايات كالمبادئ متحاذاة متقابلة» صحيح لمشابهة مراتب البدء للعود و النزول للصعود بعضها لبعضٍ و لتشابه الذبول للنمو و التحلّل و التفكّك للتأليف و التركيب و بالجملة كلّ شىء يشابه ضده و عكسه و يقابله فيما ضاده و عاكسه فيه سواء كان جوهرّاً فى جوهريته او معروضيّة ام

عرضاً فى عرضيته او عارضيته ولما كان مبدء كل شىء من العلو نازلاً الى غاية قوس نزوله كان بدؤ سيره فى صعوده و رجوعه الى جهة مبدئه من غاية قوس نزوله و كان متشابه الحركة فى القوسين متقابل الاحوال وقد اخبر سبحانه عن القوس النزولى بقوله وان من شىء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم و هذا و ان كان مما لا اشكال فيه و لا منكر له الا ان الاشتباه وقع فى ابتداء الحركة التزولية و فى ابتداء الحركة الصعودية و المصنّف طوّل القوس النزولى من طرفه و قصر القوس الصعودى من طرفه الاسفل و طوله من طرفه الاعلى فلزمه عدم صدق قوله ان الغايات كالمبادئ متحاذية متقابلة و بيان ما اشرنا اليه على جهة الاختصار و الاقتصار و الاجمال انّ المصنّف يذهب الى ان الاشياء منحطة عن حقائقها الازلية التى هى فى الذات بنحو اشرف كانهطاط الاظلة و الاشعة عن حقائقها كما ذكره فى الكتاب فيما تقدّم و فى غيره من سائر كتبه و قد بينّا انّ الاشياء لا ذكر لها هناك و لا اسم و لا رسم فلما شاء امكانها ذكرها بما هى به ممكنة و ليست هى حينئذ اشياء بمعنى التكوين اى مكوّنات و ان كانت اشياء مكانية فحقيقة بدئ نزولها من التكوين بالفعل فهذا اوّل ذكر وجودها بالقوة و منه ابتداء القوس النزولى و هو طرفه الاعلى و اخره انحلال الغذاء فى الكيلوس و اخر القوس النزولى هو الكيلوس و هو طرفه الاسفل و اوّل القوس الصعودى هو كون صفوة الكيلوس كيموساً ثم نطفة و هى بمنزلة المعدن ثم علقه و هى اوّل مراتب النبات ثم مضغة ثم عظاماً ثم تكسى لحماً و هى اخر مراتب النبات ثم ينشأ خلقاً آخر و هو اوّل مراتب الحيوان و هى الولادة الجسمانية عند تمام الاربعة الاشهر ثم الولادة الدنيوية و هى خروجه الى الدنيا فمن الكيموس الى خروجه من الدنيا من مراتب الرجوع الى الله تعالى بدعوته حين قال للعقل اقبل فاقبل او ادير فادبر على اختلاف الاعتبارين و المصنّف نقص القوس الصعودى من طرفه الابتدائى من الكيموس الى الموت و الخروج من الدنيا وزاده فى الطرف الاسفل من القوس التزولى و زاد فى الطرف الابتدائى من القوس النزولى حتى انزله من الازل و فى الانتهاء من القوس الصعودى حتى وصله

بالازل وقد اخطأ اذ يلزم منه في ابتداء النزولى الولادة والازل تعالى لا يلد اذ لا يخرج منه شىء ولا يعود اليه شىء وانما ينتهى المخلوق الى مثله كما انه يبتدى من مثله فافهم وذلك هو قوله وان الموت الطبيعى ابتداء حركة الرجوع الى الله كما ان الحيوة الطبيعىة انتهاء حركة النزول من عنده.

وقوله «فكل درجة من درجات القوس الصعودية الى قوله لا استقامية» يشير به الى تشابه القوسين وتحاذيهما وهو كذلك وقد اشرنا الى ذلك فيما تقدم بان القوس الصعودى لو كانت حركة سيره استقامية لكان الانسان يرجع من هذه الدنيا الى اللحم ثم الى العظام ثم يكون مضغاً ثم علقاً ثم نطفة ثم كيموساً ثم كيلوساً ثم طعاماً ثم نباتاً ثم ماء و تراباً و ترجع نفسه الى الفلك وما فيها من النفس الى اللوح ومنه الى المدد العقلى ومنه الى الاشراق النورانى والهيئات الارادية ثم الى الامكان ويلزم من هذا الرجوع فناء الاشياء وهو خلاف ما خلقت له لانها انما خلقت للبقاء نعم يكون القوسان متقابلين متحاذيين و تمام الصوغ الاول فى القوس النزولى تحت النفس الكلية عند قوله الست بربكم ويحاذيه ويقابله يوم القيمة فى القوس الصعودى و بعد مقام الست بربكم فى القوس النزولى الكسر فى عالم الطبيعة النورانية ويحاذيه ويقابله ما بين النفختين نفخة الصعق و نفخة الفزع وذلك فى مدة اربعمائة سنة و بعد ذلك فى النزولى عالم الهباء و عالم المثل الى وقت الولادة الجسمانية ويحاذيه ويقابله الموت الطبيعى فان اسرافيل عليه السلام ينفخ فيه الحيوة اذا تمت له الاربعة الاشهر و عزرائيل يقبضها فى مقابلة ذلك و يشير المصنف بهذه الكلمات من قوله لان هذه لا تكون الا بعد خراب الدنيا و بوار السموات و الارض و انتهاء مدة عالم الحركات الى قوله لا استقامية الى ان الجنتين جنّة الاخرة و جنّة الدنيا متساويتين و انهما وراء عالم الملك و انهما باقيتان ويلزم من كلامه ان الدنيا لا جنّة فيها و ان عالم الملك يفنى فى الاخرة فلم يبق فى الاخرة شىء مع انه يذهب الى ان جميع الاشياء فى الزمان و ان الزمان لا يسبقه شىء و لا يتقدم عليه شىء الا البارئ تعالى وقد صرح هنا بقوله و انتهاء مدة عالم

الحركات وقد ذكر بأن الزمان عبارة عن الحركة الحادثة عن الفلك وحينئذ لا يصدق قوله محسوسة كما يأتي في تقسيمه اذ الجنة المحسوسة لا توجد الا بالاجسام الزمانية .

وقوله «و قد شَبَّهت الحكماء والعرفاء هاتين السلسلتين بالقوسين من الدائرتين» يراد من السلسلتين مراتب النزول و مراتب الصعود فان كل مرتبة مرتبطة بما فوقها و بما تحتها كحلق السلسلة و كل مرتبة منها مستديرة على قطب علَّتها استدارة صحيحة كما نبَّهنا عليه في الفوائد فشَبَّهوها بالسلسلة لهاتين العلَّتين و لاجل كون العود على غير طريق البدء و كون السير الى جهة المبدأ في النزول و الصعود كانت الحركة انعطافية .

قال : و اذا تقررَ هذا فاعلم انَّ الجنة جتَّان محسوسة و معقولة كما قال تعالى و لمن خاف مقام ربه جتَّان و قوله فيهما من كل فاكهة زوجان لمحسوسة لاصحاب اليمين و المعقولة للمقربين و هم العلَّيون و كذا النار ناران محسوسة و معنوية كما مرَّ و كل من الجنة و النار المحسوستين عالم مقدارى احديهما صورة رحمة الله و الاخرى صورة غضبه لقوله و من يحلل عليه غضبي فقد هوى و لذلك تصول على الجبارين و تقصم المتكبرين و كما ان الرحمة ذاتية و الغضب عارض كما برهن عليه لقوله سبقت رحمتي غضبي و قوله عذابى اصيب به من اشاء و رحمتي وسعت كل شئٍ فلذلك خلق الجنة بالذات و خلق النار بالعرض و تحت هذا سر .

اقول : ذكر هنا ان الجنة جتَّان جتَّة محسوسة و لا بدَّ ان تكون جسمانية و قد قررنا في كتبنا ان الاجسام المحسوسة لا تكون الا زمانية و الاجسام الزمانية من عالم الملك فالجنة المحسوسة من عالم الملك الا انها صقيت من العوارض الدنيوية و العوارض البرزخية و لما صقيت من اعراض الدارين دار البرزخ و دار الدنيا كانت من نوع الداخرة و هى على تماسكها بل هى اقوى من تماسكها فى الدنيا و قد مثلنا لهذه التصفية و بقاء التماسك بالحجر فانه اذا القى عليه القلى و وضع فى كورة التار تخلص زجاجاً و هو كتحلل الاجسام من النباتات و

الفواكه والمطاعم مع بقاء تماسكه ولكنه لم يتصف في ذاته بالنسبة الى الاصلين اللذين تكوّن منهما وهما الكبريت والزئبق اللذان هما اصل لكل المعادن فاذا اذبت الزجاج والقيت عليه الاكسير الابيض اكسير الفضة فانه يكون بلّوراً يجمع البصر ويحرق في الشمس لانه يجمع الاجزاء النارية المنبثة في نور الشمس وتخلّصه بلّوراً بالاكسير الابيض مثل تصفية الاجسام من الاعراض الدنيوية وكونها من اجسام البرزخ والبلّور متماسك كتماسك الزجاج وابقى فاذا اذبت البلّور والقيت عليه الاكسير الابيض مرّة ثانية تخلّص آلّماساً يثقب الاحجار الصلبة واذا كسر بالاسرب انكسر مثلاً ولا ينكسر بغيره بل لو وضع على السندان وضرب بالمطرقة غاص فيهما ولم ينكسر ولو لم يكن آلّماساً حقيقياً لما حصلت فيه صفات الالماس المعدني بل يكون اعلى من المعدني بكثير وهو من الحجر وصفي مرات ثلاثاً فبلغ هذا الصفاء والصلابة و التماسك كذلك الاجسام صقيت مرّات ثلاثاً احديهنّ من الاغذية للدنيا و ثانيتهنّ من هذه الدنيا للبرزخ وثالثتهنّ من البرزخ للآخرة وهذه الاجسام الآخروية من عالم الملك وهي في الآخرة متقومة بما تقومت به

^١ اعلم ان مطالب هذا الجليل جلييلة مشكلة جداً ومنها معرفة الاجسام الدنيوية والبرزخية والآخروية فاعلم ان جميع العوالم الالف الف كلها بين هذا العرش والفرش وليس وراء هذا العرش ضيق ولا سعة وجميع ما تسمعه من مراتب هذه الاجسام الكرات فاعلم ان لهذه الكرات الموجودة المحسوسة مقام ذات لا يلحظ معها غيرها كذات العرش وذات الكرسي والافلاك والعناصر فذات هذه الكرات فوق مقام ما يلحقها او يصدر عنها البتة فهي في هذا المقام متحركة بالحركة الذاتية على القطب كحركة النور على المنير وهي في هذا المقام خالصة عن جميع الشوائب والاكدار صافية بلا غبار مشاكلة بعضها لبعض وهي اجسام لها طول وعرض وعمق ثم لكونها في مقام الكثرة اشرق بعضها على بعض واثّر بعض في بعض وحصل اللطخ والخلط فتلبس العرش باعراض والكرسي باعراض والافلاك والعناصر باعراض الا ان الاعراض غلبت على المنتهى لضعفه وبعده و رقت في الاعالي لقوتها حتى ان العرش اقل ما في الاجسام عرضاً فعند حصول الاعراض دارت الافلاك على المحور وتغير الاوضاع وتقدم الليل على النهار وغلب الجور وحصلت كرات وبسايط اخرى

تغيرت البلاد ومن عليها ووجه الارض مغبر قبيح

فخفي الاصول واحكامها وظهر الفضول واحكامها فعند ذلك حدثت هذه الدنيا المعروفة ثم تحركت الافلاك على المحور وضربت العناصر بعضها ببعض وحدثت المواليد ولها ابدان من هذه الاعراض الارضية واستخرج منها ارواح فلكية عرضية هي الروح البخاري لكن في جوف هذا البدن العناصر الاصلية والافلاك الاصلية والعرش اشبه شيء بالرضوان واحكى شيء له والكرسي بالآخرة واحكى شيء لها والافلاك اشبه شيء بالبرزخ واحكى شيء له والعناصر هي عرصة الدنيا وجنة ادم في البرزخ في السماء ومن هناك نزل الى الدنيا وطفق يخفض عليه من ورق الجنة فاذا مات الانسان خر بدنه وفيه الاجزاء الاصلية والعناصر الذاتية وخرج روحه البخاري الفلكي وهو الجسم الرقيق الذي البس قالبا كثيفا وتفرق عنه بعض ما فيه من

فى الدّنيا من المكان والزّمان أمّا المكان ففيه خلاف كثير هل هو الفراغ المتوهم الذى تشغله الاجسام بالحصول فيه ام هو الفراغ المخلوق الخ ، ام هو البُعد المجرّد ام هو السطح الحاوى للجسم المحوى ام غير ذلك و حيرتهم فى مكان الفلك الاطلس و الحق أنّه الفراغ المخلوق الذى يشغله الجسم بالحصول فيه فانه مساوق للجسم فى الوجود و الظهور و شرط فى تحقّق الجسم فلا يكون شىء من الجسم ليس فى مكانٍ ولا شىء من المكان لا جسم فيه و أمّا الزمان فليس هو عبارة عن حركة الفلك كما توهمه المصتّف تبعاً لغيره و إنّما هو المّدّد و امتداد مكث الجسم و انتقاله و الحكماء الاولون انما ذكروا حركة الفلك لبيان تصويره فانّ السائر السريع الذى يقطع فرسخين فى ساعة و السائر البطيء الذى يقطع فرسخاً واحداً فى ساعة اذا ابتداء دفعةً فى مسافةٍ هى فرسخ و وصل السريع آخرها فى نصف ساعة وبقى لا يثأ نصف ساعة ينتظر البطيء فمدّة بقائه زمان قطع البطيء نصف الفرسخ و زمان مكث السريع فيتصوّر الزمان بالحركات لا أنّ الحركات هى الزمان و الّا لكانت المتحركات قبل الزمان و هو عنده ليس قبله الّا البارى سبحانه و تعالى و ايضاً يلزم ان توجد المتحركات بدون الحركات كما سيكون بعد فناء الخلق بين النفختين فانّ الحركات كلّها تبطل مع وجود السموات و الارض اربعمائة سنة و لهذا يخاطب الله سبحانه الارض بما معناه يا

اللعنصرية و بقيت فلكيته مع الاعراض البرزخية فهو فى عرصة البرزخ لان الافلاك البرزخ وبقى جسده فى ارض الطبايع حتى يتخلص فيلحق بالانسان الطبيعية التى هى هورقليا و الاقليم الثامن و المراد عرصة عناصره بسيطة غير مركبة و روحه بطير مع الارواح الى انقضاء اجل الافلاك فتطوى و تنحل فى الطبايع العرضية و يعود كل عرض الى جوهره فيبقى فلك زحل خالصاً عن غيره و فلك المشتري خالصاً عن غيره و هكذا جميع الافلاك و جميع العناصر ايضاً تظهر مرة اخرى عن الاعراض البرزخية التى فيها فاذا عادت الكرات صرقة خالصة قامت القيمة و لا يخفى ان ضيق الافلاك و العناصر اليوم للاعراض فاذا عادت الى جوهرتها اتسعت لا طولاً و عرضاً و عمقاً بل سعة حكاية لما ورائها كما تنسع المولود بتصفيتها كلما صفى فتبين ان هذه العرصة عرصة الآخرة و هذه الابدان ابدان الآخرة و ان قلت بدن زيد فى الآخرة ان كان مركباً من العناصر الاصلية الكلية فيكون كبدنه فى الدنيا قلت بدنّه فى الدنيا مركب من عناصر مركبة بتركيبات عديدة و فى الآخرة من عناصر بسيطة هذا و الشىء فى اى عالم له مادة و صورة و مادته صالحة له و لغيره و انما تتخصص فى الصورة فالعناصر هى من حيث هى هيولى الافراد جميعاً فاذا اخذت حصّة منه و البست صورة شخصية صارت الحصّة مادة لذلك الشخص و حكم عليها بحسب الصورة بالجملة اذا خلصت عناصر بدن زيد و عناصر الدنيا ذهبت الحركات المحورية فزال السنون و الشهور و الايام فكانت دهرية لا طلوع و لا غروب فهناك يتركب بدن زيد فى قبر طبعه ثم يتركب روحه كذلك و يدخل بدنّه و يكون صورته صورة اعماله و عقائده و صفاته و بها يمتاز عن غيره فاما الى الجنة و اما الى النار فتبين كون المعاد جسمانياً و ان هذا البدن المحسوس الملموس يعود و صدق بيحيها الذى انشأها اول مرة ففهم واشكر الله كريم

ارض اين ساكنوك اين المتكبرون اين من اكل رزقى وعبد غيرى لمن الملك اليوم فلا يجيبه احد فيرد على نفسه ويقول لله الواحد القهار والحاصل الجنة المحسوسة جسمانية من عالم الملك وفيها النمو الاستغنائى الإمدادى والدُّبُول اى التحلل الافتقارى الا ان ذلك تَرَقَّى فى مراتب الكمال والقوة والجدة كما ذكرنا سابقاً وقوله «و معقولة» يعنى نفسانية وروحانية وعقلية وتعماتها ولذاتها المعارف والخطابات الربانية والمناجاة الاحدية والمشاهدات القدسية واستمتاعهم فيها بالانكشافات والتجليات والامدادات الرحيمية والفيوضات الرضوانية وما يصل اليهم من اثار الحيوية والعلم والقدرة والملك والتسلط القدسية وما اشبه ذلك .

وقوله «و المحسوسة لاصحاب اليمين والمعقولة للمقربين» واستدل على هذا التقسيم بقوله تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان وهو غلط لان المفسرين وغيرهم من اكثر العلماء يذهبون الى ان المراد بمن خاف مقام ربه هنا المقربون وان الجنتين لهم بمعنى ان كل واحد من المقربين له جنتان جنة عن يمين قصره نالها بفعل الطاعات وجنة عن يسار قصره نالها بترك المعاصى ولا يبعد ان تأول اليمنى بالمعقولة واليسرى بالمحسوسة والى ان المراد باهل قوله ومن دونهما جنتان هم اصحاب اليمين بمعنى ان كل واحد من اصحاب اليمين له جنتان جنة عن يمين قصره نالها بفعل الطاعات وجنة عن يسار قصره نالها بترك المعاصى وكذلك ايضا لا يبعد ان تأول اليمنى بالمعقولة لاهل اليمين واليسرى بالمحسوسة وهذا التأويل فى الموضعين هو الحق الذى يشهد له الاعتبار الصحيح والنص الصريح واما ان ما فى قوله ولمن خاف مقام ربه جنتان للمقربين يوم القيمة وما فى قوله ومن دونهما جنتان لاصحاب اليمين فالذى يُفيدُه احاديث اهل العصمة عليهم السلام ان قوله ولمن خاف مقام ربه جنتان يراد منه ان من خاف مقام ربه من المقربين واصحاب اليمين فله فى الاخرة جنتان جنة معقولة وجنة محسوسة الا ان كلى الجنتين لكل واحد من المقربين واصحاب اليمين بنسبة رتبته فى الشرف كما اشار سبحانه اليه بقوله

انظر كيف فضّلنا بعضهم على بعضٍ يعنى فى الدنيا والاخرة اكبر درجات و اكبر تفضيلاً ولم يرد تعالى أنّ المقربين لا محسوسة لهم واصحاب اليمين لا معقولة لهم بل لكل من النوعين معقولة ومحسوسة وإنّ قوله ومن دونهما جنتان يراد منه ان لكل واحدٍ من النوعين مدهامتين اذا مات فى البرزخ لان الجنتين المدهامتين من جنان الدنيا ولهذا تخرج فى الرجعة قبل القيامة الكبرى كما فى حديث امير المؤمنين عليه السلام حيث قال وعند ذلك تظهر الجنتان المدهامتان عند مسجد الكوفة وما وراء ذلك بما شاء الله هـ، وانهما جنة ادم عليه السلام فيكون قوله ومن دونهما اى من قبلهما يعنى فى الدنيا اى فى البرزخ ومن دونهما اى اقلّ واضعف من جنتى الاخرة والحاصل لاصحاب اليمين جنة معقولة وجنة محسوسة كما للمقربين وان كان كلّ بنسبته والاية ليس فيها دلالة على مدّعاها الا ان اراد تأويلها فان التأويل طريق واسع .

وقوله «وهم العليّون» يريد بهم أنّ المقربين فى تلك الحال اى حال كونهم اهل الجنة المعقولة فانهم هم العليّون اى ملائكة كروبيّون وهو صحيح على ما نريد نحن من كونهم ذوى حالاتٍ هذه احدى حالاتهم لا على ما يريد هو من كونهم ذوى حالةٍ واحدة قد انخلعوا عن الحالة المحسوسة وكذا الكلام فى قوله وكذا النار ناراً محسوسة ومعنويّة بمعنى ان المتبوعين اعنى الائمة الذين يدعون الى النار لهم نار معقولة ونار محسوسة وللاتباع نار معقولة ونارٌ محسوسة بنسبتهم وذلك كما قال سبحانه ولكل درجات مما عملوا .

وقوله «وكلّ من الجنة والنار المحسوستين عالم مقدارى» إنّ اراد به أنّ الجنة المحسوسة والنار المحسوسة من عالم الاجسام المعروضات وأنّما الجواهر الجسمانية صور للنفوس ولم يرد أنّهما اعراض مقدارية بل ذوات قائمة بنفسها كالطعام والشراب والهور والولدان والقصور فهو كذلك واما ان اراد أنّها صور واعراض بمعنى أنّها تصوراتٌ خياليّة وتخيّلات نفسانيّة كما ذهب اليه بعضهم فهو باطل وقد تقدم ما يشير الى هذا فى قوله ما معناه ان جميع ما فى الجنة من النعيم من القصور والولدان والهور والمأكّل والمشارب و

المناكح وغير ذلك كلّها موجودة بوجود المؤمن لأنها كلّها من نوع النيات و الاعتقادات وقد ذكرنا هناك ما يلزمه فراجع .

وقوله «احديهما صورة رحمة الله» وهي جميع الجنة المحسوسة وما فيها من التّعيم بل المؤمن نفسه في الدنيا والاخرة صورة رحمة الله لأنّ مادّته من نور الله وهو اثر فعله وصورته من رحمة الله لأنّ حدودها هيئات طاعته «و الاخرى صورة غضبه» اي النار المحسوسة لان مادّتها من الماء الاجاج وصورتها من صورة غضب الله لأنّ حدودها هيئات معصيته .

وقوله «لقوله و من يحلل عليه غضبي فقد هوى» يعنى انّ حلول غضب الله اعوذ بالله من غضب الله محسوس لانه يفنى من وقع عليه ويقصمه فاستدلّ على المحسوسية بالحلول المحسوس فافهم .

وقوله «و كما ان الرحمة ذاتية والغضب عارض كما برهن عليه لقوله سبقت رحمتى غضبى وقوله عذابى اصيب به من اشاء ورحمتى وسعت كل شىء» يشير به الى ما ذكره من كون الرحمة ذاتية والغضب عارض حيث انه سبحانه قال سبقت رحمتى غضبى لان الرحمة خلقت اولاً وبالذات لانها مطلوبة له تعالى لذاتها ومحبوبة عنده لانها عالم فاحيى ان اعرف بخلاف الغضب ولما كانت هذه الرحمة اعنى التى وسعت كل شىء مخلوقة و المخلوق لا يكون بسيطاً اذ لا يتحقق الا باعتبارين اعتبار من ربه واعتبار من نفسه وجب ان يخلق له دعامة يتقوّم بها ولا تكون من نوعه والا لما تحقق الاعتباران فوجب ان تكون من خلافه وخلاف الرحمة لا يكون رحمة فكان غضباً و الغضب ليس مراداً لله سبحانه لذاته بل لتقوّم المحبوب عند الله وهو الرحمة فخلق الغضب ثانياً وبالعرض فلذا قال سبقت رحمتى غضبى فكان كلامه سبحانه فى كتابه جارياً على طبيعة اليجاد فينسب الرحمة اليه وان كانت من فعله لاجل محبّتها بالذات وينسب العذاب الى فعله لبيان العرضية قال تعالى ان ربك سريع العقاب وانه لغفور رحيم فلذلك خلقت الجنة بالذات لانها خلقت من الرحمة ودار الرحمة واهلها و خلقت النار بالعرض لانها خلقت من الغضب

و دار الغضب و اهله .

و قوله «و تحت هذا سرّ» يريد به ان تحت كون الرحمة خلقت اولاً و بالذات و الغضب خلق ثانياً و بالعرض و ان الجنة خلقت بالذات و النار خلقت بالعرض سرّاً مكتوماً عن عوام الناس و هو ان الامر الذى يتعلّق بالتكليف و بالعقاب على المخالفة اسهل ممّا يظهر فانهم يقولون انا تتبّعنا كتاب الله العزيز و وجدنا كل موضع ذكر فيه الرحمة و الغضب او العذاب يكون جانب الرحمة راجحاً على جانب العذاب و جهة العفو ارجح من جهة العقوبة مع ما ثبت من غناه سبحانه عن عذاب عباده العاصين و حاجتهم الى عفوه و رحمته و ان ملكه لا يزيد بالعقوبة و لا ينقص بالعفو و اتّما اظهر لهم هذه التشديدات تخويفاً للعاصين ليرتدّعوا عن المعاصى كما قال تعالى و ما نرسل الا تخويفاً ، و ايضا اذا كان النار خلقت بالعرض لا يدوم عذابها بل يأول حال اهلها الى التنعم بما فيها من انواع العذاب و اقول اعلم ان الصّوفية ذهبوا الى هذا و مثله ليهوّنوا على انفسهم الخطب و ليتوصّلوا الى الراحة من مشقّة التكليف حتى ان كثيراً منهم اباح كلّما منع الله سبحانه منه فتركوا العبادات كلها و فعلوا المحرّمات كلها و اقساموا بالله العظيم انّ مثال امرهم مع فعلهم هذا الى التّعيم المقيم و يكفيهم من جميع ما يريد الله منهم قولهم لا اله الا الله و يأولون على مطلبهم هذا قول النبى صلى الله عليه و اله من قال لا اله الا الله مخلصاً دخل الجنة هـ.

و اقول امّا ما وصفوا من غنى الله سبحانه عن عبادة عباده و عن تعذيبهم و ان ذلك لا يزيد فى ملكه بالعقاب و لا ينقص بالعفو و الثواب فهو فوق ما ذكروا و اعلى و اجلّ بما لا يدخل تحت وهم من الاوهام و امّا ما ذكروا من تهوين الخطب فى نفس التكليف و ما يترتّب عليه فهو مبطل لاحكام الكتاب و السنّة و اخباراتهما و ذلك تقوّل على الله سبحانه و على رسوله صلى الله عليه و اله و الله سبحانه و رسوله صلى الله عليه و اله منهم بريثان بل كذبوا و لعنوا بما قالوا بل قد يقع باهل المعاصى ما لم يذكر ظاهراً لا فى الكتاب و لا فى السنّة كما اشار سبحانه اليه فى قوله و بدا لهم من الله ما لم يكونوا يحسبون لانه و ان كان الله

عز وجل لا يجازيهم إلا بأعمالهم السيئة إلا أن الخلق لا يكادون يحيطون بشيء لأن الله يعاقبهم أن لم يعف بما يترتب على معاصيهم في علمه ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء أن يعلموه من ذلك وما شاء منه أظهره لهم في ظاهر كتابه وظاهر سنة نبيه صلى الله عليه واله وما أخفاه في الكتاب والسنة أكثر مما أظهره فيهما وأعظم فلا يخرج أحد من خلق الله عز وجل عن قصور وتقصير في حق الله تعالى لأن كل ما في الامكان قاصر عن كل ما ينسب الى الازل ومقتصر عن اداء ما هو اهله تعالى اذ كل ما في الامكان من الاداء والوفاء نعمة من اثر ما لله على خلقه ومن ذلك الاثر ذوات العاملين المؤدّين والموفين والاداء والوفاء صفاتهم فكيف يصحّ مقابلة المؤثّر بصفة الاثر فافهم.

قال: وقد علمت أن ليس لهما مكان في ظاهر هذا العالم لا في علوه ولا في سفله لأن جميع ما في امكنة هذا العالم متجدّدة دائرة مستحيلة فانية وكل ما هو كذلك فهو من الدنيا والجنة والنار من عالم الآخرة وعقبى الدار نعم لكل منهما مكان في داخل حجب السموات والارض ولكن لهما مظاهر في هذا العالم بحسب نشأتها الجزئية وعليه تحمل الاخبار الواردة في تعيين الامكنة لاحدهما كما في قوله (ص) ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة وقوله قبر المؤمن روضة من رياض الجنة وقبر المنافق حفرة من حفر النار وما روى أنّ في جبل اروندين عيناً من عيون الجنة وروى عن ابي جعفر عليه السلام أنّ لله جنة خلقها في المغرب وماء فرائكم هذه يخرج منها وروى ان برهوت واد من اودية جهنم والروايات فيها كثيرة متخالفة الظواهر ذكرنا وجه التوفيق بينها في كتاب.

اقول: قد ذكر فيما تقدم ان الجنة والنار ليس لهما في هذا العالم مكان لان السموات متطابقة ليس فيها ولا بينها فضاء بناء منه على أنّ ظاهر هذا العالم العلوى منه والسفلى متماسك بعضه على بعض من محدب الفلك الاطلس الى اسفل التخوم وعلى أنّ الجنان والنيران ليست من نوع هذه الاجسام وانما هي معنوية ان كانت معقولة وصوريّة ان كانت محسوسة فهي من الجبروت و

الملوكوت فيكون لكلّ منهما مكان في داخل حجب السموات او الارض فان كانت جنة معنوية فمكانها في باطن حجب السموات وان كانت جنة محسوسة فمكانها في ظاهر حجب السموات وان كانت ناراً معنوية فمكانها في باطن حجب الارضين وان كانت ناراً فمكانها في ظاهر حجب الارضين .

واقول قد تقدّم ذكر هذا وذكرنا عليه ان الجنة جنتان اما المعنوية فمكانها الجبروت و وقتها اعلى الدهر ومنها ما هو في عالم اللاهوت اعنى الوجود الراجع وقته السرد و اما المحسوسة فمكانها الملك و وقته الزمان و منها ما هو في الملوكوت الاعلى و وقته اسفل الدهر و اوسطه و اما النار المعنوية فمكانها الملوكوت الاسفل و ما تحته كك .

و اما النار المحسوسة فمكانها الملك كذلك يعنى ان وقتها بنسبتها في الرتبة و اعلم انا ذكرنا مراراً ان عالم الملك باق ابدأ لا فناء له و لا نفاد و لا دثور و كذا عالم الملوكوت و عالم الجبروت اما عندهم فلا اشكال في الجبروت و الملوكوت و انما يمنعون بقاء الملك و وقته اعنى الزمان و قد ذكرنا ان هذا القول انكار للبعث و ان الحق ان العوالم الثلاثة باقية ابد الابدين هي و اوقاتها و ان بقاءها على حدّ واحد بمعنى انها باقية بابقاء الله سبحانه بدوام امدادها متصلاً لا ببقائه كما توهمه المصنّف و اتباعه و ان كيفية امداده^١ انه تعالى يُمدّها مما خلقها منه و ييانه ان ما تحلّل منها و فنى بالفقر و الامكان اعاده لها بحال اكمل منه قبل الفناء و التحلّل و كسره به و صاغه به صيغة اكمل من الصيغة الاولى و اقوى و اصحّ و احّد و ابقى و اصفى و اعلى و انور و اعلى و هكذا بلا نهاية كلّ

^١ اعلم ان معرفة المدد و الترقى به من المشكلات و في كلام الشيخ اعلى الله مقامه اغلاق و رمز مثل جميع كلماتها فانها سهلة مستعنة جرت على لسان الحكمة و هي فوق مدارك الخلق فاعلم ان مراده من المتحلل و البدل ان الموجود فقير ممكن ابدأ و هو دائماً في الكسر تحت فخر الاعمال على صلاية القابلية و في الحل في محل حرارة الاعمال و رطوبة الامتثال فينحل دائماً و يعتقد دائماً بصيغة تمثله و تصوره و يمضه محجمة الدعاء ابدأ الى فوق بقوته الجاذبة فكلما ينحل و ينفصل اجزائه الذاتية عن اجزائه العرضية و ينجذب الى فوق يصعد و يدع الاعراض الغير المنجذبة الى فوق لعدم المشاكلة فيصعد ابدأ و يعتقد بالتمثل فهو دائماً في الصعود و الترقى و الانحلال و الاعتقاد على السيلان و لا غاية لذلك او هو ابدأ بعكس ذلك كريم

ثانية اعلى واجلّ و اكمل من الاولى و التحلّل و التبدّل فى الملك و الملكوت و الجبروت على حدّ سواء كلّ بنسبته فى الدنيا و الاخرة لان هذا حال الممكن اذ كل ما سوى الازل عز و جل متجدّد متغيّر و الباقي على حالٍ واحدة لا يتغيّر و لا يتبدل و لا يتحوّل هو الواحد عز و جل فلكل من المقربين و اصحاب اليمين جنان معنويّة ملكوتية و جبروتية و محسوسة جسميّة ذاتية و صورية و صفيّة و لكل من الجاحدين الكافرين و المنافقين و اتباعهم نيران معنويّة تطلّع على الافئدة ملكوتية و ما تحت ذلك و نيران محسوسة ملكيّة كما ان المؤمنين لهم فى هذه النشأة الدنيوية اعنى النشأة الاولى اجسام ملكية و اوصاف جسمانية و لهم نفوس و ارواح و عقول ملكوتية و جبروتية و لقد علمتم النشأة الاولى فلولاتذكرون و ان عليه النشأة الاخرى و الاخرى كالاولى من عقل الاولى عرف الاخرى و هذه السموات و الارض اللتان فى الدنيا هما اللتان فى الاخرة كما ان الاجساد التى فى الدنيا هى التى فى الاخرة و لكنها تصقّى و تطهّر و يبرز باطنها القوى المتماسك كما تصفى الاجساد و تطهّر و يبرز باطنها القوى المتماسك و الجنان تبرز فوق هذه السموات بعد تصفيتها و تطهيرها و السموات و ان كُنّا الآن قائلين بانها دخان كالبُخارِ و يوم القيامة كذلك فان الجنان و اجساد اهلها فوقها و لا يذهب عليك انه كيف يحمل ما هو كالبخار الاجسام الثقيلة فان الارض لا تحمل الاجساد الثقيلة بتماسكها و انما الحامل لها هو الحى القيوم تعالى فان الله تعالى يحملها على ما هو كالبخار و الطف الاترى ان المؤمن اذا طهر ظاهره و باطنه من الذنوب مشى على الماء و على الهواء و الله سبحانه يقول اولم يروا الى الطير مُسَخَّرَاتٍ فى جَوْ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ اِلَّا الله و قال رَفَعَ السَّمَاءَ بغير عمدٍ ترونها، و لو اراد المصنّف انّ الجنان و النيران ليس لهما مكان فى ظاهر هذا العالم بمعنى انّ هذا الظاهر متغيّر بالتّصفية و انّما مكانهما فيه بعد التّصفية كما يقال انّ هذا هو مراده لكان صحيحاً و لكنه يلزمه مساواة الاشياء قبل التّصفية و بعدها فى الافتقار الى المدد فى بقائها و ان كان كلّ بنسبته فى التّحقّق و لمّا جعل المجردات القادسة باقية ببقاء الله تعالى لا بابقائه و جعل اها

الجنة عليين وإن ما وصل هناك كله من الجبروت والملكوت وأخرج الملك من عالم الآخرة قلنا عليه ما سمعت وعباراته موهمة لخلاف ما قلنا ولكن إذا تَبَّعَتْ كُتُبَهُ رَأَيْتَ أَنَّهُ قَائِلٌ بِمَا نَسَبْنَا إِلَيْهِ وَاعْلَمْ أَنَّ الْجَنَانَ الْمَحْسُوسَةَ كُلَّ جَنَّةٍ فَوْقَ سَمَاءٍ وَفِي خِلَالٍ مَا فَوْقَهُ فَالْجَنَّةُ السُّفْلَى فَوْقَ السَّمَاءِ الدُّنْيَا السُّفْلَى وَفِي خِلَالِ الثَّانِيَةِ وَالْجَنَّةُ الثَّانِيَةِ فَوْقَ السَّمَاءِ الثَّانِيَةِ وَفِي خِلَالِ الثَّالِثَةِ وَالْجَنَّةُ الثَّالِثَةُ فَوْقَ السَّمَاءِ الثَّالِثَةِ وَفِي خِلَالِ الرَّابِعَةِ وَهَكَذَا إِلَى الْجَنَّةِ السَّابِعَةِ فَوْقَ السَّمَاءِ السَّابِعَةِ وَفِي خِلَالِ الْكُرْسِيِّ وَالثَّامِنَةِ فَوْقَ الْكُرْسِيِّ وَفِي خِلَالِ الْعَرْشِ وَذَلِكَ مِثْلُ مَا كُنَّا الْأَنْفُسُ فَوْقَ الْأَرْضِ وَفِي خِلَالِ الْهَوَاءِ فَكُلَّ جَنَّةٍ فَوْقَ سَمَاءٍ وَإِلَيْهِ الْإِشَارَةُ بِقَوْلِهِ لَا تَفْتَحْ لَهُمْ أَبْوَابَ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَقَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ يَبْدَلُ وَتَكْشُطُ وَأَنَّ مَعْنَى كَشَطِهَا وَتَبْدِيلُهَا تَصْفِيَّتُهَا وَأَنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ الْمَحْسُوسَةِ عَلَى أَرْضٍ تَقْلَهُمْ كَمَا قَالَ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْهُمْ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَهُ وَأَوْثَقْنَا الْأَرْضَ نَتَّبِعُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ وَتَحْتَ سَمَاءٍ تَظِلُّهُمْ كَمَا فِي الْحَدِيثِ أَنَّ الْجَنَّةَ أَرْضُهَا الْكُرْسِيُّ وَسَقْفُهَا عَرْشُ الرَّحْمَنِ .

وقوله «و لكن لهما مظاهر في هذا العالم بحسب نشأتها الجزئية» أي للجنان والنيران المحسوستان مظاهر في هذا العالم وهذا صحيح وأما قوله «بحسب نشأتها الجزئية» ليس على إطلاقه بصحيح لأن المحسوسة جزئية (و العقلانية ليست بجزئية لا في الدنيا ولا في الآخرة) في النشأة الآخرة كما في الدنيا وما سمعت من أن المؤمن إذا أخذ الحورية أو الرمانة من غصنها نبت مكانها غيرها بحيث لا يخلو مكانها من بدلها فانه أحداث بدلها من إمكانها منها ومثاله في الدنيا إذا اشعلت سراجاً من سراج فانه يكون عندك سراج كالاول والاول على حاله وان اراد بذوات المظاهر الجنان المعنوية او الاعمال اتجه بعض معاني كلامه على اصطلاحهم في الجزئي والكلي بمعنى ان هذا المظهر فيه شيء من الجنان المعنوية يظهر اثره في الدنيا بلذة الاقبال على الله ولذة مناجاته وانسراح الصدر بالاسلام وبرد القلب بالايمان وحُب المعرفة في القواد وقوله صلى الله عليه واله ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة ، لَهُ مَعْنَى ظَاهِر

كما أشار اليه المصنف ومعنى باطن بَيَّنَّه الصَّادِق عليه السلام بما معناه المراد من القبر على بن ابي طالب عليه السلام ومن المنبر القائم عليه السلام عَجَّلَ اللهُ فَرَجَهُ وَ مَا يَبَيَّنُهُمَا الْأَيُّمَةُ عَلَيْهِمُ السَّلَام وَ هم الروضة التي اُشار اليها صلى الله عليه وآله وَاَمَّا جَنَّةُ الْقَبْرِ وَ كونه روضة من رياض الجنة^١ وَ كونه حفرةً من حُفَرِ النَّارِ فالمراد بهذه الجنة التي قبر المؤمن روضة منها جَنَّةُ الدُّنْيَا التي هي المدهامتان وَ النَّارُ التي قبر المنافق حفرة من حُفَرِهَا نار الدُّنْيَا التي في المشرق وهذه المواضع اعنى مواضع الجنة و مواضع النار من جنة الدنيا و نار الدنيا بمنزلة الاعضاء من الانسان اى من جسده او روحه فافهم و مثل ما روى اَنّ في جبل ارونَد عَيْنًا من عيون الجنة و ما روى عن ابي جعفر عليه السلام اَنّ لِلَّهِ جَنَّةٌ خَلَقَهَا فِي الْمَغْرِبِ وَ مَاءٌ فَرَاتِكُمْ هَذِهِ يَخْرُجُ مِنْهَا وَ روى اَنّ الفرات وَ النَّيْلُ وَ سَيْحَانُ وَ جَيْحَانُ تَخْرُجُ مِنْهَا وَ الْاَحَادِيثُ فِي ذَلِكَ كَثِيرَةٌ وَ هَذِهِ الْجَنَّةُ اعنى جنة الدُّنْيَا التي هي جَنَّةُ اَدَمَ (ع) المدهامتان كما مر في الاقليم الثامن عند مغرب الشمس اسفلها على محدبِ الْفَلَكَ الْاِطْلَسِ رَتْبَةً لَا مَكَانًا اِذْ لَا مَكَانَ وَ لَا شَيْءَ خَارِجَ فَلَكَ الْمَحْدَدُ لِانْ جَمِيعِ الْاَكْوَانِ غَيْبِهَا وَ شَهَادَتِهَا فِيهِ وَ مَا ثَبِتَ اِنْ هَذِهِ الْاَنْهَارُ الْارْبَعَةُ تَجْتَمِعُ مِنَ الْاَمْطَارِ وَ السَّيُولِ مِنَ الْجِبَالِ وَ مِنْ يَنْبَيعِ تَجْرِي مِنَ الْاَرْضِ لَا يَنْفَى كَوْنُهَا خَارِجَةً مِنَ الْجَنَّةِ فَانِ الْمَلَائِكَةُ حَمَلَتْ تِلْكَ الْمِيَاهُ الْارْبَعَةَ اغْتَرَفْتُهَا مِنَ الْبَسْمَلَةِ فَمَاءُ الْفَرَاتِ غُرِفَتْهُ مَلَائِكَةُ الْمَاءِ مَاءٌ مِنْ مِيمٍ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَ مَاءُ سَيْحَانَ اغْتَرَفَتْهُ مَلَائِكَةُ اللَّبْنِ مِنْ هَاءِ اللَّهِ مَاءٌ وَ مَاءُ جَيْحَانَ اغْتَرَفَتْهُ مَلَائِكَةُ الْعَسَلِ مَاءٌ مِنْ مِيمِ الرَّحْمَنِ وَ مَاءُ النَّيْلِ اغْتَرَفَتْهُ مَلَائِكَةُ الْخَمْرِ مَاءٌ مِنْ مِيمِ الرَّحِيمِ وَ هَذِهِ الْاَنْوَاعُ الْارْبَعَةُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ أَلْقَتْ مَا اغْتَرَفَتْهُ عَلَى الرِّيحِ وَ الرِّيحُ اَلْقَتْهُ عَلَى السَّحَابِ وَ السَّحَابُ اَلْقَاهُ عَلَى الْاَرْضِ فَمِنْهُ مَا سَلَكَ يَنْبَيعِ فِي الْاَرْضِ

^١ اعلم ان الجنة جنتان جنة الدنيا و جنة الآخرة اما جنة الدنيا فهي بعينه جنة الآخرة لكن بعد الكسر و الصوغ و التصفية و التلطيف فالجنة التي في الدنيا هي المسماة في القرآن و من دونهما جنتان و لهما مظاهر في الاراضي الطيبة و الاشجار الطيبة كما ان نار البرزخ في الارض و لها مظاهر في الاراضي الخبيثة الدنياوية و في الاشجار و ساير الاعراض فنسبة الاراضي اليها نسبة الاعضاء الى الروح فانها في مقام الروح لهذه الدنيا فافهم كريم

ومنه على الجبال فسالت السيول ونبعت العيون و جرت المياه الاربعة فى الانهار الاربعة المذكورة فجرى ماء الفرات من ماء الميم وهو الماء فى انهار الجنة يوم القيمة و جرى ماء سيحان من لبنِ الهاء وهو نهر اللبن فى الجنة يوم القيمة و جرى ماء جيحان من عسل ميم الرحمن وهو نهر العسل فى الجنة يوم القيمة و جرى ماء النيل من خمر ميم الرحيم وهو نهر الخمر فى الجنة يوم القيمة وما سمعت من هذا التفصيل اخذناه كله من معانى الاخبار الواردة عنهم عليهم السلام على سبيل الاقتصار و اما برهوت فهو وادٍ من اودية جهنم فى حضرموت من اليمن و فى برهوت عين يسمى ببلهوت و تلك البئر احترأ ماءً على وجه الارض تأوى اليه الهام و ارواح الكفار تعذب فيه الى قيام الساعة و تصدر تلك الارواح الخبيثة الى النار التى فى المشرق عند مطلع الشمس و فيها يعذب قابيل ابن ادم و قد و كِلَ به عشرة رجالٍ اذا مات احدهم قام غيره مقامه يصبّون على قابيل فى الشتاء الماء البارد و فى الصيف الماء الحارّ وهكذا الى يوم القيمة و قد تقدّم فيما ذكرنا سابقاً مَعَ هَذَا ما فيه توفيق بين ظواهر الاخبار و بين المعروف عند الناس .

قال : و العجب من عاقل يشكّ فى النشأة الاخرة و الجنة و النار المحسوستين و لا يشكّ فيما يراه فى المنام و ايضا الدنيا و الاخرة داخلتان تحت مقولة المضاف لان احدهما مأخوذة من الدنو و الثانية من التأخر و هما حالتان للانسان ادناها الدنيا و الاخرى الاخرة و المتضائفان يعرفان معاً فمن لم يعرف الاخرة و لم يصدّق بوجودها بالحقيقة ما عرف الدنيا ايضا كما قال و لقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكّرون و كذلك انى لا عجب^١ من اكثر الفلاسفة و اتباع ارسطاطاليس كابى على و من يحذو حذوه حيث انكروا غاية الانكار ان للنفس كينونةً اخرى قبل البدن مع اعترافهم انّ لها كينونةً و بقاءً بعد البدن و من هذا

^١ قول المصنف هنا و كذلك انى لا عجب الى اخر ينافى قوله فى القواعد المتقدمة فى اول الكتاب فانه قال ان مبدءها جسماني ثم تترقى شيئاً بعد شيء الى ان تفارق البدن اذا اشتدت و كذلك الشيخ اعلى الله مقامه لم يتعرض لاختلاف القولين فتدبر كريم

القبيل من يشكّ في حشر هذه الاجساد وعودها الى الآخرة ويقول اين تذهب هذه الاجسام بعد خراب الدنيا ولا يشكّ في حدوثها ولا يقول من اين جاءت هذه الاجسام.

اقول : تعجّب المصنّف من عاقل له بصيرة في العلوم والحكمة يتوقّف في شيء من احوال الآخرة مذكور عند اهل الملّ وفي الجنّة والنار المحسوستين ولا يتوقّف ولا يشكّ فيما يراه في المنام في انه رأى اشياء في نشأة غير نشأة يقظته حتى انه رأى من مات من اسلافه و احوالهم الماضية كما هي قبل ذهابها فانّ العاقل العارف يستدلّ بعودها في المنام بعد ذهابها على عودها بعد ذهابها يوماً لأنّ عودهم في المنام بعد عدمهم وفقدانهم دليل لمن له قلب ممّن يشاهد ما غاب عنه عياناً فيما حضر عنده او القى السمع وهو شهيد اى استمع ممّن له قلب وهو حاضر القلب مُصنّع اصغاء تفهّم قد اجتمع قلبه لذلك و هما اللذان ينظران بالفؤاد ويستدلّان بدليل الحكمة ولقد روى ما معناه انّ نبيا من انبياء الله دعا قومه الى عبادة الله والاقرار بالتوحيد والعدل والنبوة والايمان باليوم الآخر فانكروا البعث وقالوا ان كنتّ صادقاً فائتِ بابائنا الذين ماتوا فالقى الله عليهم المنام والرؤيا فرأوا آباءهم احياء وتلاقوا معهم في المنام و تعارفوا فاستدلّوا بذلك على البعث فنّبّه صلى الله عليه واله على عموم جهات الاستدلال بذلك فقال كما تنامون تموتون و كما تستيقظون تبعثون.

وقوله «الدنيا والآخرة داخلتان تحت مقولة المضاف» يريد ان الدنيا انّما سُمّيت دنيا من الدنو وهو القرب وذلك يستلزم ضده وهو التأخر فالدنيا يعنى المدة الدنيا او الحالة الدنيا او النشأة الدنيا تستلزم المدة الآخرة او الحالة الآخرة او النشأة الآخرة فاذا لوحظ في النشأة الاولى ان بعدها نشأت تُنسب الى الاولى قيل النشأة الاولى بصيغة التفضيل لان بعدها احوالاً كالشيب بعد الشباب تكشف له عن وجوه العبر فكالبرزخ و كالرجعة و قيام الحجة عليه السلام عجل الله فرجه واذا لوحظ انه ليس بعد يوم القيامة حالة ترجى غير ما كان اتى بصيغة التفضيل فقيل النشأة الآخرة ولا ريب ان تسميتهما من مقولة

المضاف كما اشار اليه المصنف فمن عرف ذلك مؤمناً به اعترف بالاخرة على حدّ ما مُثِّل له وعينه من النشأة الاولى ومن ذلك كمثل حبة انبتت سبع سنابل فى كل سنبل مائة حبة واللّه يضاعف لمن يشاء واللّه واسع عليم ضرب مثلاً لمن انفق ماله فى سبيل اللّه .

وقوله «فمن لم يعرف الاخرة ولم يصدّق بوجودها بالحقيقة ما عرف الدنيا» صحيح ويؤيده قوله تعالى ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون فانه تعالى عتب على من علم النشأة الاولى ولم يتذكر فيعرف بها النشأة الاخرى قال تعالى قل سيروا فى الارض اى اقرأوا القرآن وتدبروا اياته وانظروا فى الافاق وتدبروا فانظروا كيف بدأ الخلق ثم اللّه يُنشئ النشأة الاخرة وما عمى البصائر عن الاخرة الآحبّ الدنيا كما قال تعالى يعلمون ظاهراً من الحيوة الدنيا وهم عن الاخرة هم غافلون .

وقوله «وكذلك وانى لا عجب من اكثر الفلاسفة واتباع ارسطاطاليس ، الخ» يريد انى اعجب من انكارهم وجود النفوس قبل الاجسام على نحو ما تقدمت الاشارة اليه مع اعترافهم بوجودها بعد الاجسام وما هذا الا مثل من انكر النشأة الاخرى او شك فيها وهو يرى النشأة الاولى فان ثبوت كينونتها بعد البدن دليل على ثبوت كينونتها قبل البدن وعجبه فى محلّه فى حقّ مَنْ يدّعى العلم وكذا قوله «ومن هذا القبيل من يشكّ فى حشر هذه الاجساد وعودها الى الاخرة ، الخ» فان مَنْ عرف هذه الاجساد فى الدنيا ومن اين اتت فانها لم تكن شيئاً ثم جعلها بمشيته شيئاً مذكوراً ولم تكن مذكورة قبل مشيته بحال فمن جعلها بمشيته شيئاً لا من شىء قادر على ان يعيدها وهو اهون عليه اى هيّن عليه وله المثل الاعلى فى السموات والارض وللمصنّف فى هذه الكلمات الاخيرة اغلاط عظيمة ذكرنا بعضها فيما تقدم منها انّ قوله من اين جاءت لا يريد بها انها جاءت اختراعاً لا من شىء بل يريد انها انحطّت من وجوها التى فى ذاته الازلية انحطاط الظل من الشاخص لانه يقول معطى الشىء ليس فاقداً له فى ذاته وعلى قوله يكون انحطاطها عنه ولادة فلا يصح ان يقال لم يلد بل يلد ولو

قال انه ليس فاقداً لها في ملكه لكان موحّداً قائلاً بقول المسلمين ولكن ضاع الكلام فلا كلام ولا سكوتٌ مُعْجِبٌ.

قال :فاعلم يا حبيبي انا جئنا الى هذا العالم من جنة الله التي هي حظيرة القدس التي قدّس بها المقدّسون ومنها الى دار الحيوان و جنة الابدان ومنها الى هذا العالم دار العمل بغير جزاءٍ و نذهب من هذا العالم الى دار الجزاء من غير عمل فمن سلمت متّافطرتة وحسنت اعماله فالى جنة الله ان كان من المقربين الكاملين فى العلم او الى جنة الحيوان ان كان من اصحاب اليمين و يبقى من ساء عمله واسودّ قلبه تحت نار غضب الله فى جهنم خالداً فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربّك ان ربّك فعّال لما يريد .

اقول :اعلم يا حبيبي انّ الله سبحانه ضرب الامثال لعباده وقال سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ، وقال الصادق عليه السلام العبوديّة جوهرة كنهها الربويّة فما فقد فى العبودية وجد فى الربويّة و ما خفى فى الربويّة أُصِيبَ فى العبوديّة الحديث ، وقال الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما هاهنا ، ومن الايات الممداد فانه مادّة صالحة للاسم الطيب مثل الله و للاسم الخبيث مثل ابليس لم يتميّز الخبيث و الطيب الا بالصورة و كالخشب صالح للباب و السرير و للصنم لم يتميّز الطيب و الخبث الا بالصورة و هذه ايات الله التي ضربها فى الافاق و نحن خلقنا هكذا من مادة واحدة كما قال تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين ، و من هذا اذا رأيتَ رجلين قاعدتين فنسبتهما قبل الاختبار اليك واحدة فلما امرتهما و اطاع واحدٌ باختياره و عصى واحدٌ باختياره كان المطيع بطاعته مطيعاً مقرّبا عندك طيّب الاصل طاهر القلب و لم يكن شىء من هذه الاحكام الا بطاعته مختاراً و كان العاصى بعصيانه عاصياً مبعداً عندك خبيث الاصل نجس القلب و لم يكن شىء من هذه الاحكام الا بعصيانه فالمادّة بالطاعة التي هى صورة من صور الرحمة و من الجنة تكون طيبةً منيرة و بذلك تكونُ من النور لا بمعنى ان الطاعة كاشفة عن كون المادة طيبةً بل بمعنى ان الطاعة تقلّب

المادة الى حقيقتها بمعنى ان الله سبحانه يقلب المادة بالطاعة نوراً ويجعلها بها طيبة ويقلب المادة بالمعصية مظلمة ويجعلها بها خبيثة كما قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وليس كما توهمه المصنف والاكثر من ان المادة الطيبة خلقت من النور ابتداء واختراعاً لا من حيث قابليتها وان المادة الخبيثة خلقت من الظلمة ابتداء واختراعاً لا من حيث قابليتها بل لا مدخل لشيء في طيب الطيبة وحُبث الخبيثة سوى نفس فعل الله تعالى ومشيته خاصة وقد ملئوا من هذا المعنى الكتب والدفاتر والسطور والقلوب والخواطر والصدور وهو غلط لا يؤول الى شيء من الحق بل الحق ما اشرنا اليه والتحقيق ما نبهناك عليه من ان كل ما خلقه الله تعالى فمن مادة متماثلة في اجناس الجواهر وفي انواع الاجناس وفي افراد الانواع فميز بين اجناسها بالميزات الجنسية وابان بين انواعها بالميزات النوعية وعين بين اشخاصها بالميزات الشخصية وكل شيء من المميزات في المراتب الثلاث امرٌ وجودى حقيقى لا اعتبارى وهى حدود قابليات الاشياء للايجاد وبها ميز بينها وبها احداثها وبطيبتها جعل المميز بها طيباً وبخبيثتها جعل المميز بها خبيثاً لانه تعالى خلق المادة صالحة لكل من الامرين بما جعل فيها من التمييز والاختيار فجعل عز وجل ما اجاب دعوته الاجابة الحسنى طيباً باجابته ونوراً بقبوله وجعل ما اجاب دعوته الاجابة السوءى خبيثاً بانكاره وظلمة بعدم قبوله وما تسمع من احاديثهم عليهم السلام من انه تعالى خلق ذلك الشيء من النور فمعناه انه خلق مادته بقبولها الدعوة التى امر بها من النور وخلق صورته من الجنة بما اختار من لباس التقوى وخلق ذلك الشيء من الظلمة بمعنى انه خلق مادته بعدم قبولها للدعوة التى امر بها من الظلمة وخلق صورته من النار بما اختار من لباس المعصية وحيث ان المصنف لا يفهم الا ان الطيب خلق ابتداء واختراعاً طيباً والخبيث خلق ابتداء واختراعاً خبيثاً قال مشيراً الى اصل الاختراع «يا حبيبى انا جئنا الى هذا العالم من جنة الله التى هى حظيرة القدس التى قدس بها المقدسون» والمراد بالحظيرة القدس الجنة والقدس الطهر بمعنى انها مقدسة هى وما فيها من الموت والفناء والهرم

والسقم والغم والهَمّ والجهل والدثور والزوال والتغيير والانتقال والتعب والنصب واللغوب وعن كل ما لاتشتهيهِ النفس وتلذّ الاعين وعنده انهم جاؤا منها فى اصل الاختراع وعندنا انهم جاؤا بحقيقة ما هم اهلُه وان كان كلّ نعيمه ابتداء وبيان السرّ دقيق يحتاج الى تطويل كلامٍ وقد اشرت اليه سابقاً ومراده بقوله المقدّسون ان اهل الجنة من المقربين مجرّدون عن الموادّ والصُّور لاحقون بالارواح القادسة التى لم تدخل تحت كن بل وليسوا من سوى الله سبحانه وهذا كثيراً ما يلوّح به ويصرّح ونحن قد بيّنا بطلان هذا كلّه فيما مضى من هذا الكتاب وفى شرح المشاعر وغيره بل هم كغيرهم من اصحاب اليمين فى التركيب من المواد والصور والافتقار الى المدد وان كانوا بنسبة حالهم .

وقوله «و منها الى دار الحيوان وجنة الابدان» يعنى بهار تبة النفس الحيوانية الحساسة الفلكية او النفس الناطقة القدسيّة التى هى صدر العقل لا النفس العليا التى هى رتبة الفؤاد فانها الرتبة الاولى السابقة وهم اصحاب اليمين فى الجنة الذين نعيمهم فى لذات المطاعم من المأكّل والمشارب والملابس والمناكح ومنها الى هذا العالم وهو دار العمل بغير جزاء وهذا يريد منه بيان القوس النزولى اجمالاً والرجوع فى القوس الصعودى على عكس الترتيب على نحو ما اشرنا اليه سابقاً وهو قوله «ونذهب من هذا العالم الى دار الجزاء» ويريد ان الدنيا دار تكليف وعمل بغير جزاء الخ، وهو فى الظاهر لا بأس به على نحو الاجمال والآففى الحقيقة ان هذه الدار دار التكليف بما تكره النفوس وقد يقع الجزاء فيها لبعض الاعمال لانّ جزاء الاعمال يقع فى دار نوع الاعمال فان كانت دنيويّة وقع جزاؤها فى الدنيا كدفع البلايا وإدّار الرزق ودفع الالام والفقر وبالعكس فى عقوباتها وان كانت برزخيّة وقع جزاؤها فى البرزخ كنعيم الروح ونعيم الاجساد فى القبور وبالعكس فى عقوباتها وان كانت اخرويّة وقع جزاؤها فى الآخرة بانواع النعيم فى الجنّة وانواع العذاب فى النار واما الآخرة ففيها تكليف بما تشتهيهِ النفس وتلذّ الاعين وذلك لما برهن عليه فى محلّه ان المخلوق لا يتعلّق به الايجاد والتكوين والتمكين من التكوين و

التمكين من البقاء ولا البقاء إلا بالتكليف وهذا مما لا ريب فيه عند اولى الالباب.

وقوله «فمن سلمت منا فطرته وحسنت اعماله فالى جنة الله ان كان من المقرّبين الكاملين» يريد بجنة الله التى يكون نعيمهم فيها بمناجاته ولذيد كلامه وسكر معرفته لانهم حينئذ مقدّسون مجردون عن جميع الاكوان وهذا بناء منه على مذهبه من وحدة الوجود لانهم حينئذ ليسوا غير الله وقد بيّنه فى باب اتحاد المعقول بالعقل والمفعول بالفاعل والمحسوس بالحاس ونحن قد بيّنا مراراً بطلان هذا القول وبطلان اصل هذه المسئلة رأساً وايضالو كانت الاشياء قبل التكليف وقبل ما يترتب عليه مخلوقة من الجنة ابتداء لعادت الى الجنة من دون ان تتّصف بنفسها وفطرتها بالسلامة من التقصيرات وحسن الاعمال اذ كل شىء يعود الى ما خلق منه ولما ثبت انها لا تعود الى الجنة الا اذا سلمت فطرتها وحسنت اعمالها دلّ على انها لم تخلق من الجنة الا بسلامة فطرتها وحسن اعمالها فافهم.

وقوله «فالى جنة الله» يعنى به ان المقرّبين يرجع امرهم الى جنة الله التى يكون نعيمهم فيها ولذاتهم وشهواتهم بلذيد مناجاته والنظر الى وجهه لا غير ذلك ونحن قد بيّنا ان المقرّبين افضل نعيمهم ولذاتهم المناجاة والذكر والنظر ولهم تنعم بالمأكل والمشارب والمناكح وان كانت قرّة اعينهم وتنافسهم فى المناجاة بان يسمعوا كلامه وخطابه ويسمع دعاءهم ويذكرهم بما يذكرونه و يراهم بما يرونه ولجل ذلك قال ويطاف عليهم بانية من فضة واكواب كانت قواريراً قواريرا من فضة قدّروها تقديرأ ويسقون فيها كأساً كان مزاجها زنجبيلاً عيناً فيها تسمى سلسيلاً وهذه الايات نزلت فى سادات المقرّبين وان اصحاب اليمين لهم حالات كحالات المقرّبين من المناجاة والاستماع والرؤية بنسبة حالهم لاشتراك الفريقين فى احكام العبوديّة وفى الظهور فى مظاهر الربويّة كما اشار اليه سبحانه بقوله واذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيراً الا ان كل طائفة تقبل بنسبة جوهرها وطينتها.

وقوله «و يبقى من ساء عمله واسود قلبه تحت نار غضب الله في جهنم خالداً فيها، الخ» يعنى أنّ من حسن عمله و ابيض قلبه رفعت اعماله الى عليين و من ساء عمله و اسود قلبه بقى في سجن طبيعته لثقل اغلال اعماله فحطته الى اسفل سافلين الذى هو محل غضب الله و ظاهر كلامه في قوله و يبقى من ساء عمله أنّ الكل مخلوقون في البعد رفعت المقرّبين اعمالهم الى عليين و بقى في مقام البعد من ساء عمله اى لم ترفعه اعماله و ليس الامر كذلك و يحتمل أنّه اراد بقوله يبقى معنى يمكث كما تفيد القرائن و المراد بقوله تحت نار غضب الله تحت قاهرية غضب الله التى يظهر عنها التعذيب بنار جهنم و قد اشرنا سابقاً و يأتى انشاء الله الى أنّ الثواب و العقاب متقوّمان بالاعمال لان الاعمال صور الثواب و العقاب و مادّة الثواب و العقاب اشراق من امر الله الذى به قام كلّ شىء تحصّص ذلك الاشراق بصور الاعمال و هذا الاشراق يحمله امر الله و نهيه القوليان المتعلقان بافعال المكلفين فاذا وافق عمل المكلف امر الله و نهيه خلق تعالى منهما الثواب و ان خالف خلق منهما العقاب فالعمل كالفصل لحصص الجنس و كالمشخصات بل هو المجنّس و المتنوع و المشخص لانه في الحقيقة هو الصورة و لاجل كون الاعمال صور الثواب و العقاب قال تعالى و ماتجزون الا ما كنتم تعملون .

و اصل ذلك ان الامداد و المدد اللذان لا يستغنى المخلوق عنهما لافى التكوين و لافى البقاء منحصران في الرحمة و الغضب و امثال امر الله و اجتناب نهيه طريق رحمته و مخالفتها طريق غضبه فمن اطاع دخل باختياره الرحمة لانّ ذلك ثمرة عمله و من عصى دخل في الغضب باختياره لانه ثمرة عمله و ليس في الدنيا و الاخرة الا دار الرحمة او دار الغضب فمن خرج عن احديهما دخل في الاخرى و هذا حكم الدارين و اهلها خالدين فيها ما دامت السموات و الارض اما اهل الجنة فمنعمون فيها ابدًا و يشتدّ نعيمهم فيها على مر الدهور المتطاولة بلا نهاية لزيادة النعيم و اشتداده و دوامه و اما اهل النار فمعدّبون فيها ابدًا و اهل التصوف كابن عربى و عبد الكريم الجيلانى و ابن عطاء الله و

البسطامى و امثالهم من العامة و اتباعهم من العامة و الخاصة كالمصنف على ما نصّ عليه فى شواهد الربوبية و الملا محسن على ما ذكره فى النوادر و غيره و امثالهم قائلون بانقطاع التألم عنهم و رجوع امرهم الى التنعم بالعذاب و هو خلاف نصّ الكتاب و السنة و الاجماع كأَنّهم ماقرأوا قول الله كلّما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب او قرأوه و ما فهموه و اصل هذا توهم أنّ الله سبحانه عدل لا يجور و لا يظلم العباد و مقتضى العدل أنّه لا يعذب العاصى اكثر من جزاء معصيته فاذا عصى عشر سنين لو عذب احدى عشرة سنة مثلاً كان قبيحاً و كان الظالم بمعصيته مظلوماً بمعاقبته اكثر من معصيته و لان العاصى اذا طال مكثه فى الجحيم كانت طبيعته ملائمة لطبيعة النار و كان معتاداً بها فيتلدّذ بالعذاب كالجمرة فانها كانت خشبة فاثّرت فيها النار و احرقتها حتى كانت من نوعها فانست بها بحيث لو اتاها ما ينافى النار و الاحراق كالماء اطفأها و افسدها و كذلك اهل النار بعد تطاول الدهور و انقلاب طبائعهم كطبيعة اهل النار لو ادخلوا الجنة تألموا بها و اضّرت بهم كما تضّرّ النار اهل الجنة لو كانوا فيها و لانّ الله سبحانه قال و هو اصدق القائلين و رحمتى و سِعَت كلّ شىء و لا شكّ أنّهم حينئذٍ من الاشياء فتسعهم الرحمة الواسعة و لا تهم خلقوا من النار فاذا عادوا اليها عاد البعض على كلّ و الشىء لا يحرق نفسه و امّا تألمهم فى اوّل دخولهم مع انهم اشياء و الرحمة تسع كلّ شىء و انهم من النار خلقوا و الشىء لا يحرق نفسه فقد خرج بدليل خاصّ و قضاء مبرم و امثال هذه التوهّمات و هذا اصل منتقض و اساس منهدم و قد اجبنا عن هذه و أمثالها فى رسالنا و مباحثنا بما لا مردّ له عند كلّ من له أدنى عقل و اقرب فهم و منه على جهة الاقتصار أنّ العدل الحق تعالى لا يظلم الناس شيئاً و لكن الناس انفسهم يظلمون فانّ النيات و العزيمات اعمال حقيقية و اعمال الجوارح آثارها فانّ من نظر احاديث اهل العصمة عليهم السلام و عرفها ظهر له ان الاخبار الدالة على أنّ نية المعصية أنّما لم تكتب معصية اذا نواها و لم يفعل و كانت النية نية اعمال الجوارح و تركها و لم يعملها فانّها لا تترتب عليها احكام الشرع فى الدنيا أمّا لو كان المانع له من

الفعل عدم التمكن منه فانه يكون يوم القيامة فاعلاً لها ومؤاخذاً بها وهذا ممّا لا ريب فيه كما صرّحت به الاخبار واتفقت عليه الفرقة المحقّقة من أنّ القائم عليه السلام عجل الله فرجه وسهّل مخرجه يقتل قتلة الحسين عليه السلام ومن رضى بافعالهم الى يوم قيامه قصاصاً وقد ورد ما معناه لو أنّ رجلاً قتل رجلاً بالمشرق و رضى بذلك رجل في المغرب كان شريكاً في دمه ويؤاخذ به ويجرى عليه حكم القاتل ولاجل ذلك ورد انه إنّما خُليد اهل الجنّة في الجنّة و اهل النار في النار بنياتهم ، يعنى ان اهل الجنّة في نيّاتهم انهم لو بقوا في الدنيا ابد الابدين انهم يطيعون الله ولا يعصونه و اهل النار في نيّاتهم انهم لو بقوا في الدنيا ابد الابدين انهم يعصون الله ولا يطيعونه وبذلك العزم وتلك النية خُليدوا وذلك حيث ساوت النية العمل وقامت مقامه وكذا ما مثلنا به من مثال الاعمال المنقوش في غيب مكان الفعل ووقته كما تقدم فراجع فعلى هذا لافرق بين أوّل دخولهم الجنّة وبين ما بعده واما ملايמתهم للنار وانقلاب طبائعهم بطبعها حتّى كانوا بعضاً منها فليس بصحيح لانهم لو كانوا كذلك لم يكونوا ايّاهم لانهم إنّما تميزوا منها بالميزات التي هي جزؤهم فانهم مركّبون من مادة جنسية او نوعية او شخصيّة ومن صورة صبغهم فيها بصبغ الغضب ولو كانوا بعضاً منها لما تميزوا منها ولا في انفسهم بل مقتضى حكم بقائهم لا يموتوا ولا يخفّف عنهم من عذابها تمايزهم دائماً وعدم اتحادهم بها ابدّاً بل كلما تطاولت الدهور قويّت انيّاتهم التي هي المميّزة لهم فلا اتّحاد بينها وبينهم اصلاً .

وامّا أنّ رحمته وسعت كلّ شيء فحقّ ولكنها تسع كلّ شيء بقسميها الفضل والعدل فتسع المؤمنين بقسم الفضل الذي هو الرحمة المكتوبة فساكتها للذين يتّقون وتسع المنافقين والمشرّكين بقسم العدل على أنّها لو اريد منها معنى ما ارادوا لما تألّم أحدٌ لا في الدنيا ولا في الآخرة ولما اصاب احداً من الخلق شيء من المكّاره لان المكّاره بجميع انواعها من فيح النار كما اشرنا اليه سابقاً .

وقولهم أنّ تألّم اهل النار عند دخولها انما هو لدليل خاص غلط فان

الدليل الدال على التألم أولاً دالّ على التألم آخرأ بل جميع الأدلة من الكتاب و
السنة والعقل دالة بصريحتها على دوام التألم واستمرار اشتداده على ممر
الدهور.

وَأَمَّا أَنَّ الشَّيْءَ لَا يَحْرِقُ نَفْسَهُ فَأَوَّلُ أَهْلِ النَّارِ لَيْسُوا بَعْضًا مِنْهَا وَإِنْ كَانَتْ
صُورُهُمْ مِنْ صَبْغِ جَهَنَّمَ كَمَا أَنَّ الْإِنْسَانَ خَلَقَ مِنَ التُّرَابِ (الارض خ) وليس
بعضاً من الارض مع ان الارض تبليه فكما ان الارض تأكل من خلق منها كذلك
النار تأكل اهلها وان كانوا مخلوقين منها ولو كان الامر كما توهموه
لما احرقتهم اول دخولهم.

وقوله «خالداً فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك ان ربك
فعال لما يريد» يشير الى ما ذكر الله تعالى وفي الآية توهمان:

الاول قد توهم قوم ان السموات والارض تبدل وتغير وتكشط فما معنى
ذكرها لاهل الجنة والنار في تعليق دوامهما على دوامها.
والثاني فتوهم ان الاستثناء ينافي الدوام.

والجواب ان السموات والارض انما يبدلان تبدل تصفية كما تبدل
اجساد المكلفين بالكسر والتصفية من غير ان ينقص منها شيء او يبدل شيء
منها بشيء آخر بل هي بعينها تعود وكذلك السموات والارض لقوله تعالى
سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقد ثبت بالدلة
القطعية عقلا ونقلا ان اجساد اهل الدنيا هي بعينها اجساد اهل الآخرة لانها
بنفسها تعاد لا بصورها كما توهمه المصنف ولا يبدلها وانما تعاد عين موادها
بنفسها من غير تبديل في نفس المادة وإن تغيرت الصور عند كسرها وتصفيتها
وصوغها فكذلك السموات والارض والجواب عن الثاني ان الاستثناء قيل فيه
انه جار على جهة التعليم للعباد بان لا يقولوا الا مع الاستثناء كما قال سبحانه لنبيه
ولا تقولن لشيء ائني فاعل ذلك غداً الا ان يشاء الله.

وقيل انه تأديب للعباد والفرق بينه وبين الاول ان هذا محض تأديب
ليتأدبوا. والاول ارشاد لهم ليتم لهم مرادهم وقيل بل هو تعليق الخلود والدوام

على مشيئة الله عز وجل لانه سبحانه لو شاء افنى الجنة والنار ومن فيهما وقيل ان الجنة منذ خلقت لم تخل من ارواح المؤمنين ولم تخرج روح من الجنة الا عند معصيتها فانها حال المعصية خارجة من الجنة داخلية في النار حتى تتوب فتخرج من النار وتدخل الجنة وكذا النار فاستثنى حال معصية اهل الجنة وحال طاعة اهل النار وقيل الاستثناء لحالهم في الدنيا فان المؤمنين في الدنيا لم يكونوا في الجنة والمنافقين في الدنيا لم يكونوا في النار وقيل ان الجنة في الحقيقة هي الطاعة في الدنيا والنعم في الآخرة والنار هي المعصية في الدنيا والعذاب في الآخرة وقيل المراد بالجنة في الآية جنة الدنيا والنار فيها نار الدنيا والذى افهمه من اثار اهل العصمة عليهم السلام ان الثلاثة الأول كلها مرادة في الآية والثلاثة التي تليها مرادة من الآية ومثال معناها واحد والسابع مراد ظاهره في البرزخ وباطنه في الآخرة فلا حظ .

قال : قال بعض اهل الكشف اعلم عصمنا الله واياك ان النار من اعظم المخلوقات وهي سجن الله في الآخرة وسُمِّيَتْ جهنم لبُعْدِ قعرها يقال بئر جهنم اذا كانت بعيدة القعر وهي تحوى الحرور والزهرير ففيها الحر على اقصى درجاته والبرد على اقصى درجاته وبين اعلاها واسفلها مسافة خمس وسبعين مائة من السنين وهي دار حرورها هواء محرق لا جمر لها سوى بنى ادم والاحجار المتخذة الهة والجن لها كما قال تعالى وقودها الناس والحجارة و قوله فكبكبوها فيها هم والغاون وجنود ابليس اجمعون ومن اعجب ما روى عن النبي صلى الله عليه واله انه كان قاعداً مع اصحابه في المسجد فسمعوا هذه عزيمة فارتابوا فقال صلى الله عليه واله اتعرفون ما هذه الهة قالوا الله ورسوله اعلم قال (ص) حجر القى من اعلى جهنم منذ سبعين سنة الآن وصل الى قعرها وسقوطه فيها هذه الهة فما فرغ من كلامه الا والصراخ في دار منافق من المنافقين قد مات وكان عمره سبعين سنة فقال رسول الله صلى الله عليه واله الله اكبر فعلمت الصحابة ان هذا الحجر هو ذاك وانه مذ خلقه الله يهوى في جهنم فلما مات حصل في قعرها قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من

النار فانظر ما اعجب كلام الله وما احسن تعريف النبي صلى الله عليه واله
لاصحابه .

اقول : هو كما قال ان النار من اعظم المخلوقات ولكن ليست اعظم
المخلوقات لانها خلقت من غضبه استجير بالله من غضب الله و غضب الله اعظم
من النار وان جهنم لاتزال خائفة وجلّة من غضب الله و رحمته تعالى اعظم من
غضبه كما قال تعالى عذابي اصيب به مَنْ اشاء و رحمتي وسعت كل شيء ، و
قال تعالى سبقت رحمتي غضبي نعم النار من المخلوقات العظيمة فاعظم في
كلام المصنف صفة مضافة الى موصوفها و النار استجير بالله منها لها سبعة
ابواب كل باب يسمّى باسم مخصوص كما تقدم من ان الله سبحانه جعلها سبع
درجات :

اعلاها الجحيم يقوم اهلها على الصفا منها تغلى ادمغتهم فيها كغلى القدور
بما فيها .

و الثانية لظى نزاعة للشوى تدعو من ادبر و تولّى و جمع فاوعى .

و الثالثة سقر لاتبقى و لاتذر لواحة للبشر عليها تسعة عشر .

و الرابعة الحطمة و منها يثور شرر كالقصر كانه جمالات صفر تدق من
صار اليها مثل الكحل فلا تموت الروح كلما صاروا مثل الكحل عادوا .

و الخامسة الهاوية فيها ملوك يدعون يا مالك اغشنا فاذا اغناهم جعل لهم
انية من صفر من نار فيه صديد ما يسيل من جلودهم كانه مهّل فاذا رفعوه
ليشربوا منه تساقط لحم و جوههم فيها من شدة حرّها و هو قول الله تعالى و ان
يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوى الوجوه بئس الشراب و ساءت مرتفقاً و مَنْ
هوى فيها هوى سبعين عاماً فى النار كلما احترق جلده بُدِّل جلدًا غيره .

و السادسة هى السعير فيها ثلثمائة سراق من نار فى كل سراق ثلثمائة
قصر من نار فى كل قصر ثلثمائة بيت من نار فى كل بيت ثلثمائة لون من عذاب
النار فيها حيات من نار و عقارب من نار و جوامع من نار و سلاسل من نار و
اغلال من نار و هو قول الله انا اعتدنا للكافرين سلاسل و اغلالاً و سعيراً .

و السابعة جهنم وفيها الفلق و هو جُبٌّ في جهنم اذا فتح اسعر النار سعراً و هو اشد النار عذاباً و اما صعود فهو جبل من صفر من نارٍ وسط جهنم و اما اثم فهو وادٍ من صفرٍ مُذابٍ يجرى حول الجبل فهو اشد النار عذاباً هـ، و قد تقدم من تفسير القمى و انما اعدت ذكره لما فيه من الموعظة لمن كان حياً فجهنم اعظم الابواب السبعة و اسفلها و اشدها و اولاًها باهلها و بعدها قعرأ و انما سميت جهنم بهذا الاسم لشدة عمقها و بعد قعرها و فى اللغة يقال بئر جهنم اذا كانت بعيدة القعر .

و قوله «و هى تحوى الحرور و الزمهرير» يعنى ان النار اجارنا الله منها تجمع جميع المكاره و من جملتها المكاره المتقابلة المتضادة كالحرارة و البرودة فى اخر مراتبها الممكنة فتحرق بحرارتها النارية و الزمهريرية و ضابط العبارة عن مراتب مكارها ان كل شىء مكروه فى الدنيا اذا اشتد و تناهى بحيث يكون قاتلاً فى الدنيا كالحرارة و البرودة و المرارة و الملوحة و الضيق و الخوف و الهم و الغم و الوحشة و الفراق و الجوع و العطش و الفقر و الخزي و الندامة و امثال ذلك من المكروهات اذا تناهى و ضوعف اشتداده القاتل اربعة الاف مرة و تسعمائة مرة كانت شدته مساوية لما يماثله فى النار و قس على هذه النسبة جميع مكاره الاخرة الى امثالها من مكاره الدنيا و قول المصنّف ففيها الحر على اقصى درجاته و البرد على اقصى درجاته ، يصدق على ما اشرنا اليه فى الجملة و اما التقدير الذى ذكرناه فشىء لا يعرفونه و ان مروا عليه فى احاديث اهل البيت عليهم السلام .

و قوله «و بين اعلاها و اسفلها مسافة خمس و سبعين مائة من السنين» يدل على ان عمقها الاعظم هذه المسافة و هذا و مثله لا يعلم الا من الاحاديث و انا الى الآن ما وقفت على ما يدل على هذا الخصوص و لا انكر ما لا اعلم و لكن المستفاد من الخبر المذكور بعد هذا الكلام مع ما ذكره ان عمقها يتقدر بقدر مبلغ الهاوى فيها بحركة اعماله لا بقدر عمره كما هو ظاهر الخبر المذكور اذ لو عملنا بظاهره لزم ان تكون رتبة ذلك اليهودى و ذكره من النار لا يبلغها من نقص

عمره عن السبعين السنة وان كان اعظم جُرماً واشدّ معصيةً منه وهذا مخالف للواقع فان بعض المنافقين مَن دَلَّت الاخبار المتَّفَقُّ على صحتِّها وصحة معناها على أنَّ لَهُ دركاً في جهنَّم لم يكن فيها درك ابعد منه مع ان عمره لم يبلغ السبعين ولكنه تكلف المعاصي بما لا تقتضيه طبيعته كما اشار تعالى اليه في قوله في حقِّه انه كان ظلوماً جهولاً واليهودي المذكور في الحديث الاتي جرى في معاصيه على مقتضى طبيعته فساوى سيره عمره كما يساوى هوى الصخرة ثقلها فانك اذا القيت صخرتين كبيره وصغيرة من اعلى المنارة وصلت الكبيرة الارض قبل الصغيرة لان سيرهما في النزول بمقتضى طبيعتهما ولو انك القيتهما معاً دفعةً الا انك دفعت الصغيرة بيدك بقوتك والكبيرة وقعت بغير دفع وصلت الصَّغيرةُ الارضَ قبل الكبيرة لان الكبيرة نزلت بطبعها والصغيرة نزلت بتكلف من دفع يدك مع ثقلها فمن نظر بفؤاده بدليل الحكمة فهم من حديث الهدّة حديث اليهودي و حديث المنافق الظلوم الجهول ان عمق النار قدر سير الواقع بمعاصيه واعماله السيئة فيها فكل واحد من اهلها بلغ قعرها في حقِّه ولا تقدّر في نفس الامر بسبعين عاماً ولا بخمس وسبعين مائة سنة على ان اهلها يتضاعف عذابهم على ممرّ الدهور فيتغيّر قعرها لكل واحد منهم في كل وقت وليس لهذا الامتداد انقطاع ابداً وكذلك حكم الجنّة مع اهلها في نعيمهم فهنيئاً لاصحاب النّعيم وسحقاً لاصحاب السعير .

وقوله «وهي دار حرورها هواء محرق لا جمر لها» يريد به بيان حقيقة ذاتها أنّها هواء محرق كالسّموم والسّموم انما صار حارّاً لانه هواء مرّ على اودية النار فكان حارّاً والافهو الهواء الذي اذا مر على الزمهرير كان بارداً وانما هي عنصر برأسه خلقه الله من غضبه كما أنّ النار العنصريّة خلقها من حركة فعله و ايجاده والنار المذكورة نستجير بالله منها على انواع مختلفة منها نار لا تنطفئ ابداً لانها تأكل من نفسها فبعضها يأكل بعضا فيظهر جزء فيشتعل في الجزء الذي قبله وهذا الاكل يأكله غيره وهكذا فاذا التقى الجزء ان طلب كل واحد منهما اكل الآخر فيأكل القوى الضعيف والثاني الاول وهذه شدة

لا يوصف وحدة لا تكيف و جمرها الذى يشتعل منه فيه الناس العاصون لله و
الحجارة و المراد بالحجارة التى توقد بها حجارة الكبريت لآتها نار جامدة اذا
مستها النار ذابت ناراً و ايضا المراد بها قلوب المنافقين و الكفار و المشركين فان
حقيقتها حجارة من نارٍ تصلبت بطبخ حرارة النار و رطوبة الحميم و قد اشار الى
معنى ما قلنا قوله تعالى ثم قست قلوبهم من بعد ذلك فهى كالحجارة أو أشد
قسوة بلحاظ ما ذكرنا سابقا اشارة الى ما ذكره بعض العلماء من ان المشبه عين
المشبه به فى القراءان و فى الاحاديث المنقولة عن النبى و اله صلى الله عليه و
اله باللفظ و قد اقمنا عليه البرهان فى محله فى بعض كتبنا فعلى هذا يصير
المعنى فى الاية فهى الحجارة او اشد قسوة أى بل اشد قسوة و ذلك لان تلك
القلوب الخبيثة هى منشأ النار و هى المؤججة لها و هى طعامها و قد اشار سبحانه
فى قوله انكم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم الى نكتة عجيبة حيث قال
حصب و لم يقل حطب مع أن المراد به الحطب كما فى لغة الحبشة و عن الفراء
ان الحصب فى لغة اهل اليمن الحطب لان الحاء و الصاد من اسم الحصى اعنى
الحجارة و الحاء و الباء من اسم الحطب و الحاء مشتركة بين الاسمين لان
المشركين و ما يعبدون من الاصنام الظاهرة و المنافقين و ما يعبدون من الاصنام
الباطنة صفتهم و حالهم فى النار كصفة الحطب و حاله فى النار فى الاشتعال
بمعنى انها تشتعل فيهم كاشتعالها فى الحطب و كصفة الحصى و حاله فى النار
من البقاء و عدم الفناء فلا يكونون رماداً فيفنون و ينقطع عذابهم بل يبقون
كالحجارة و تشتعل بهم النار كالحطب بناء على ان الالفاظ بينها و بين المعانى
مناسبة ذاتية كما هو الصحيح و يتناول اسم الاحجار ايضا الاصنام المتخذة من
الحجارة كما ذكره المصنف و اما الاصنام المتخذة من المعادن فيمكن ادخالها
فى الاحجار من حيث انها لا تجيب داعيها و لا تسمع و لا تبصر و لا تنفع و لا تضر
فهى كالحجار و ان كان بعيداً من مفاد كلامه و اما اذا اريد بالاحجار المعنى
الاول او الثانى صدق على الكل بلا منافاة و فى الاحتجاج عن امير المؤمنين عليه
السلام لقد مررنا مع رسول الله صلى الله عليه و اله بجبلٍ و اذا الدموع تخرج من

بعضه فقال له ما يبكيك يا جبل فقال يا رسول الله (ص) كان المسيح مَرَّبِي وهو يخوِّف الناس بنارٍ وقودها الناس والحجارة فاننا اخاف ان اكون من تلك الحجارة قال لا تخف تلك حجارة الكبريت فقرّر الجبل وسكن وَهَدَأُ وفي تفسير القمي عن الصادق عليه السلام قال ان نار كم هذه جزء من سبعين جزءاً من نار جهنم وقد أُطْفِئَتْ سبعين مرّةً بالماء ثم التهبّت ولولا ذلك ما استطاع آدمي ان يطفئها وانها ليؤتّى بها يوم القيامة حتى توضع على النار فتصرخ صرخة لا يبقى ملك مقرب ولا نبي مرسل الا جثا على ركبتيه فرعاً من صرختها هـ.

اقول وهذا الحديث الاخير يشير الى العدد الذي اشرنا اليه في نسبة مكاره الدنيا الى مكاره الاخرة وان رتبة ما يبلغ حد القتل منها في شدته اذا ضوعف اشتداده اربعة الاف مرة وتسعمائة مرّة ساوى نظيره من مكاره الاخرة لان قوله عليه السلام جزء من سبعين جزءاً من نار جهنم يراد منه الشعاع المعبر عنه بالفاضل في بعض الاخبار وقوله عليه السلام وقد اطفئت سبعين مرة بالماء اشارة الى شعاع الشعاع وفاضل الفاضل فالاصل في الاخرة وشعاعه في البرزخ وشعاع الشعاع في الدنيا فافهم ولما كان الجمر المعروف هو الباقي من الحطب بعد ما تحرقه النار فهو ميراث الحطب بعد ذهاب صورته النوعية و كان حطب جهنم الناس والحجارة وقد تمت عليهم كلمة الله بان يعيد منهم ما اكلته النار ليدوقوا العذاب كانت اجسامهم واجسادهم وافئدتهم وقلوبهم التي هي حطب جهنم في الحقيقة هي جمرها لان اجسامهم بعد حرقها تؤرث اجساماً لهم باعادتها لانها عين الاولى وكذلك الاجساد تؤرث اجساداً والافئدة تؤرث افئدة والقلوب تؤرث قلوباً كذلك اي عين الاولى فهم الحطب وهم الجمر والذى تفيد الادلة النقلية عنهم عليهم السلام ان لهم حالتين حالة الحطب وحالة الجمر على التعاقب من غير فصل ولا استقرار ففي حالة الاعادة هم حطبها وفي حالة الاحالة والاحتراق هم جمرها .

وقولي من غير فصل ولا استقرار تنبيه على نكتة وهي انهم لو حصل لهم استقرار في الاحتراق آناً ما لآذر كوا التخفيف ولو حصل لهم استقرار في حال

الاعادة لانقطع عنهم التألم أنا ما لان تألمهم انما هو بتقطيع اعضائهم واذابة اوصالهم فلو فقدوا التقطيع والاذابة انقطع عنهم التألم ولو فقدوا الاعادة لاستراحوا فى العدم ولكن الاعادة والاحراق والتقطيع تجرى عليهم على نحو السيلان والاتصال من غير فصل ولا استقرار وان كانا على التعاقب ومثاله فى الشاهد تعاقب الليل والنهار فافهم .

وقوله «والجنّ لهبها» يشير به الى اصل ذلك عنده من جهة انّ الجن خلقوا من مارج من نار وهو التّار الخالصة من الدّخان فكما ان عصاة بنى ادم هم جمر التّار كذلك عصاة الجنّ هم لهبها فاما كون عصاة بنى ادم جمر النار فيتّجه فى الاعتبار على نحو ما ذكرنا من ان الجمر ما بقى من الحطب المحترق بالنار وهو هم حال التقطيع والاحالة وهم الحطب حال الاعادة والتّبديل وهنا شىء يشكّل وهو انّ اللهب اقوى اجزاء النار واشدّ احوالها وهو المخرق لا المحترق فاللهب اقوى من الجمر لان الجمر بقيّة المحترق والناس فى الاحوال النارية اقوى من الجن لانّ النّاس جامعون لمراتب الملائكة والشياطين والجنّ ولهذا كان الانسان اكمل المخلوقات واشرفها اذا اطاع واخبثها اذا عصى واشرها قال تعالى لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين فالمناسب فى التأويل العكس والجواب ان المراد باللهب هنا النّاشى المتفرع من الجمر لا اللهب الذى هو اصل التّار فان ذلك هو الكامن فى الجمر وذلك هو الجنبه اليسرى من الانسان واللهب المأول من الجنّ متفرع من الجمر فلا يكون هذا اللهب الثانى اشدّ من الجمر بل هو لهب الجمر كما ورد فى ردّ مغالطة ابليس حين قال انا خير منه اى من ادم خلقتنى من نار وخلقته من طين بانه كذب ففى تفسير على ابن ابراهيم عن الصادق عليه السلام كذب ابليس ما خلقه الله الا من طين قال الله عز وجل الذى جعل لكم من الشجر الاخضر نارا قد خلقه الله من تلك النار ومن تلك الشجرة والشجرة اصلها من طين هـ .

فالمارج الذى هو اللهب من النار الخالص من الدّخان الذى خلق الله منه الجنّ خلقه الله من الشجر الاخضر وتلك الشجرة التى خلق منها النار التى خلق

منها الجن خُلِقَتْ من الطين فالجمر هو الخازن للنار وللّهب فهو الانسان المأجّج لها لانها خلقت من غضب الله يعنى مادّتها و صورتها من عمل الناس العاصين والّهب المذكور خُلِقَتْ منها مادته و خلقت صورته من عمل الجنّ فارتفع الاشكال و ضعف الاحتمال هذا على فرض صحة الوصفين من أن بنى ادم جمرها و الجن لهبها كما يدلّ عليه الاعتبار و التأويل .

و قول المصنف «و قوله فككبوا فيها هم و الغاؤون و جنود ابليس اجمعون» استشهاد بالآيتين على كون الناس و الجن و قود النار لا على خصوص كون بنى ادم جمرأ لها و الجنّ لهبها .

و قوله «و من اعجب ما روى عن النبى صلى الله عليه و اله انه كان قاعداً مع اصحابه فى المسجد فسمّعوا هذه عظيمةً فارتاعوا فقال صلى الله عليه و اله اتعرفون ما هذه الهدية قالوا الله و رسوله اعلم قال حجر القى من اعلى جهنم منذ سبعين سنةً و الآن وصل الى قعرها و سقوطه فيها هذه الهدية ، الخ» اعلم انّ المصنف عجب من ظهور وصول اليهودى الى نهايته فى المحسوس مع كون الوصول معنى مصدرىاً معنويّاً و انّما كانت له هذه لسرعة ذلك الهوىّ بسبب قوة ميل انيئته و طبيعته الى معاصى الله الكبائر التى هى ثمرات التار و سخط الجبار بما هى عليه من العذاب و انما كان سريع الهوىّ لثقل انيئته و انما ثقلت انيئته لخلوصها فى ارادة المعاصى و تبدّخه بها و عدم التفات نفسه الى الله و الى جهة طاعته فلهذا كان بغفلته و انهماكه فى معاصيه حجراً ثقيلاً لا اجتماع مشاعره فى جهات المعاصى .

و اعلم انه روى ما معناه ان النبى صلى الله عليه و اله كان يرعى الغنم قبل النبوة فسمع هذه عظيمة و جفّلت الغنم و لمّا نزل عليه جبرئيل عليه السلام بعد النبوة سأله عن تلك الهدية فقال هذه صوت وقع صخرة القيئها فى جهنم منذ سبعين سنة و الآن وصلت الى قعر جهنّم و اخبر عليه السلام انه يهودى مات و عمره سبعون سنة و الرواية التى ذكرها المصنّف انه منافق و يحتمل الاتحاد بالتجوّز فى احد الوصفين و فى العيون فى حديث المعراج أنّه صلى الله عليه و

اله قال ثم سمعتُ صوتاً أفرغنى فقال لى جبرئيل (ع) تسمع يا محمد قلتُ نعم قال هذه صخرة قذفتها على شفير جهنم منذ سبعين عاما فهذا حين استقرت قالوا فما ضحك رسول الله صلى الله عليه واله حتى قبض هـ، فهذه ثلاثة احاديث وردت في ثلاثة اوقات متباعدة ظاهراً وفي نفس الامر كلها حكاية عن واقعة واحدة سمعها صلى الله عليه واله في وقت واحد قبل البعثة وبعد البعثة وفي ليلة المعراج قبل ان يصل السماء الدنيا فاذا اراد احد ان يعجب فليعجب من هذا لا مما ذكره المصنف واما العجب من هذا الفعل الربوبى حيث شهد كل شىء مما كان ومما يكون منذ خلق الله القلم الذى هو عقل الكل الى ما لا نهاية له فيما يكون كل شىء فى وقته بل وما قبل العقل فان الله سبحانه شرفه صلى الله عليه واله و عرج به الى ملكوته فاشهده خلق السموات والارض وخلق نفسه التى هى قبل العقل بما لا يكاد يتناهى لانه حين كان فى مقام قاب قوسين فى عروجه اشهده العقل حين خلقه الله وانهى اليه علمه ثم حين كان فى مقام اؤادنى اى بل ادنى اشهده خلق نفسه وعرفه اياها فهناك عرف ربه وبالجملة اشهده تعالى ليلة المعراج كل شىء فى اول وقت كونه الى اخر انتهائه وانهى اليه علمه من جميع ما كان وما يكون مما هو محتوم الكون من الدنيا والاخرة الا انه فى جريتين كما اشار صلى الله عليه واله فى حديث العيون المذكور فى المعراج قال فى شأن البراق حين سار عليها ليلة المعراج فلو ان الله تعالى اذن لها لجالت الدنيا والاخرة فى جرية واحدة هـ، فلما لم يأذن لها الا فى جريتين جالت الدنيا فى جرية والاخرة فى جرية فافهم الاشارة واعجب ان كنت تعجب من شىء مما اشرنا اليه فى وقوفه صلى الله عليه واله على كون كل شىء وبدئه حين انشاء سبحانه من عالم الغيب والشهادة من جميع ذرات وجودات الممكنات الكائنة والمحتومة مما لم يكن .

وقوله «قال تعالى ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار» يشير به الى الاستشهاد على ان ذلك المنافق بلغ اسفل قعر النار والحق ان المنافقين الذين بلغوا الدرك الاسفل من النار على جهة الحقيقة ليس كل منافق بل هم منافقون

مخصوصون والاية نزلت فيهم وسائر المنافقين دخلوا فيها بالتبع ودر كهـم اسفل من النار اضافى وليس السبعون السنة غاية اسفل النار إذ أسفلها غير متناه .
وقوله « فانظر ما اعجب كلام الله ، الخ » بيانه كما فى دعاء النبى ادريس
على محمد واله و عليه السلام يا عجيب فلا تنطق الالسن بكل آلائه و ثنائه و اما
التعجب من حسن تعريف النبى صلى الله عليه واله فكيف لا يكون كذلك و
اعظم من اثنى الله عليه فى كتابه فى قوله و اِنَّكَ لَعلى خلق عظيم و قال و سراجاً
مُنيراً .

قال : قاعدة فى ان اى حقيقة الهية اظهرت الجنة و النار و الاشارة الى
ابوابهما اعلم ان لكل معنى من المعانى الذاتية حقيقة اصلية و مثلاً و مظهراً
فالانسان مثلاً حقيقة كلية و هو الانسان العقلى مظهر اسم الله و كلمته و الروح
المنسوبة اليه فى و كلمته القيها الى مريم و روح منه و نفخت فيه من روحى و
لها امثلة جزئية و افراد شخصية كزيد و عمرو و له ايضا مظاهر كالمشاعر و
الالواح الذهنية فكذلك للجنة حقيقة كلية هى روح العالم مظهر للاسم الرحمن
لقوله تعالى يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ الى الرَّحْمَنِ وَفداً .

اقول : يريد ان لكل شىء حقيقة و مظهراً و مثلاً فالحقيقة يطلق على ما به
الشىء هو و على معناه العقلى اعنى حقيقته فى مرتبة العقول لا المعنى التعلى
الانتزاعى و على حقيقة الشىء من ربه و هو المُسمّى بالوجود عند الحكماء و
العارفين و بالتَّوَر و بالفؤاد فى أخبار الائمة عليهم السلام و الظاهر انه يريد بهذه
الحقيقة حقيقته العقلية لا التَّعْقُلِيَّة و لهذا قَالَ و هو الانسان العقلى و المظهر معناه
عند كثير ان الظاهر اشرق عليه و الحق ان المظهر هو ما يظهر به الظاهر فمعنى
حقيقة الانسان هى مظهر اسم الله اَنَّ اسم الله الذى هو اثر فعل الله و تأكيده ظَهَر
بتلك الحقيقة اى اشرق نوراً هو تلك الحقيقة و ان أراد بتلك الحقيقة الحقيقة
الاولى اعنى النور المُحمَّدى حتَّى الله عليه واله فمعنى كونه مظهراً لاسم الله
انه اثر فعل الله و تأكيده و يراد بالاسم الفعل فان قلت كيف يكون نوره صلى
الله عليه واله خير خلق الله و هو اثر فعله و الفعل من الخلق و المؤثر افضل من

الاثر قلت ان مادة النور الذى نور الانوار صلى الله عليه واله اخترعها الله بفعله لا من فعله وصوره بصورة فعله كما انك اذا كتبت كلمة فمادتها من المداد الذى عملته بفعلك لا من فعلك وفعلك انما احداثته بنفسه لاجل ايجاد الكلمة و ايجاد مادتها فهي علة غائية لفعلك وان صدرت بفعلك وكونها متوقفة على فعلك لا يستلزم افضليته عليها وكذلك تصويرها بصورة فعلك لانك صورت الفعل لغاية ما ينبغي لتصوير مفعولك لان الفعل انما هو لاجل المفعول ففي الحقيقة و ان كانت علة ايجاده نفسه فهو فى نفس الامر مقصود لغيره ولذا ورد فى الحديث كما فى تفسير العياشى عن محمد بن عذافر الصيرفى عمن اخبره عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى خلق روح القدس ولم يخلق خلقا اقرب اليه منها وليست باكرم خلقه عليه فاذا اراد امرأ القاه اليها فالقاه الى النجوم فجرت به هـ، يعنى ان روح القدس اقرب خلق الله اليه من جهة الوحي لانها كالآلة وفي خلق الله من هو اكرم على الله منها كمحمد واله صلى الله عليه واله فعلى رأى المصنف كما ذكره فى المشاعر ان المراد بروح القدس فعل الله فيتجه على تفسيره ما وجهناه وعلى رأينا ان المراد بروح القدس الملك الذى هو من امر الله اعنى عقل الكل او جبرئيل فيكون هذا الحديث شاهدا لما وجهناه من افضلية المفعول على الفعل وان كان الفعل اقرب لكونه مقصودا بالعرض والمفعول بالذات والظاهر ان المراد بالنجوم فى هذا الحديث الائمة عليهم السلام وسيدهم جدّهم صلى الله عليه واله يعنى ان الله يأمر الملك ان يلقي اليه صلى الله عليه واله ما شاء من امره ويأمره عن الله تعالى ان يلقي ذلك الى اهل بيته عليهم السلام لانهم الحفظة والمراد من اسم الله اسم فعله لان ذاته مقدسة لا تسمى ولا فائدة فى التسمية لانه تعالى لا يشتبه على نفسه فلا يحتاج الى ان يميّز نفسه بعلامة ولا يدركه ما سواه ليُسَمَّى له نفسه وانما سائر اسمائه لتمييز جهات افعاله وهيئات مفعولاته كالحى لتمييز الاحياء من سائر افعاله والحيوة من سائر مفعولاته والقيوم لتمييز الاقامة من سائر افعاله والمتقوم من سائر مفعولاته وكذلك كلمته التى هي مشيته وابداعه ومعنى كون الانسان

مظهراً لَهَا مثل ما تقدّم ومعنى كونها كلمته أنّها مفهومة لمطلوبه عز وجل اذ معنى الكلام ذلك والمراد من الروح المنسوبة اليه فى الآية الروح التى خلقها و قدّسها من الرذائل وطهرها من الارجاس ونسبها اليه تعالى تشریفاً لها فقال و نفختُ فيه اى فى ادم وعيسى وغيرهما من روحى وهى المسمّاة بروح القدس و بروح من امره وهى عندنا روحان روح من امر الله ونعنى به عقل الكل و نعنى بامر الله النور الذى نور الانوار صلى الله عليه واله ان اريد ان تقوم الروح بالامر تَقُومُ رُكْنِيّاً وان اريد ما تقوم به تقوم صدورهم فالامر فعل الله وروح القدس وهو النور الاصفر الثانى من اركان العرش اعنى روح الكل فمعنى كون الانسان مظهراً كونه اشراقاً و كونه مشتقاً ومعنى كونه فى رتبة التشخيص مثالا أنّه كان صورة ومركباً للانسان العقلى كما قال على عليه السلام فى بيان معرفته بالنورانية لسلمن وابى ذر الى ان قال عليه السلام وانا تكلمتُ على لسان عيسى ابن مريم فى المهد وانا آدم وانا نوح وانا ابراهيم وانا موسى وانا عيسى وانا محمد انتقل فى الصور كيف اشاء من رءانى فقد رءاهم ومن رءاهم فقد رءانى ولو ظهرت للناس فى صورة واحدة لهلكَ فىّ الناس وقالوا هو لا يزول ولا يتغير وانا عبد من عباد الله الحديث ، يعنى انهم امثاله ظهر فيهم كل واحدٍ من الانبياء ظهر فيه بوجهٍ قال تعالى ولما ضرب ابن مريم مثلاً اذا قومك منه يصدّون اى مثلاً لعلى بن ابي طالب عليه السلام وفى الكافى عن ابي بصير قال بينا رسول الله صلى الله عليه واله ذات يوم جالس اذ اقبل امير المؤمنين عليه السلام فقال له رسول الله صلى الله عليه واله ان فيك شبهاً من عيسى بن مريم ولولا ان تقول فيك طوائف من امتى ما قالت التّصارى فى عيسى بن مريم لقلتُ فيه قولاً لا تمرّ بملأ من الناس الا اخذوا التراب من تحت قدميّك يلتمسون بذلك البركة قال فغضب الاعرابيان والمغيرة بن شعبة وعدّة من قريش معهم فقالوا ما رضى ان يضرب لابن عمّه مثلاً الا عيسى بن مريم فانزل الله تعالى على نبيه ولما ضرب ابن مريم مثلاً الى قوله لجعلنا منكم يعنى من بنى هاشم ملائكة فى الارض يخلفون الحديث ، فعيسى هو مثل على عليه السلام كما قال تعالى ان هو اى

عيسى الّا عبد انعمنا عليه وجعلناه مثلاً لبنى اسرآئيل لا كما توهمه من فهم العكس من قوله صلى الله عليه واله انّ فيك شَبْهاً من عيسى بن مريم والحاصل المثال للانسان الحقيقي هو الانسان الظاهري المحسوس وهو قول المصتّف و لها امثلة جزئية اى لتلك الحقيقة و افراد شخصيّة كزید و عمرو لكن هُنَا شَيْءٌ يجب التنبيه عليه وهو انّ الشىء الجزئى كزید و عمرو وهو الانسان المحسوس له حقيقة جزئية عقلية ذاتية غير التعقلية و تلك الحقيقة الجزئية لزید غير الحقيقة الجزئية التى لعمرو و متميزة منها بمشخصات عقلية وجودية كالحصّة المأخوذة من الخشب للسريـر و الحصّة الأخرى للباب و اما قبل الأخذ فليس ثم حصّة من الخشب للسريـر و الباب و انّما الموجود الخشب الصالح لكلّ شىء و الحقيقة الكلية لا يكون مثالها جزئياً لان الجزئى مثال للحقيقة الجزئية أو لوجه من وجوه الكلّية فانّ زیداً الجزئى حقيقته جزئية لا كلّية لانّ حقيقته حصّة من الكلّية متميزة عن غيرها من الحصص و اما قوله تعالى كان الناس امة واحدة فانهم متميزون فيما بينهم و انما الاتحاد قبل بعث النبيين فى جهات التكليف و قبول موجبات السعادة و الشقاوة فى الخلق الثانى .

و قوله «وله ايضاً مظاهر كالمشاعر و الالواح الذهنية» يعنى للانسان الجامع للانسان العقلى و الحسى مظاهر كالمشاعر التى يشعر بها اقول و الحق ان المشاعر منها ذاتية و هى حقائق مراتبها و منها مظاهر لتلك الحقائق فاعلى المشاعر الفؤاد و هو الوجود و النور الذى خلق منه الانسان اعنى مادته الاولى و ذلك حقيقة الانسان فى البدء و الذكر الاول و هو مدرك المعرفة و مظهره ادراك الشىء بلا كيف و لا اشارة و اوسط المشاعر القلب و هو العقل الجوهرى و هو حقيقة معنى الانسان و هو مدرك المعانى و مظهره تعقل المعانى المجردة عن المدة الزمانية و المادة العنصرية و الصورة الجوهرية و المثالية و اخر المشاعر النفس و الخيال و هو مدرك الصّور و مظهره تخيل الصور الجزئية المجردة عن المدة الزمانية و المادة العنصرية فالمظاهر ادراكات المشاعر لا نفس المشاعر كما توهمه .

وقوله «فكذلك للجنة حقيقة كلية هي روح العالم» اقول اما استدلاله بالانسان فحق لانه الاية التي جعلها عز وجل دليلاً على ما يريد معرفته كما قال سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم واما تحصيل الدليل منه فموقوف على التوفيق الالهي و اقول ان حقيقة الجنة هي الولاية والحقيقة المحمدية وهي متعلق المشية والاسم الرحمن من المقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان ظهر بها فهي روح العالم وحقيقته فهي احد معاني العرش واستدلاله بقوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفداً لم يقع على نفس الحقيقة وانما وقع على مستوى الرحمن الذي احدى افراده الحقيقة واحداً افراده جنان الصاقورة احداً افراده التي ارضها الكرسي وسقفها عرش الرحمن واحداً افراده السموات السبع واحداً افراده ما فوق الارض وتحت السماء لان الحظائر من الجنان بين الارض والسماء يحشر اليها المؤمنون من الجن واولاد الزنا من المؤمنين المطيعون والمجانين الذين لم يعقلوا في دار التكليف وليس لهم اقارب من اهل الشفاعة وهم محشورون الى الرحمن واهل الجنان السبع في السموات السبع يحشرون الى الرحمن واهل جنة عدن التي ارضها الكرسي وسقفها عرش الرحمن يحشرون الى الرحمن واصحاب اليقين اصحاب جنان الصاقورة يحشرون الى الرحمن واولوا الحب والمعرفة يحشرون الى الرحمن وهم الذين قال تعالى في شأنهم في حديث الاسرار: يا احمد ان في الجنة قصرأ من لؤلؤة فوق لؤلؤة ودرّة فوق درّة ليس فيها قصم ولا وصل فيها الخواص انظر اليهم في كل يوم سبعين مرة واكلمهم كلما نظرت اليهم ازداد ملكهم سبعين ضعفاً واذا تلذذ اهل الجنة بالطعام والشراب تلذذوا اولئك بذكرى وبكلامى وحديثى هـ، فإذ اراد المصنّف بقوله روح العالم ذات العالم وكنهه فصحيح فان اصل الجنة كنه العالم لان أصل العالم وكنهه الرحمة والرحمة كنه الجنة والرحمن هو الظاهر بالرحمة فتصدق الاية على كلّ مرتبة من مراتب الجنة كما مثّلنا وان اراد بقوله روح العالم الروح المتعارف اعنى المتوسط بين العقل والنفس فلا يصدق الا على الجنة التي ارضها الكرسي وسقفها عرش الرحمن لا

على ما فوقها فلاحظ ما ذكرنا .

وقوله «ولها مثال كلّي» اذا اريد بالمثال الجنّة التي سقفها عرش الرحمن وأرضها محدّب الكرسي و ارادَ بها جنّة عدنٍ فحسن و الّا فالمثال في غير جنّة عدن الجنان السبع التي في السموات السبع .

قال : ولها مثال كلّي هو العرش الاعظم مستوى الرحمن و صورته كما ورد ارض الجنّة الكرسي و سقفها عرش الرحمن و امثلة جزئية كقلوب اهل الايمان كما ورد قلب المؤمن عرش الله قلب المؤمن بيت الله ولها مشاهد و مظاهر كلية و جزئية هي طبقات الجنة و ابوابها .

اقول : الصواب ان يقال ان المثال الكلّي هو الجنان المحسوسة لان المحسوسات امثال المجردات و صورها نعم ان كان يريد بالمثال الدليل اى بان المثال الكلّي هو العرش الاعظم فقلوله صحيح هنا و غير صحيح في قوله قبل و لها امثلة جزئية و افراد شخصية كزيد و عمرو فانه جعل زيدا و عمراً و الذى هو الانسان المحسوس مثلاً للانسان العقلي يعنى انه ظاهر له لانه دليل عليه و اذا اراد هنا بالمثال الظاهر لم يصح لانّ العرش ليس هو ظاهر الجنّة الكلّي و لا قلب المؤمن ظاهر الجنة كما ان زيداّ ظاهر الانسان العقلي نعم العرش الاعظم الذى هو ذو الاركان الاربعة النور الاحمر الذى احمرت منه الحمرة و النور الاصفر الذى اصفرت منه الصفرة و النور الاخضر الذى اخضرت منه الخضرة و النور الابيض الذى منه البياض او ابيض البياض على الروايتين و منه ضوء النهار و هي الملائكة الاربعة العالين الذين لم يسجدوا لادم عليه السلام و العرش الباطن الكلّي الذى اشار اليه تعالى في الحديث القدسي في قوله ما وسعني ارضي و لا سمائي و وسعني قلب عبدي المؤمن فانه يتقلّب معي و فيّ و بي هـ، و هو قلب محمد و قلوب اهل بيته الطاهرين صلّى الله عليه و اله اجمعين و العرش الباطن الجزئي و هو قلوب من سواهم من المؤمنين هي كلها امثال للجنان بمعنى الادلّة كلّيتها لِكُلّيّتها و جزئيتها لجزئيتها .

وقوله «كما ورد قلب المؤمن عرش الله قلب المؤمن بيت الله» ليس

ذلك من طرفنا فيما وقفنا عليه وانما هو من طرق العامة .

وقوله «ولها مشاهد ومظاهر، الخ» يريد به ان ما فيك مثلاً من الحواس الظاهرة الخمس والخيال والنفوس او الحواس الخمس والنفوس والجسد على الاحتمالين هي ابواب الجنة السبعة اذا استعملتها فيما خلقت لاجله والعقل هو الباب الثامن المسمى بجنة عدن والظاهر من هذا انها طرق لتلك الابواب وان الاعمال الطيبة الصادرة عن هذه المشاهد الثمانية صور لما في ابواب الجنان الثمانية من التعميم والثواب الدائم المقيم ولعل المصنّف انما رأى ان هذه المشاعر هي ابواب جهنّم وطبقاتها لانه يرى ان الجنة وما فيها من النعيم والقصور والحدود والولدان من نوع النيات والاعتقادات كما تقدّم من كلامه وقد بيّنا هناك بطلانه .

قال : وكذلك النار لها حقيقة كلية هي البعد من رحمة الله صورة غضبه ومظهر اسم الجبار والمنتقم ولها مثال كلي هي نار جهنّم ولها مظاهر كلية وجزئية هي طبقات جهنّم وابوابها وطبقاتها سبعة تحت الكرسي وفيه اصول السدرة ومنها منبت شجرة الزقوم طعام الائم طلّعها كأنه رؤس الشياطين وهناك تنتهي اعمال الفجار والمنافقين وهي محيطة بالكافرين وكذا سرادقها ولها امثلة جزئية هي اهوية النفوس بل النفوس الهاوية المظلمة والصدور الضيقة الحرجة .

اقول : للنار حقيقة كلية ولا شك ان كل شيء له حقيقة كلية او هو حقيقة كلية وليس المراد في المذهب الحق بالكلية المعنى المصطلح عليه فان المعنى المصطلح معني ذهني ظلّي صوريّ منتزع من الخارجي الموجود في افراده لانه في الحقيقة منتزع من القدر المشترك بين الافراد مع قطع النظر عن مشخصاتها كالخشب المشترك في السرير والباب والكلّي المراد هنا على المذهب الحق هو الذات الجامعة الظاهرة باشرافاتها المتميزة بالمشخصات بل هو ظهور تلك الذات الجامعة بتلك الاشرافات المتميزة اذ المراد بذلك الظهور تلك الاشرافات نفسها فانا اذا قلنا العقل الكلّي فافراده العقول الجزئية وليست اجزاء

من ذاته ولا ان كل واحدٍ من تلك الجزئية نفس عقل الكل تنقل فيها على جهة البدلية او تجزأ فيها بل هو واحد بسيط ليس فيه كثرة وانما الجزئية اشراقاته و تأييداته تكثرت بمشخصاتها .

و قوله «هى البعد من رحمة الله صورة غضبه» ظاهره ان حقيقة النار اى النار المعنوية العقلية هى البعد من رحمة الله و الحق ان حقيقة الجنة الرحمة و حقيقة النار الغضب و قوله صورة غضبه صحيح و اما البعد فهو من لوازم الغضب و كما ان الجنة باعتبار كون ما فيها من الامور المحبوبة المطلوبة صورة الرحمة و ظاهرها و لازمها كذلك النار باعتبار كون ما فيها من الامور المكروهة المنافية هى صورة الغضب و ظاهره و لازمه و مظهر اسم الجبار و الجبار يطلق على الله تعالى باعتبار معنى القهر و السطوة و يطلق على الله تعالى باعتبار كونه جابراً للكسر و المراد هنا المعنى الاول و اضافة اسم اليه بيانية لان الغضب اثر الاسم ذى السطوة و القهر و الانتقام و هذه من فعله بداعى العدل الذى هو جزء الرحمة الواسعة و قسيم الرحمة المكتوبة .

و قوله «و لها مثال كلّي» يعنى ان لها ظاهراً كلياً بمعنى ما تقدم من الكلّي اى شاملاً واسعاً و هو نار جهنم و المراد بجهنم هنا مطلق النار الجامعة للابواب السبعة لا خصوص الباب السابع الاسفل كما مر تفصيلها و لها مظاهر كلية اى ايات كلية هى طبيعة الجهل الكلى المسماة بالطمطم و نفسه المسماة بالثرى و روحه المسماة بما تحت الثرى و هى مشاعر ائمة المنافقين و صاحب راياتهم الذى فيه شركاء متشاكسون تدّعيه اهل النحل و الملل المنحرفة عن الحق فالتصارى تدّعى امامته و اليهود تدّعى امامته و الصابئة و المجوس و الدهرية و الثنوية و المانوية و المزدكية و كل طائفة غير المؤمنين الاثنى عشريين يدّعون انه امامهم فظاهر مشاعرهم ايات النار و افئدتهم مظاهر غضب الجبار المؤجّجة للنار فى جميع الاطوار فى الادوار و الاكوار و لها مظاهر جزئية و كلية اضافية هى طبقات جهنم و أبوابها و لهذه الطبقات امثلة جزئية و مظاهر هى ايات و ظواهر فالآيات اهوية النفوس المعبودة من دون الله و الظواهر هى النفوس

الهاوية المظلمة العابدة والصدور المضيقّة الحرّجة الّتي كأنها تصعّد في السماء
لشدّة غليانها بلهب اعمالها الباطلة واعتقاداتها الفاسدة .

و قوله «و طبقاتها سبعة تحت الكرسي» غلط على ظاهر مراده لانه يريد
بالكرسي الذي هو ارض جنّة عدنٍ و الذي تحت هذا الجنّات السبعُ جنة دار
المقامة و جنة الخلد و جنة المأوى و جنة دار السّلام و جنة النعيم و جنة العالية و
جنة الفردوس و لو اراد كرسي الباطل الذي هو الثور الحامل للعرش صح
كلامه بل لو اريد مطلق التحتيّة صحّ في الجملة لانّ النيران السبع تحت الارضين
السبع كما ان الجنان السبع فوق السموات السبع و حقائق النيران السبع تحت
الثور و هو تحت الحوت و تحت البحر و تحت الريح العقيم و منشأوها من
الطمطام و الثرى و ما تحت الثرى و الجهل الكلى و مأخذ هذا الترتيب ان كتاب
الابرار و هو في عليّين و هو نفس الكرسي و الكرسي ارضه مقابل لكتاب
الفجار و هو في سجين و هو الصخرة التي ذكرها الله حكاية عن لقمان و هي
التي تحمل الملك الحامل للارض و هي طينة خبال و في نهاية ابن الاثير و فيه
من شرب الخمر سقاه الله من طينة الخبال يوم القيامة و جاء تفسيره في الحديث
انّ الخبال عصارة اهل النار و الخبال في الاصل الفساد انتهى ، و في مجمع
البحرين يعنى طينة خبال قال و فسّرت بصديد اهل النار و ما يخرج من فروج
الزناة فيجتمع ذلك في قدر جهنم فيشر به اهل النار انتهى .

و قوله «و فيه اصول السدرة» اى في الكرسي اما كون الكرسي قد
يستعمل للكرسي الاسفل المعبر عنه بالثور فلا محذور في الاستعمال و اما انّ
فيه اصول السدر فان كان على معنى انه ارض الجنّة و فيها سدر مخضود اى لا
شوك فيه فظاهر و اما أنّ أصول السدر هو شجرة الزقوم فشىء لم اعرفه و لم اقف
فيه على خبر و لاسمعه من احدٍ و لا وقفت عليه في كتابٍ الا هنا و في كتابه
الاسفار ايضا قال فيه و الكرسي موضع القدمين يفرقان بعده قدم الجبار و هي
لاهل النار و قدم صدق عند ربك و هي لاهل الجنّة و فيه اصول السدر الّتي هي
شجرة الزقوم طعام الاثيم و هناك تنتهى اعمال الفجار و المنافقين انتهى ، و

لَا أَدْرِي هَلْ كَانَ هَذَا شَيْئًا عِنْدَ أَهْلِ التَّصَوُّفِ أَمْ لَا لِأَنِّي قَلِيلُ التَّفْتِيشِ فِي كُتُبِهِمْ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ عِنْدِي مِنْهَا شَيْءٌ فَرَبَّمَا هُوَ مَذْكُورٌ فِي رَوَايَاتِهِمْ أَوْ فِي اخْتِرَاعَاتِهِمْ وَيَحْتَمِلُ أَنَّهُمْ ارَادُوا بِهِ الرَّمْزَ بِمَعْنَى أَنَّ سِدْرَةَ الْمُنْتَهَى شَجَرَةٌ فِي الْجَنَّةِ كُلِّ أَحَدٍ لَهُ فِيهَا وَرَقَةٌ هِيَ وَجْهُهُ الَّذِي يَبْقَى وَاصِلُهُ الَّذِي مِنْهُ يَسْتَمِدُّ النُّورُ وَتَكُونُ أَصُولُهَا الَّتِي هِيَ عِبَارَةٌ فِي الشَّاهِدِ عَنِ الْعُرُوقِ كُنَايَةً عَنِ اسْفَلِهَا الْمَعْبَّرُ بِهِ عَنْ عَكْسِهَا الَّذِي هُوَ الشَّجَرَةُ الْمُجْتَنَّبَةُ وَعَلَى مَا هُوَ مِنْ هَذَا النُّوعِ يَمْتَنِعُ التَّصْرِيحُ بِهِ لِأَنَّ ظَاهِرَهُ يَعَارِضُ مِثْلَ هَذَا التَّأْوِيلِ وَبِالْجُمْلَةِ هَذَا شَيْءٌ لَا أَعْرِفُهُ .

وَقَوْلُهُ «وَمِنْهَا مَنِيبَتُ شَجَرَةِ الزَّقُّومِ طَعَامُ الْإِثْمِ» وَهِيَ شَجَرَةٌ مُرَّةٌ كَرِيهَةٌ الطَّعْمُ وَالرَّائِحَةُ وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ قَالَ أَبُو جَهْلٍ إِنَّ مُحَمَّدًا يَخُوفُنَا شَجَرَةُ الزَّقُّومِ هَاتُوا الزَّبْدَ وَالتَّمْرَ وَتَزَقَّمُوا أَيَّ كُلُوا وَفِي النِّهَايَةِ وَقِيلَ أَكُلِ الزَّبْدَ وَالتَّمْرَ بَلْغَةً أَفْرِيقِيَّةَ الزَّقُّومِ هـ، وَقَالَ ابْنُ الزَّبَّعَرِيِّ الزَّقُّومُ بِكَلَامِ الْبَرْبَرِ التَّمْرُ وَالزَّبْدُ وَفِي رِوَايَةٍ بَلْغَةُ الْيَمَنِ طَعَامُ الْإِثْمِ الثَّابِتُ الْإِثْمُ وَمَنِيبَتُ شَجَرَةِ الزَّقُّومِ فِي الْجَحِيمِ كَمَا قَالَ تَعَالَى إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ وَالْجَحِيمُ أَعْلَى النَّيِّرَانِ وَالظَّاهِرُ عِنْدِي وَهُوَ مَا اسْتَفَدْتَهُ مِنْ أَثَارِهِمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ فِي طَرَفِ اسْفَلِ سَافِلِينَ فِي مِقَابِلَةِ شَجَرَةِ الْمَزْنِ الَّتِي هِيَ فِي عُلْيَى وَفِي الْكَافِي بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ أَنَّ فِي الْجَنَّةِ لَشَجَرَةً تَسْمَى الْمَزْنُ فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَخْلُقَ مُؤْمِنًا أَقْطَرُ مِنْهَا قَطْرَةً فَلَا تَصِيبُ بِقَلَّةٍ وَلَا تَمْرَةً أَكَلَهَا مُؤْمِنٌ أَوْ كَافِرٌ إِلَّا أَخْرَجَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ صُلْبِهِ مُؤْمِنًا هـ، لِأَنَّ قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ فِي الْجَنَّةِ لَشَجَرَةً إِنْ أَرِيدَ بِالْجَنَّةِ عُلْيَى كَانَ مِقَابِلَهَا سَجِّينَ وَهِيَ الصَّخْرَةُ الَّتِي عَلَى قَرْنِ الثَّوْرِ أَوْ عَلَى سَنَامِهِ عَلَى اخْتِلَافِ الرِّوَايَتَيْنِ وَإِنْ أَرِيدَ غَيْرَ عُلْيَى كَانَ مَا يِقَابِلُهَا فَوْقَ الصَّخْرَةِ لِأَنَّ مِقَابِلَ الْأَعْلَى اسْفَلُ وَمِقَابِلَ الْاسْفَلِ أَعْلَى وَشَجَرَةُ الزَّقُّومِ لَا تَكُونُ اسْفَلُ مِنْ سَجِّينَ وَهِيَ عَلَى الْعَكْسِ مِنْ شَجَرَةِ الْمَزْنِ إِذْ مِنْهَا تَصْعَدُ ابْخَرَةٌ وَتَصِيبُ الْبَقُولَ وَالتَّمْرَ فَمَنْ أَكَلَ مَا أَصَابَهُ مِنْهَا قَطْرَةً خَرَجَ مِنْ صُلْبِهِ كَافِرٌ وَسِدْرَةُ الْمُنْتَهَى مِقَابِلَةٌ لَهَا فِي طَرَفِ عُلْيَى فَإِنْ أَرِيدَ مِنْ شَجَرَةِ الْمَزْنِ سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى كَمَا يَفْهَمُ مِنْ بَعْضِ الْإِخْبَارِ لَمْ يَكُنْ أَصْلُهَا سَجِّينَ لِأَنَّ

سَجِّينَ تخرج في اصل الجحيم والسدره في عليين اى اعلى الجنان او فى سائرهما فلا تكون منها لما بينهما من التباين وان اريد غيرها فالسدره فوق شجرة المزن اذ ليس وراءها نهاية وفى العلل عن الباقر عليه السلام الى ان قال انما سميت سدره المنتهى لان اعمال اهل الارض تصعد بها الملائكة الحفظة الى محل السدره والحفظة الكرام البررة دون السدره يكتبون ما ترفع اليهم الملائكة من اعمال العباد فى الارض قال فينتهون بها الى محل السدره الحديث ، وهذا الحديث مما يدل على اتحاد محل السدره مع عليين كتاب الابرار وبالجملة لم اجد لكلامه من كون اصل السدره شجرة الزقوم محملاً يليق الا ذلك الاحتمال المرجوح .

وقوله «طلعها كأنه رؤس الشياطين» يعنى حمل تلك الشجرة كأنه رؤس الشياطين كناية عن تناهيه فى الكراهة وقبح المنظر لما فى النفوس من استكراه الشيطان واستقبحه لما فى الطباع من ان الشيطان شر محض فيشبهون كل مكروه فى طباعهم و كل قبيح برأس الشيطان كما كانوا يشبهون كل حسن جميل بالملك كما قال تعالى اِنْ هَذَا اِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ لما فى طباعهم و نفوسهم من ان الملك خير محض لا كراهة فى شىء منه اصلاً وهذا تشبيه تخيلى وقيل ان التشبيه على حقيقته فان الشيطان حيّة عرّفاء لها صورة قبيحة المنظر هائلة شديدة الكراهة والوحشة وقيل ان شجرة اسمها الأستن حشفاً منتبهاً مُراً منكر الصورة يسمّى ثمره رؤس الشياطين والعرب سمّوا هذا الثمر برؤس الشياطين لما فيه من الصفات المكروهة من جهة تخيلهم لشدة القبح والكراهة فى الشياطين ثم بعد استقرار التسمية كان عندهم اصلاً يشبهون به كلّ مستقبح وانت اذا لاحظت ما ذكرناه مراراً من ان جماعة من العلماء العارفين صرّحوا بان المشبه عين المشبه به فى القراءان وفى الاحاديث المروية عنهم عليهم السلام باللفظ ظهر لك من ذلك تفسير باطن التأويل بانّ طلع شجرة الزقوم و ثمرها رؤس الشياطين الذين هم شياطين الانس و ائمة الضلال الداعون الى النار فى جميع الاحوال فافهم .

وقوله «و هناك تنتهى اعمال الفجار» يعنى به انّ اعمال الفجار ينتهى الى منبت شجرة الزقوم الذى هو سجّين كتاب الفجار كما تنتهى اعمال الابرار الى منبت شجرة المزن اعنى سدره المنتهى على الظاهر من كثير من اخبارهم عليهم السلام الذى هو علّيون كتاب الابرار اذ ليس وراء ذلك فى المقامين الا مبادئ الاعمال ودواعيها فانها فى الاعمال الصالحة فى الافئدة ثم فى القلوب ثم فى النفوس وفى الاعمال الطالحة القبيحة فانّها فى الاثية الاولى الكليّة ثم فى الجهل الكليّ ثم فى النفوس الامّارة بالسوء فانها فى الاولى مقومة بمنعمة وفى الاخرى مفرقة مؤلّمة.

وقوله «و هى محيطة بالكافرين» اى النار بجميع ابوابها او جهنم على جهة العموم اقتباس من الاية فانها كما اشار اليه الكتاب وصرّحوا عليهم السلام به من ان النار موجودة فى الدنيا فى اهلها ويوم القيامة اهلها فيها ولما طلب السائل من الامام زين العابدين عليه السلام بيان ذلك من القرءان اجاب عليه السلام بما معناه انه موجود فى نحو ثلاثين آية منها قوله تعالى يستعجلونك بالعذاب وانّ جهنم لمحيطة بالكافرين يعنى فى الدنيا وقوله تعالى يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين يعنى الآن وقوله تعالى لو تعلمنّ علّم اليقين لتروّن الجحيم وامثال ذلك كثير حتّى ان السائل قال له عليه السلام لم لا يتألّمون اذا قال عليه السلام انهم امواتٌ ولو كانوا احياء لتألّموا ومعنى كونها فيهم انّ مظاهرها اى محالّ ظهورها صور اعمالهم ومنشأوها مضمرات اعتقادهم وكذا سرادقها والسرادق كلّ ما احاط بشىء من حائط او مضرب او خباء يعنى ان سرادقها محيط بالكافرين وقيل السرادق ما يحيط بالخيمة وله باب يدخل منه الى الخيمة وقيل هو ما يمدّ فوق البيت و سرادق النار بالمعانى الثلاثة نعوذ بالله من النار.

قال : و ابوابها سبعة لقوله تعالى لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم و هى عين ابواب الجنة لاهلها فانها على شكل الباب الذى اذا فتح على موضع انسدّ به موضع اخر فعينٌ غلّق هذه الابواب على الجنة فتحتها الى النار الا باب القلب فانه ابدأ مطبوع على النار لا يفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون

الجَنَّة حتى يلج الجمل في سمّ الخياط لان صراط الله كما مرّ أدقّ من الشعر فيحتاج من يسلكه الى كمال الدِّقَّة واللطفة فانّي يتيسّر سلوكه للحمقاء الجاهلين سيّما مع العناد والاستكبار فابواب النار سبعة وابواب الجَنَّة ثمانية .

اقول : للنار سبعة ابواب فيحتمل ان المراد بالابواب طبقاتها واصنافها و يحتمل ان يكون المراد بالابواب سبعة لكل طبقةٍ منها والاحتمالان جاريان حتى في الاية في قوله تعالى لها سبعة ابواب لكل باب منهم جُزْءٌ مقسوم وان كان الظاهر من الاية و كلام المفسرين الاحتمال الاول .

وقوله «جُزْءٌ مقسوم» يعنى انّ المعدّين تختلف مراتبهم فى اعمالهم بحسب اختلاف ذواتهم فان كل جزئٍ خُلِقَ من طبقةٍ يعود اليها لا الى غيرها فمن خلقت طبيعته و صورته من الجحيم لا يعود الى لظى التى هى تحتها و من خلقت طبيعته و صورته من لظى لا يعود الى سقر التى هى تحتها ولا الى الجحيم التى هى فوقها و مَن خُلِقَتْ طبيعته و صورته من سقر لا يعود الى الحطمة ولا الى لظى و من كانت من الحطمة لا يعود الى الهاوية ولا الى سقر و من كان من الهاوية لا يعود الى السعير ولا الى الحطمة و من كان من السعير لا يعود الى جهنم ولا الى الهاوية و من كان من جهنم لا يعود الى غيرها فلكل نار منهم قوم هم اولى بها و هى اولى بهم .

وقوله «و هى عين ابواب الجنة لاهلها» يريد انّ ابواب النار السبعة مظاهرها فى الانسان حواسّه الخمس اللمس و الشمّ و الذوق و السمع و البصر و الخيال و الوهم و قيل الحواس الخمس و الجسد و النفس اذا استعملها فى غير ما خلقت لاجله بل استعملها فيما نهى عن استعمالها فيه كانت ابواب النار السبعة لكل بابٍ منها جزء من اعماله القبيحة خرجت منه و تدخل فيه او منه كما أنّها ابواب مشاعر ذلك المكلف و اذا استعملها فيما خلقت لاجله و منعها من غير ما لم تخلق لاجله كانت ابواب الجَنَّة السبع لكل واحد منها جزؤٌ من اعماله الصّالحة خرجت منه و تدخل منه بمعنى ان هذه السبعة طرق لتلك الدركات و هذه الدرجات و اما الجَنَّة الثامنة جنة عدنٍ فبائها و طريقها العقل و هو لا يصلح

لاستعمال الاعمال السيئة فلهذا كانت الجنان ثمان والنيران سبع واصل ذلك ان الانسان خلق انموذجاً من العالم كله كما نقل عن امير المؤمنين عليه السلام فى قوله :

اتحسب انك جرمٌ صغير

وفيك انطوى العالم الاكبر

فكل ما يوجد فى العالم الكبير يوجد نظيره فى العالم الصغير الذى هو الانسان و الذى فى الانسان الصغير اياته وامثاله ونظائره التى يستدلّ عليه بها لان تلك السبعة الاعضاء هى حقائق ابواب الجنان وابواب النيران كما اعترف به فى الاسفار فى الجواب فقال: قلنا السمع والبصر وغيرهما التى لاهل السعادة والهدى مبينة بالحقيقة والنوع عندنا للتى لاهل الشقاوة والهوى وان وقع الاشتراك بينهما فى اصل الاحساس والشعور انتهى، نعم هى ادلة ذلك وطريق تلك المسالك .

وقوله «فانها على شكل الباب» ليس على اطلاقه لان كونها على شكل باب واحد بين مدخلين انما يجرى فى الافئدة وضدها اذ لا سهو ولا فتور بينهما بل كما ذكر اذا فتح على موضع انسدّ به موضع اخر وذلك اذا كان باب الخشب بين مدخلين فانه اذا فتح باب مدخل سدّ باب المفتح المدخل الاخر وبالعكس بخلاف مداخل القلوب والنفوس والخيال والحواس فانه قد يغلق على مدخل لا يفتح به المدخل الاخر لوقوع الغفلات والفترات والسّهوات الا ان الفؤاد بل القلب ليس له وجه الى الباطل فلا يؤدّى الى النار فلذا لم تكن النيران اكثر من سبع وكانت الجنان ثمانى و حيث جاز وقوع الغفلات والفترات دلّ على انهما بابان متشابهان باب للجنة و باب غيره للنار فلا يصحّ جعل ابواب النيران بعينها ابواب الجنان بل هما متغايران وان اتحدت فى الظاهر آلات الاستعمال لان الالة لم تخلق للنار وانما خلقت للجنة الا انها صالحة للاستعمال فى التوصل الى النار فهى فى الحقيقة للجنان اولاً وبالذات وللنيران ثانياً وبالعرض ولاجل هذه التكتة كان المكلف اذا نوى خيراً كتب له حسنة وان فعله كتبت عشرا واذا نوى شراً لم يكتب عليه شىء واذا فعله انتظر سبع ساعات بعدد الآلات الصالحة

فان تاب لم يكتب عليه شيء و إلا كتبت عليه سيئة واحدة و السر فيه ان الحسنه اذا برزت من العقل بالنية الصالحة كتبت واحدة لانها برزت مما خلق لها فهي متأصلة فيه فاذا عملها مرت على النفس و التعقل و العلم و الوهم و الوجود و الخيال و الفكر و الحيوة و الجسد فكتبت عشرأ لانها مرت على عشر مراتب متأصلة فيها بخلاف السيئة فانها اذا برزت نيتها برزت من النفس التي لم تخلق لها فليست متأصلة بل هي عارضة فاذا عملها مرت على العلم و الوهم و الخيال و الفكر و الحيوة و الجسد فلها سبع مراتب هي عارضة عليها النفس و هذه الستة فاذا عملها انتظرت سبع ساعات بعدد هذه المراتب فان تاب محيت لعدم استقرارها و إلا كتبت هذه السبعة الاعراض واحدة و ليس إلا لما قلنا و الله سبحانه اعلم باسرار خليقته فابواب طرق الجنة ذاتية و ابواب طرق النار عرضية فليس هي اياها فافهم .

و قوله «الآ باب القلب فانه مطبوع على اهل النار» يعنى ان تلك الاعضاء السبعة لاهل الجنة و قد تفتح لاهل النار الآ باب القلب فانه مطبوع باعمالهم على قلوبهم فلا يفتح لهم ابداً لانه لا يصلح لاعمال الشر و انما هو مفتوح لاعمال الخير و لذا قال تعالى فى حق اهل النار لا تفتح لهم ابواب السماء و لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط و السماء يطلق فى التفسير الباطن كما روى عنهم عليهم السلام و يراد به رسول الله صلى الله عليه و اله و هو يكنى به عن العقل كما قال تعالى و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اى عقلاً و لاجل هذا الطبع كانت الجنان ثمانى و النيران سبعة لعدم فتح باب العقل عليهم .

و قوله «لان صراط الله ادق من الشعر ، الخ» يشير به الى ان ما اشرنا اليه من كون الابواب فى الجنة و النار واحدة و كون الجنة ثمانى لان باب القلب مفتوح عليهم و كون ابواب النار سبعة لان باب القلب مطبوع عليهم مغلق عليهم فلم يكن باباً للنار هو صراط الله و الصراط ورد فى المتواتر المجمع عليه انه ادق من الشعر فيمور باقدام السائرين عليه و احده من السيف فيشق اقدام السائرين عليه فكنتى بكونه ادق من الشعر انه يضطرب لا يثبت عليه الا قدم من ثبته الله

بالقول الثابت و كشف غطاء بصيرته و بكونه احد من السيف انه يشق قدم من سار عليه عن كونه يفرق قلبه و يقسمه حتى يسقط منه و ذلك لان دقائق المعارف و اسرار العلوم هي صراط الله في الدنيا فاذا كان يوم القيامة عرف ان هذا الجسر الممدود على جهنم طريقا الى الجنة هو ذلك الذي كان في دار الدنيا من اسرار علوم الاعتقادات و المعارف فمن ثبت عليه في الدنيا و مرَّ عليه ثبت عليه في الآخرة و مر عليه قال فاذا كان ذلك كذلك في كمال الدقة و اللطافة حتى ورد في بعض الاخبار ما معناه ان في الصراط لعقبات كؤُداً لا يقطعها بسهولة الا محمد و اهل بيته صلى الله عليه و اله فأتى يتيسر سلوكه للحمقاء الجاهلين سيما اهل العناد و الاستكبار و هو يعرض بعلماء الظاهر و معلوم ان كلامه هذا صادق على كثير منهم و اما ارادة كلهم فغلط ظاهراً لا يخفى اذ ليس كل من لم يعرف الاسرار و يتعمق في المطالب الدقيقة الخفية هالكاً كما ان ليس كل من دقق و تعمق ناجياً فان المصنف ممن تضرب به الامثال في التعمق و دقة النظر و الاستفراغ للوسع و انظر كيف حال معرفته فاذا اردت ان تعرف معرفته و اعتقاده فانظر الى شرحنا على كتابه المشاعر و الى شرحنا هذا على العرشية و ما نبهنا عليه فيهما من فساد اكثر معتقاداته و بطلان اكثر قواعده و استدلالاته و العلة في ذلك انه سلك في جميع مطالبه مسلك الحكماء و شطحات الصوفية و لم يقتصر على ما دلوا عليه ائمة الهدى عليهم السلام و قد قال امير المؤمنين عليه السلام نحن الاعراف الذين لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا و قال عليه السلام ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض و ذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجري بامر الله لا نفاد لها ، فلاجل ذلك اخطأ مع بالغ تحقيقه و شدة تدقيقه .

قال : قاعدة في الاشارة الى عدد الزبانية قال تعالى عليها تسعة عشر و ماجعلنا اصحاب النار الا ملائكة و ماجعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا الايات ، اعلم انه قد انكشف لارباب البصائر النورية ان هذا القالب البشري بحسب مشاعره و ابوابه و روائحه يشبه الجحيم و ابوابها و انكشف بالبصيرة انه جلس

على ابواب هذا البيت الذى هو مثال الجحيم تسعة عشر نوعا من الزبانية وهى الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وقوة الشهوة والغضب والقوى السبع الثباتية وكل منها يجز القلب عن اوج القدس الى حضيض عالم السفلى .
 اقول: الزبانية هم ملائكة النار واحدهم زبنى مأخوذ من الزين وهو الدفع لانهم يدفعون اهل النار فيها والزبانية فى اللغة الشرطة وهم تسعة عشر والدليل على سر خصوص هذا العدد مستنبط من قوله تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق، وقول الصادق عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد فى العبودية وجد فى الربوبية وما خفى فى الربوبية اُصيب فى العبودية الحديث ، وقال الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يكون الا بما هيئنا، وحيث ثبت ان الانسان هو العالم الصغير وكل ما فى العالم الكبير فهو موجود فى العالم الصغير لانه نموذج له ودليل بما حضر ووجد فيه على ما غاب من العالم الكبير كما قال :

اتحسب انك جرم صغير

وفيك انطوى العالم الاكبر

فاذا اردنا ان نعرف شيئا مما غاب عن حواسنا من العالم الكبير نظرنا نظيره فىنا الذى هو دليله فاذا اردنا ان نعرف الزبانية وعددهم طلبنا نظيره فىنا وطلبنا ظاهره فى العالم الكبير وجدنا ان مدار التدبير فى نظام العالم على اثنى عشر برجاً وعلى سبعة نجوم سيارة اودع سبحانه فيها اسرار التدبير واحكام التقدير فى العالم كما دل عليه الحديث المتقدم من تفسير العياشى عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى خلق روح القدس ولم يخلق خلقا اقرب اليه منها وليست باكرم خلقه عليه فاذا اراد امرأ القاه اليها فالقاه الى النجوم فجرت به هـ، فان ظاهره ان الملائكة الموكلين بالنجوم اذا اراد تعالى اجراء شىء اجراه بواسطة روح القدس وروح القدس يلقيه بواسطتهم لقوله تعالى فالمدبرات

امراً وهم الملائكة فالقاء الامر الى النجوم لو لم يكن بواسطة الملائكة لم يكونوا مدبري امرٍ و روى على بن عيسى في كشف الغمّة عن الامام على بن الحسين عليهما السلام قال و ما عسيثُ أن اصِفَ من محن الدنيا و ابلغ من كشف الغطاء عمّا و كِلَ به دَوْرُ الفلك من علوم الغيب و لستُ اذكر منها الا قتيلاً اَفَنَتُهُ او مغيّبٍ ضريحٍ تجافّت عنه الخ، فاذا عرفت مأخذ الدليل و عرفت ان دليل الربويّة في العبوديّة و دليل العبوديّة في الربويّة و عرفت ان الاثنى عشر البرج و السبعة السيّارة موكلّ بها الملائكة الذين يفعلون بواسطة هذه البروج النجوم فاذا عرفت مقام تلك الملائكة من الامر المراد في العباد عرفت انهم تلك الزبانية في الانسان الكبير بناء على ما ذهب اليه المصنف من ان الجحيم تحت الكرسي و على غير هذا الرأي المخدوش تكون هذه الملائكة موكلّين بعالم الدنيا الجامع لعالم الاخرة الجامع لعالم الجنّة و النار فتكون هذه النشأة و ما فيها دليل نشأة الاخرة و ما فيها في الدارين الجنّة و النار اما الملائكة الذين في النار المشابهين لما في الدنيا فهم الزبانية في النار يوم القيمة و في البرزخ بل و في الدنيا كما في العالم الصغير فانّ فيه الفصول الاربعة في طباعه و في كل فصل ثلاثة بروج باعتبار اوّله و اوسطه و اخره في مدة بقائه الفصول الاربعة فصل الربيع من الطفولية الى العشرين السنة او الى ما زاد عليها الى الثلاثين و فصل الصيف من العشرين الى الاربعين او مما زاد على الثلاثين الى الستين و فصل الخريف او فصل الشتاء على الخلاف من ان الشتاء في العالم الصغير مقدّم على الخريف بعكس العالم الكبير لان الخريف فصل الموت في الصغير و آخر العالم الكبير اقوى من اوّله او ان الصغير كالكبير في تقدّم فصل الخريف و فصل الخريف في الصغير من الاربعين الى الستين او من الستين الى التسعين و فصل الشتاء من الستين الى الثمانين او من التسعين الى مائة و عشرين او ما دون ذلك على الاحتمالات و كلّ فصل طرفان و وسط على كلّ واحدٍ ملك موكل به فهذه اثنا عشر و على عقله و علمه و وهمه و وجوده الحسّي و خياله و فكره و حياته كل واحد ملك موكلّ به فهذه تسعة عشر لانّ المشابهين لما في الدنيا من جرى

تدبير امورهم منهم على مقتضى الفطرة التى فطر الله الناس عليها لم يغيرها اهلها كانوا لهم موكلين بتدبير امورهم يوم القيامة فى الجنة و من جرى تدبير امورهم على مقتضى الطبيعة المبدلة التى نهى تعالى عنه فى قوله لا تبديل لخلق الله فان النفى بمعنى النهى و الطبيعة المغيرة التى نهى تعالى عنه فى قوله حكاية عن قول عدوّه ابليس فليغيرنّ خلق الله كانوا لاهل التبديل و التغيير موكلين بتدبير امورهم يوم القيامة فى النار و هؤلاء هم الزبانية فالزبانية الكلية زبانية العالم الكبير تسعة عشر و الزبانية الجزئية زبانية الانسان الواحد و هو العالم الصغير لكل واحد من اهل النار زبانية تخصّه غير زبانية الاخرهم سدنة الزبانية الكلية و لكن تطبيق المصنف و من يقول كقوله ممن قبله او بعده مختلف لانهم جعلوا الزبانية فى العالم الصغير الحواس الخمس الظاهرة و الحواس الخمس الباطنة فالاولى اللمس و الشم و الذوق و السمع و البصر و الثانية الحس المشترك و الخيال و الوهم و الحافظة و المتخيلة و قوّة الشهوة التى فعلها جذب الملايمات و الميل اليها و قوّة الغضب التى فعلها دفع المنافرات و المكروهات و قوّة الجاذبة الحارة اليابسة و القوّة الهاضمة الحارة الرطبة و القوّة الدافعة الباردة الرطبة و القوّة الماسكة الباردة اليابسة و القوّة المغذية و المولدة و المُنمية و هذه التسعة عشر التى من الطبيعة الجسمانية و النفوس الحيوانية الحسية الفلكية آلات الملائكة الموكلة بها لاثارة مقتضيات طبائعها الذين هم زبانية نار ذلك الشخص الطبيعى و هى جزئيات لما فى العالم الكبير فلا تنطبق على ما ذكره فى العالم الكبير لان كثيرا من العلماء ذكروا ان النجوم السبعة منها زحل و هو نجم العقل يعنى التعقل و العقل باب مغلق لا يفتح لاهل النار فبقيت ستة انجم اذا اعتبرت الملائكة الموكلون بها لانهم قالوا ان تلك الملائكة كالنفوس او نفوس و تلك النجوم اجسام لها او كالا اجسام على الاحتمالين و ملائكة ستة اخرى موكلون بنفوس افلاكها او نفوسها و هى نفوس تلك النفوس و كالنفوس لتلك النفوس و المراد ان الملائكة على المذهب الحق غير ما و كّلوا به فهذه اثنا عشر ملكا و اربعة ملائكة موكلون بالعناصر الاربعة و ثلاثة ملائكة موكلون بمعادن

العالم الكبير و نباتاته و حيواناته فهذه تسعة عشر ملكاً هم المدبرون امراً فى الدنيا لما فى الاخرة فمن كان منهم جارياً فى تدبيره على الطبائع و الفطرة المغيرة و المبدلة بحسب مقتضياتها فهم زبانية النار الكلية للكلية و الجزئية للجزئية و من كان جارياً فى تدبيره على مقتضى فطرة الله التى فطر الناس عليها فهم سدنة الجنان و جنود رضوان .

و قوله «و كل منها يجزّ القلب عن اوج عالم القدس» صادر على متعارف العوام من كون المراد من القلب هذا الذى هو عبارة عن الفهم و التمييز الذى هو مناط التكليف و هذا المذكور ليس من عالم القدس بالفعل و انما هو بالقوة لانه اذا عمل بطاعة خالقه سبحانه و اجتنب معاصيه كان ذلك القلب من عالم القدس و اما قبل ذلك فليس من عالم القدس اذ لو كان من عالم القدس لما انجزّ من اوج عالمه المطهر الى حضيض عالم السفلى و الرجس اذ لو كان من عالم القدس لظهر كل تلك القوى الى عالمه و لا يقابله منها شىء لانه حينئذ جند الله و جند الله هم الغالبون و لكن هذه دقيقة تخفى على المصنف و امثاله فانهم يطلقونه على غير ما عُبد به الرحمن و اكتسب به الجنان لانهم يرون انّ العقول ليس فيها قوة استعداد بل كل ما فيها بالفعل و هذا شأن من لم يجر عليه الايجاد و ربّما اشبه على عارفيهم لقول على عليه السلام حين سئل عن العالم العلوى فقال عليه السلام صور عارية عن المواد عالية عن القوة و الاستعداد تجلّى لها فاشرقت و طالعتها فتلاّت الحديث ، و ليس مراده عليه السلام ما ذهبوا اليه و انما مراده بعد قبولها ما اعطاها و قبولها عبارة عن القيام باوامر الله و اجتناب مناهيه لان المراد بكونها عالية عن المواد العنصرية لا عن مطلق المادة اذ لا يوجد مخلوق بل لا يمكن ايجاد مخلوق لا مادة له سواء كان جوهر اام عرضاً و الا لما كان شيئاً سبحانه من ليس كمثله شىء و هو السميع البصير .

قال : و اما الكلام فى اصولها و سوابقها فاعلم ان مدبّرات الامور فى برازخ عالم الظلمات و هى المشار اليها بقوله و السابقات سبقا فالمدبّرات امرا فهى فى باطن العالم الكبير الجسمانى الارواح الملكوتية للكواكب السبعة و البروج

الاثني عشرية فالمجموع تسعة عشر سرّاً وجهاراً غيباً وشهادة وكذا فى العالم الصغير الانسان هى رؤساء القوى المباشرة لتدبير البرازخ السفليّة وهى التسعة عشر المذكورة سبع منها مبادئ الافعال النباتيّة واثنا عشر منها مبادئ الافعال الحيوانية .

اقول : اصول الزبانية الجزئية اى التى فى الانسان الجزئى وهى الملائكة الموكلّة بحواسه الظاهرة والباطنة وعناصره الاربعة الجاذبة والهاضمة والدافعة والماسكة والمغذية والمريّة والمولدة وقوة الشهوة وقوة الغضب متفرعة من الزبانية الكلية اى فى العالم الكبير بمعنى أنّها خلقت من اشعة الملائكة الكلية والملائكة الكلية التى فى النشأة الاولى اعنى الدنيا هى الموكلّة بالكواكب الستة التى هى المشترى والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر والموكلّة بافلاكها الستة والموكلّة بالعناصر الاربعة والموكلّة بالمواليد الثلاثة المعادن والنباتات والحيوانات مَنْ كان مربّياً للطبائع المغيرة والمبدلة منهم وهم جنود مالك خازن النيران وهم زبانية جهنم وهم الاصول للزبانية الجزئية لان الجزئية امثال الكلية وصورها ومن كان من الملائكة الكلية مربّياً فى النشأة الاولى للفطرة التى فطر الله الناس عليها فهم جند رضوان وسدنة الجنان وبالجملة المدبّرات امراً اصولهم ثلثمائة وستون ملكاً تسعون جنود جبرئيل عليه السلام ثلاثون يعملون له فى خلق العقول وثلاثون يعملون له فى خلق النفوس وثلاثون يعملون له فى خلق الاجسام وتسعون جنود ميكائيل ثلاثون يعملون له فى رزق العقول وثلاثون يعملون له فى رزق النفوس وثلاثون يعملون له فى رزق الاجسام وتسعون جنود عزرائيل ثلاثون يعملون له فى موت العقول وثلاثون يعملون له فى موت النفوس وثلاثون يعملون له فى موت الاجسام وتسعون جنود اسرافيل ثلاثون يعملون له فى حيوة العقول وثلاثون يعملون له فى حيوة النفوس وثلاثون يعملون له فى حيوة الاجسام وكل واحدٍ من هذه الثلثمائة والستين تحته من الملائكة لايحصى عددهم الا الله يخدمونه ويعينونه فى الجهة الموكل بها وائمة الكل هذه الاربعة لانهم

موكّلون بالعالم كله غيبه وشهادته فجبرئيل عليه السلام موكّل بالخلق وهو ربيع العالم وهو يستمد من النور الاحمر من اركان العرش وميكائيل عليه السلام موكّل بالرزق وهو ربيع العالم وهو يستمد من النور الابيض من اركان العرش وعزرائيل عليه السلام موكّل بالموت وهو ربيع العالم وهو يستمد من النور الاخضر من اركان العرش واسرافيل عليه السلام موكّل بالحياة وهو ربيع العالم وهو يستمد من النور الاصفر من اركان العرش وكل المذكورين من المتبوعين والتابعين مدبرون امراً بقولٍ مطلقٍ والتسعة عشر الملك الزبانية نوع خاص بملائكة يدعون المنافقين والكافرين الى مراتبهم من جهنم دعاءً ويدفعونهم الى النار دفعاً وفعلهم ذلك هو صورة تذكيرهم لدواعي طبايعهم المغيرة المبدلة المؤججة لنيران تعذيبهم وهذه الملائكة في النشأة الاولى تجرى فيما وُكِّلوا به كجريان الروح في الجسد ومُسْتَجِثُونَ في غيبه كاستجنان المعنى في اللفظ وفي النشأة الاخرى يظهرون في عالم الشهادة لان وجود عالم الغيب في النشأة الاولى لعدم ظهوره في عالم الشهادة وفي النشأة الاخرى يحضر عالم الغيب فيكون الكل شهادة لا غيب فيه .

وقوله «سبعة منها مبادئ الافعال النباتية» يعنى ان سبعة من التسعة عشر تظهر تأثيرها بواسطة الافعال النباتية وهى افعال العناصر وما تألف منها من المعادن والنباتات والحيوانات اذ المراد بالحيوانات الاجسام الحيوانية لا نفوسها لان نفوسها من نفوس الافلاك وهى من مبادئ الافعال الحيوانية فان النجوم الستة التى ذكرناها من مبادئ الافعال الحيوانية لان اشعتها هى الملقطة للابخرة القلبية وهى المنضجة لها نضجاً معتدلاً وهى الحاملة للنفوس المتعلقة بتلك الابخرة بعد نضجها واعتدالها فى النضج فان اشراقات نفوس افلاكها على تلك الابخرة القلبية ائتما تقع عليها بواسطة اشعة تلك الاجرام النيرة وان كانت ايضا مبادئ للافعال النباتية لتوقف تنزل النفوس الحيوانية على النفوس النباتية فتكون هذه الكواكب الستة مبادئ للافعال النباتية فى التغذية والتربية والتوليد لكون النفوس النباتية مراكب للنفوس الحيوانية الا ان هذه الكواكب الستة

ابواب لنفوس افلاكها فهي مظاهر الحيوة كالقمر والفكر كعطارد والخيال كالزهرة والوجود الثانى كالشمس والوهم كالمرىخ والعلم كالمشتري فاذا كانت هذه الكواكب مظاهر النفوس الفلكية الحيوانية الحسية كانت اخرى بان يكون مبادئ لافعالها نعم الاولى ان يقال سبعة منها مبادئ لافعال النباتات و سابعها مشترك بين الحيوانات والنباتات وستة مبادئ للافعال الحيوانية وهى نفوس الافلاك وستة منها مشتركة فهي مبادئ للافعال النباتية ومبادئ للافعال الحيوانية وهى النجوم الستة فافهم والله سبحانه اعلم .

قال : فالانسان ما دام محبوساً بهذه المحابس الداخلة والخارجة مسجوناً بسجن الطبيعة مأسوراً فى ايدى هذه العُمَال الكلية والجزئية لا يمكنه الصعود الى عالم الجنان ومنيع الرضوان ودار الحيوان فاذا لم يتخلص عن تأثيرها و تقييدها كانت حاله كما افصح عنه قوله تعالى خذوه فغلّوه ثم الجحيم صلّوه الايات ، فاذا انتقل من هذا البدن بالموت فينتقل من السجن الى السّجّين فيؤذيه المالك الى هذه الزبانية التى هى من اثار تلك المدبّرات فيعذّب بها فى الاخرة كما يُعذّب بها فى الدنيا من حيث لا يشعر لكثافة الحجب و غلظتها فاذا انكشف الغطاء او رَقَّ الحجاب يرى شخصه مُعذَّباً بايدى سَدَنَةِ الجحيم وزبانية نار الحميم يجزّونه الى جهنم بسلاسلهم واغلالهم .

اقول : يريد ان الانسان ما دام محبوساً بهذه المحابس وهى جمع محبس بفتح الميم والباء محلّ الحبس ويجوز بكسر الميم وفتح الباء ما يحبس به من سلسلة و حبل وغيرهما والمراد بالمخْبِس بفتح الميم الطبيعة المادية العنصرية وما يتركّب منها وبكسر الميم مُيُولُها ومقتضياتها ودواعيها وخصوصاً متعلّقات هذه التسعة عشر ومحالّها التى هى مدبّرة لها فانّها هى المؤجّجة للنيران من دواعى الطبيعة المادية وميولاتها وشهواتها وهوىها وما اشتملت عليه واقتضتْهُ او ترتّب عليها من الغلظ والتثاقل والكسل والتمطى وكثافة حجب اتّيتها مأسوراً فى ايدى هذه العُمَال المدبّرة المربّية لهذه الصفات الذميمة المنمّية لها القائمة بمقتضاها المتممة لما نقص من رذائلها ونقائصها ولوازمها الكلية و

الجزئية لا يمكنه الصعود الى عالم الجنان لانها في اعالي مراتب الامكان وذلك لثقل تلك القيود الاليمة وغلظ حجب تلك الصفات الذميمة وظلمة تلك الطرق المعوجة الغير المستقيمة لان فروع مظاهر الغضب واثار السخط مقابلة لمنبع الرضوان ومعاكسة لدار الامان ودواعي الهلاك والبوار معاكسة لدار الحيوان التي لا موت في شيء منها ولا مما فيها واهل النار حقائقهم ثقيلة ولهذا يعبر عنهم بالحجارة كما مر في حديث المنافق او اليهودي و لَوْحَ أمير المؤمنين عليه السلام بذلك في اشارات كلامه فقال تَخَفُّوا تَلَحُّقُوا فَإِنَّمَا يُنْتَظَرُ بِأَوَّلِكُمْ آخِرُكُمْ هـ، فاذًا تَخَلَّصَ مِنْ هَذِهِ الدَّوَاعِي واطلق نفسه من هذه القيود والصفات الذميمة رقى الى اعالي الجنان ومنع الرضوان ودار الحيوان واذ لم يتخلص من تأثيرها وتقييدها كانت حاله كما افصح عنه قوله تعالى خذوه فَعَلُّوه ثم الجحيم صلّوه ثم في سلسلة ذرعا سبعون ذراعاً بذراع ابليس فاسلكوه وهذه الايات نزلت في ملك جبار لان السلسلة المشار اليها سبعون ملكاً جباراً ثلاثون من ذرية رجل واحد وهذا الجبار الذي نزلت فيه هذه الايات منهم واربعون من ذرية رجل واحد والسلسلة سبعون ذراعاً بذراع ابليس كل ذراع طوله سبعة اشبار والملائكة المأمورون بِأَخْذِهِ هُمُ الزَّبَانِيَةُ فاذا انتقل هذا الرجل المسجون بهذه السجون المقيّدة بهذه القيود الغليظة قبل ان يتخلص منها ينتقل بالموت من سجن المعاصي والاعمال القبيحة الى سجن كتاب الفجار وهي سجن الجزاء فيتسلّمه مالك فيؤدّيه الى ايدي هذه الزبانية التسعة عشر الكلية التي هي من اتباع تلك المدبرات الكلية بل من ابدالهم لا من اثارهم نعم الزبانية الجزئية من اثارهم كما ان العالم الصغير من اثار العالم الكبير فتعدّبه الزبانية بتلك الصفات الذميمة في الاخرة لان هذه الصفات الذميمة كانت ثمرات تغيير الفطرة وتبديلها المخالف لما ينبغي من الامور الملايمة الموافقة للنفس فان ثمرات المنافر للنفس منافية للنفس غير ملايمة لها وانما هي ملايمة للتغيير والتبديل مثلاً الملاييم للنفس الصحة والغنى والامن لانه هو مقتضى الفطرة المستقيمة التي فطر الله الناس عليها وهي الموافقة لمحبتّه ورضاه سبحانه والمرض و

الفقر والخوف ملايم للفطرة المغيّرة المبدّلة ففي الدنيا لما غيّر الفطرة وبدّلها وقع به المرض والفقر والخوف لأنّه مقتضاها اي مقتضى الفطرة المغيّرة المبدّلة فتلايمها الصّفات الذميمة ولاجل تلبّيس النفس ودعويها عدم التغيّر والتبديل وخفاء الفطرة المستقيمة حتّى كأنها عند النفس هي المغيّرة ربّما غفَلت عن التألّم بالمنافر لحصول ملايمته للمغيّرة ومخالطة النّفس بأنّها هي المستقيمة في بعض غفلاتها فلا تكاد تحسّ بالتألّم (ظ) وربّما ذكرت فوجدت عملها غير ملايم للمستقيمة فتتألّم عند وجدانها للمنافر واما يوم القيّمة فتظهر الفطرة المستقيمة ويتبيّن منافرة الاعمال لها ومخالفتها لرضى الله تعالى فيتألّم بذلك وينظر لزوم تلك الصفات المذمومة وعدم الانفكاك منها فتشتدّ حسرته و هو معنى قوله فيعذّب بها في الآخرة كما يعذّب بها في الدنيا من حيث لا يشعر لكثافة الحجب وغلظتها وقد يشعر عند تذكّره فيشعر بها.

و قوله «فاذا انكشف الغطاء أو رَقَّ الحجاب ، الخ» يعنى اذا مات المعبر عنه بكشف الغطاء أو رَقَّ الحجاب اي او ضعفت الموانع الطّبيعيّة او فاذا كشف الغطاء بان فتحت عين بصيرته أو رَقَّ الحجاب بأنّ أَمَاتَ نفسه واجتمع قلبه ظهرت له حقيقة الحال فراء شخصه معذباً بايدي سدنة الجحيم وزبانية الحميم والسّدنة جمع سادن وهو الخادم مثل كفرّة جمع كافر في الدارين على الاحتمالين يعنى ان مات او امات نفسه او فُتِحَت عين بصيرته رأى نفسه معذباً بايدي خَدَمَةِ الجحيم وزبانية الحميم عطف تفسيرى يجرّونه الى جَهَنم بسلاسلهم وهى ميولات طبيعته وشهواته وهوى نفسه واغلاهم بصحف اعماله وملكات انّيته و عود صور اعماله الى مراكزها من النيران .

قال : قاعدة في الاعراف واهله قال تعالى و على الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم قيل هو سور بين الجنة والنار باطنه فيه الرحمة وهو ما يلى منه الجنة و ظاهره من قبله العذاب وهو ما يلى منه النار يكون عليه من تساوت كفتا ميزان حسناته وسيّئاته فهم ينظرون بعين الى النار و بعين اخرى الى الجنّة و ما لهم رجحان بما يدخلهم الله فى احدى الدارين هذا ما قيل و عندى ان

الاعراف غير السور الواقع بين الجنة والنار والذي ذكره انما يصح ويليق في تفسير قوله تعالى فضرِبَ بينهم سورٌ له باب باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب واما الاعراف فاصله مأخوذ من العرفان كما قال يعرفون كلاً بسميهم و اما من عُرِفِ الفرس فهو شعر عنقه و هو الموضع المرتفع منه و العرفة ايضاً الرمل المرتفع كناية عن ارتفاع مكانهم و علو ذاتهم .

اقول : الاعراف قيل هو سور بين الجنة و النار مستعار من عُرِفِ الفرس و قيل العرف ما ارتفع من الشئ ء فانه يكون بظهوره اعراف من غيره و في تفسير على ابن ابراهيم عن الصادق عليه السلام الاعراف كئبان بين الجنة و النار و في الكافي عن امير المؤمنين عليه السلام في هذه الآية نحن الاعراف نعرف انصارنا بسميهم و نحن الاعراف الذين لا يعرف الله عز و جل الا بسبيل معرفتنا و نحن الاعراف يُوقِننا الله عز و جل يوم القيمة على الصراط فلا يدخل الجنة الا من عَرَفْنَا و عرفناه و لا يدخل النار الا من انكرنا و انكرناه و في البصائر : و الاعراف صراط بين الجنة و النار و قيل الاعراف سور بين الجنة و النار باطنه فيه الرحمة و هو ما يلي منه الجنة و ظاهره من قبله العذاب و هو ما يلي منه النار يكون عليه من تساوت كفتاً ميزان حسناته و سيئاته و هم المرجون لامر الله اما يعذبهم و اما يتوب عليهم و يريد هذا القائل بقوله فهم ينظرون بعين الى النار و هي عين اليأس لكثرة السيئات و بعين اخرى الى الجنة و هي عين الرجاء لكرم الكريم و هؤلاء ان وقع منهم هذا النظر الثاني نظراً الى اعمالهم الحسنة هلكوا و ان كان نظراً الى كرم الكريم سبحانه بل و لو الى غناه و صدق وعده انه لا يضيع عمل عامل و لم يتوعد هكذا في طرف السيئات نجوا و قول القائل و ما لهم رجحان بما يدخلهم الله في احدى الدارين لتقاوم النظرين في انفسهم نظر الخوف و نظر الرجاء فالمستفاد من الادلة ان هؤلاء يأول امرهم الى النجاة لما قلنا من رجحان جانب الفضل على جانب العدل و لقد روى ما بعض معناه ان الله سبحانه يوقف رجلاً يوم القيمة فيقول له الم اءمرك الم انهك فيقول بلى يا رب فيقول تعالى فلم عصيتني فيقول يا رب غلبت على شقوتي فيقول تعالى يا

ملائكتى مروا به الى النار فتأخذ ملائكة النار فيقول وعزتك وجلالك ما كان هذا ظنى بك فيقول للملائكة قفوا به فيقول له ما كان ظنك بى فيقول ظنى بك ان تغفونى فيقول تعالى يا ملائكتى وعزتى وجلالى ما كان ذلك ظنه بى ولو كان ذلك ظنه بى فى دار الدنيا لمارَّوَعْتُهُ بالنار ولكن أجيروا له كذِبُهُ وادخلوه الجنة هـ، وذلك لأنَّ الخوف من السيئات مقوِّ لمقتضى الرجاء ما لم يكن قنوطاً من رحمة الله واعلم ان بعضهم ذكر معنى آخر^١ للاعراف وهو ان الاعراف مقام لبعض اهل الجنة وهو ان من عرف الله (عز وجل خ) فى دار الدنيا بالعلم والعمل اذا ورد على مقام التعارف بين الله وبينه ومثاله رجل قدم بلداً وفى تلك البلد شخص بينهما (تعارف قبل وروده البلد فانه يقدم على صاحبه فى بيته خ) (فمن خل) عرف الله عز وجل بالمعرفة الظاهرة التى هى العلم بما وصف به نفسه لعباده وبالمعرفة الباطنة التى هى الاخلاص فى العمل والطاعة اذا قدم الجنة كان له قدم صدق عند ربه وهو الاعراف ومقام الكتيب فى الجنة انزل من مقام الاعراف فانه لمن قدم الجنة قاصراً عن رتبة الاول فانه كالقادم على بلد ما كان عارفاً باحد من اهلها فانه اول قدومه غريب حتى يعرف (يتعرف خل) باحد منها وهذا مقام اهل الكتيب فتحصل من جميع ما اشرنا اليه ان الاعراف له اطلاقات احدها يراد منه موقف على الصراط لمن لم يتميز لهم حاله (حالهم خل) حتى يعرف حالهم فيلحقون باهل الجنة او باهل النار و ثانيها يراد منه موقف يعرف فيه اهل الجنة و اهل النار و بسيماهم (النار بسيماهم خ) باعمالهم او بمرورهم على الصراط و عبورهم الى الجنة و عدمه و ثالثها يراد منه موقف المميزين للفريقين على الصراط بين اهل الجنة و النار للتمييز (للمميز خ) بينهم و رابعها يراد منه موقف ضعفاء الناجين الذين لم يسبقوا و كان يظن بهم انهم من الهالكين ثم يؤمر لهم بدخول الجنة و خامسها يراد منه مقام فى الجنة دون مقام الرضوان كما سمعت مما نقلناه عن بعضهم و سادسها يراد منه المميزون لاهل

^١ (قد سقط من النسخة الاصلية حوالى ثلثها فنقل الكتاب من هنا الى صفحة ٣٢٠ من نسخ اخرى مطبوعة و مخطوطة)

الجنة واهل النار وفي الظاهر هم الانبياء والمرسلون والملائكة والشهداء والصالحون وفي الحقيقة هذا المسمى هنا بالاعراف هم الرجال وهم محمد و علي وفاطمة والحسن والحسين والتسعة الاطهار من ذرية الحسين صلى الله عليه و علي اهل بيته الطاهرين (صلى الله على محمد و اهل بيته الطيبين خ).

وقوله «و عندى ان الاعراف غير السور الواقع بين الجنة و النار، الخ» يريد ان ما ذكره هذا القائل من ان الاعراف هو السور الواقع بين الجنة و النار غير لائق لانه تعالى ذكر الاعراف و ذكر بعده ما يشير الى المراد منه و ذكر السور و وصفه بما لا يلائم وصف الاعراف و هذا يدل على مغايرته له و القائل فسر الاعراف بما وصف الله به السور فان الله سبحانه قال فى السور له باب باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب و رسول الله (ص) اشار الى بيانه فى جوامع كلمه فقال انا مدينة العلم و على بابها و فى رواية اخرى انا مدينة الحكمة و على بابها فمن اراد الحكمة فليأتها من بابها و ورد تفسير السور بعلى بن ابي طالب (ع) و باطنه حبه و ولايته و ظاهره بغضه و عداوته فاشار (ص) الى ذلك بقوله حب على حسنة لا تضر معها سيئة و بغض على سيئة لا تنفع معها حسنة هـ، و ان عليا (ع) ايضا هو الرائد لمحبيه (لمحبته خل) اى رائدهم الى الجنة و هو الذائد لاعدائه يذودهم عن الجنة الى النار و هذه و امثالها تصح و تليق ببيان السور لانه (ع) هو الحايط بين الجنة و النار و اين هذه المعانى من معنى الاعراف فان الاعراف من جهة مفهومه يليق به انه مأخوذ من المعرفة او من عرف الدابة و هو الشعر الذى ينبت على اعلى عنق الدابة او من العرفة بضم العين و هو الرمل المرتفع او من اعراف الرياح و هو اعاليها و كنى به فى اهل الاعراف عن ارتفاع مكانهم و علو ذاتهم اذا اريد بهم العارفون او الذين يعرفون كلا بسيماهم و اذا اريد بهم من تساوت حسناتهم و سيئاتهم او المقصرون من الناجين فلان حالهم المشبهة يتبين فيه و يظهر كما يظهر الشئ العالى .

قال: و اهل الاعراف هم الكاملون فى العلم و (او خل) المعرفة الذين يعرفون كل طائفة من الناس بسيماهم و يرون بنور بصيرتهم الباطنة اهل الجنة و

اهل النار و احوالهما كما قال النبي (ص) اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله ، لكنهم يعد في هذا العالم من حيث ابدانهم كما قيل ابدانهم في العالم الاسفل و قلوبهم معلقة كالقناديل بالملا الأعلى فهم بالاجساد ارضيون و بالقلوب سماويون اشباحهم فرشية و ارواحهم عرشية و لم يموتوا بالموت الطبيعي حتى يدخلوا الجنة بدنا كما دخلوها روحا كما قال لم يدخلوها و هم يطعمون رجاء رحمة (لرحمة خل) الله و اذا خرجوا عن الدنيا كان طمعهم عين الوصول و قوتهم عين الفعلية و الحصول و اما قبل ذلك فحالهم كحال برزخى بين احوال اهل الجنة و اهل النار لان قلوبهم منعمة فى نعيم الجنان من الايمان و العرفان و ابدانهم معذبة بعذاب الدنيا و موزياتها (معذباتها خل) فهم كما قال تعالى و اذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين .

اقول : اخذ يصف اهل الاعراف و قد سمعت ان الاعراف له اطلاقات و الذى ذكرهم صنف من اهل الاعراف و عنى بهم اهل الاعراف فى التأويل و المراد من اهل الاعراف من يذكرون فى التأويل و فى الباطن و فى الظاهر على ما يقتضيه (تقتضيه خ) مقامات الاطلاقات و المناسب لمثل كتابه ذكر الكل لا خصوص البعض فقال «و اهل الاعراف هم الكاملون فى العلم» الذى هو البصيرة فى الدين و فى المعرفة بالله و صفاته و اسمائه و افعاله و عبادته و بانيائه و رسله و اوصيائهم و باحوال الدنيا و الآخرة و هو العلم المسمى بعلم اليقين و التقوى الذى هو الحكمة العلمية اعنى علم الاخلاق لان من عرف ذلك عرف كل احد بسمائه او هم الكاملون فى ذلك و فى العمل بالنوافل و المواظبة عليها و التقرب الى الله تعالى بها و المراد بالنوافل هى كل ما يحبه الله من صلوة او دعاء او عمل او قول فان الله سبحانه يقول فى ذلك ما زال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى احبه فاذا احبته كنت سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصر به و لسانه الذى ينطق به و يده الذى يبطش بها ان دعانى اجبته و ان سألتنى اعطيته و ان سكت عنى ابتدأته الخ ، فان مثل هذا هو الكامل فى الايمان الذى عناه (الذين هم عناهم خ) الله تعالى (سبحانه خل) بقوله و قل اعملوا فسيرى الله عملكم و رسوله و

المؤمنون، وعناهم امامهم وسيدهم امير المؤمنين (ع) بقوله اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله هـ، وهم الذين عناهم بقوله تعالى ان فى ذلك لآيات للمتوسمين اى المتفرسين اصحاب الفراسة يعرفون كل طائفة بسيماهم فان يقين المؤمن يرى فى عمله و يقين الكافر والمنافق يرى فى فعله وهؤلاء الكاملون يرون بنور بصيرتهم الباطنة اهل الجنة و اهل النار و احوالهما فى الآخرة بل وفى الدنيا لان اختصاص رؤية الاحوال فى الآخرة يوجب عدم توقف الرؤية على الكمال فان الاحوال تبرز يوم القيمة لسائر اهل الجمع و اما المتوقف على الكمال فى العلم والعمل فهى رؤية الاحوال فى الدنيا وفى الآخرة.

وقوله فى وصف الكاملين «لكنهم يعد فى هذا العالم من حيث ابدانهم كما قيل ابدانهم فى العالم الاسفل» لما بقى فيها من الاعراض البشرية «و قلوبهم معلقة كالقناديل» لتجردها من رذائل الطبيعة الجسمانية و شدة نوريتها تضىء لاهل السماء و اهل الارض و هى بالملا الأعلى اى مع الملا الأعلى فالباء بمعنى مع لانها صلة (صفة خل) لمتعلقه (لمعلقه خل . لمعلقة خ) كما فهمه المصنف لان الحديث المروى عن امير المؤمنين (ع) الذى اقتبس منه فيه : صحبوا الدنيا بآبدان ارواحها معلقة بالمحل الأعلى، وفى بعض النقل بالملا الأعلى، فتكون الباء فى هذا النقل بمعنى مع كما قلنا.

و كذا قوله «فهم بالاجساد ارضيون» لما لحق اجسادهم من الاعراض العنصرية «و بالقلوب سماويون» لعدم ارتباطها بشىء من احوال الدنيا وزينتها و زبرجها و زخرفها «اشباحهم فرشية» المراد من الاشباح هنا الاجساد من باب تسمية المحل باسم الحال و فرشية يعنى ارضية من قوله تعالى و الارض فرشناها فنعم الماهدون ذكرها لاجل السجع «و ارواحهم عرشية» كالمعنى الاول «و لم يموتوا بالموت الطبيعى» يعنى قتل النفس بالرياضات و الاداب الشرعية «حتى يدخلوا الجنة بدنا» اى بآبدانهم الجسمية المحسوسة فى الآخرة «كما دخلوها روحا» اى كما دخلوا الجنة فى الدنيا بارواحهم لانهم دائماً فى الدنيا

متنعمون بقلوبهم و ارواحهم بنعيم الايمان والمعرفة راتعون فى رياض الحكمة .

فقال المصنف استدلالا بالآية «لم يدخلوها وهم يطمعون رجاء لرحمة الله» يعنى انهم الان لم يدخلوها ولكنهم يطمعون ان يدخلوها برحمة الله «واذا خرجوا من الدنيا كان طمعهم عين الوصول» لان طمعهم كان ناشيا عن قيامهم باوامر الله واجتنابهم عن نواهيه التى وعد عباده الصالحين مع القيام بها بالجنة و لن يخلف الله وعده ولكنهم علموا بان القيام باوامره واجتناب نواهيه نعم من الله سبحانه يجب شكرها على من وفقه لذلك فلا يستحق على شىء من اعماله دخول الجنة ولكن للثقة بوعدته تعالى يطمعون ان يدخلوا الجنة بفضلهم برحمته فلما قال (ص) ومن مات فقد قامت قيامته ، كان بناء على هذا طمعهم عين الوصول «وقوتهم عين الفعلية والحصول» لان ما بقوتهم من دخول الجنة عين ما هو بالفعل لانهم منذ فارقت ارواحهم اجسادهم دخلت ارواحهم جنة الدنيا التى هى جنة الاخرة اذا صفيت كما تقدم من ذكر الاستشهاد على ذلك بقوله تعالى جنات عدن التى وعد الرحمن عباده بالغيب انه كان وعده مأتيا لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا تلك الجنة التى نورث من عبادنا من كان تقيا فان التى فيها بكرة وعشى جنة الدنيا و اشار اليها بانها هى جنة الاخرة بقوله التى نورث من عبادنا من كان تقيا «واما قبل ذلك» يعنى فى الدنيا «فحالهم كحال برزخى» ليسوا فى ذلك كحال اهل الجنة فى كل حال متنعمين ولا كحال اهل النار فى كل حال معذبين بل حال «بين احوال اهل الجنة و احوال اهل النار» وذلك لان قلوبهم فى الدنيا متنعمة بنعم (منعمة بنعيم خ) الجنان من طعم الايمان وذوق العرفان و ابدانهم متألمة معذبة بعذاب محن الدنيا والامتحان ومكاره الدهر او (وخل) الزمان فاذا جرت عليهم بلايا الدهر الخوان ذكروا محن الاخرة الجارية على اهل (علم اصحاب خل . على اصحاب خ) النيران فاستعاذوا بالله الكريم المنان من عذاب دار الهوان (الهيوان خل) «كما قال تعالى و اذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا

مع القوم الظالمين» فإذا اعتبرنا في أصحاب الاعراف الكمال لانا نريد بهم من يعرفون كلا بسيماهم تعين علينا ان نريد بهم محمدا و اهل بيته الطاهرين صلى الله عليه و عليهم اجمعين لان الامر اليهم في تمييز الخلايق و رجوعهم اليهم في الحساب و اليهم من جميع الخلق المأب .

و مما يدل على بعض ما اشرنا اليه و زيادة مما لم نذكره اعتمادا على ما هو وارد فيما نذكره عنهم فمنه ما ورد في تفسير قوله تعالى و بينهما حجاب و على الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم رواه الشيخ ابو جعفر الطوسي عن رجاله عن ابي عبد الله (ع) و قد سئل عن قول الله عز و جل و بينهما حجاب فقال سور بين الجنة و النار قائم عليه محمد و على و الحسن و الحسين و فاطمة و خديجة عليهم السلام فينادون اين محبوبنا و شيعتنا فيقبلون اليهم فيعرفونهم باسمائهم و اسماء آبائهم و ذلك قوله يعرفون كلا بسيماهم فيأخذون بايديهم و يجوزون بهم على الصراط و يدخلونهم الجنة الخ ، و حديث الجوامع و نادوا يعنى و نادى اصحاب الاعراف اريد بهم من كان مع الائمة (ع) على الاعراف من مذنبى شيعتهم الذين استوت حسناتهم و سيئاتهم اصحاب الجنة ان سلام عليكم اى اذا نظروا اليهم سلموا عليهم الخ ، و فى تفسير العياشى عن كرام قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول اذا كان يوم القيامة اقبل سبع قباب من نور يواقيت خضر و بيض فى كل قبة امام دهره (امام و هو خ) قد احف به اهل دهره برها و فاجرها حتى تغيب عن باب الجنة فيطلع اولها قبة اطلاعه (اطلاعة خل) فيميز اهل ولايته (ولاية خل) من عدوه ثم يقبل على عدوه فيقول انتم الذين اقستم لاينالهم الله برحمة ادخلوا الجنة لا خوف عليكم اليوم لاصحابه فتسود وجوه الظالمين فتصير اصحابه الى الجنة و هم يقولون ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين فاذا نظر اهل القبة الثانية الى قلة من يدخل الجنة و كثرة من يدخل النار خافوا ان لا يدخلوها و ذلك قوله لم يدخلوها و هم يطمعون و اذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا نعوذ بالله ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين اى فى النار و فى مجمع البيان ان فى قراءة الصادق (ع) قالوا ربنا عانذا بك ان لا تجعلنا مع القوم

الظالمين و نادى اصحاب الاعراف . اى الائمة (ع) . رجالا يعرفونهم بسيماهم . من رؤساء الكفار والمنافقين . ما اغنى عنكم جمعكم . اى كثر تكم و جموعكم او جمع المال . و ما كنتم تستكبرون عن الامام الحق اهؤلاء يعنى ضعفاء الشيعة الذين اقستم لا ينالهم الله برحمته (برحمة . خل) اى اهؤلاء الذين تستحقرونهم فى الدنيا و تحلفون ان الله لا يدخلهم الجنة ادخلوا الجنة لا خوف عليكم و لا انتم تحزنون ، و بالجملة امثال هذا مما يدل على ان المراد من اصحاب الاعراف الذين يعرفون كلا بسيماهم محمد و اهل بيته الطاهرين صلى الله عليه و عليهم اجمعين كثير و انهم الاعراف كما تقدم .

قال : و الذى يدل على صحة ما ذكرناه امور :

الاول ما ورد عن ائمتنا المعصومين (ع) انهم قالوا نحن الاعراف .

و الثانى ان الاية تدل على غاية مدحهم و المتوسطون فى الرتبة التى لاجلهم لا رجحان لهم لواحدة (التى لا رجحان لواحدة خ) من كفتى موازينهم الواقفون فى السد الحاجز بين الدارين الجنة و النار ليسوا من المدح فى هذا المحل و من المعرفة على هذه الدرجة بان يعرفوا كلا من الطائفتين بسيماهم و معرفة النفوس امر عظيم .

و الثالث ان وضع الدعاء و المناجات لطلب الحاجات انما هى فى الدنيا و قبل الموت و اما الآخرة و ما بعد الموت ففيه ميعاد الوصول و الوجدان او حصول اليأس و الحرمان .

اقول : يريد ببيان وجه اختياره بان اصحاب الاعراف ليس المراد بهم فى الاية من تساوت حسناتهم و سيئاتهم او الذين لم يحضوا الايمان محضاً او الكفر محضاً و امثال ذلك و انما هم الرجال الكاملون فى العلم و المعرفة الذين يميزون بين المسلم و الكافر و المؤمن و المنافق ، و الحق ما ذكرنا من ان الاعراف اطلاقات له و معلوم انه اذا اريد به المكان تكون اصحابه مختلفين فمرة يراد منهم من تساوت حسناتهم و سيئاتهم كما فى الكافى عن الصادق (ع) انه سئل عن اصحاب الاعراف فقال قوم استوت حسناتهم و سيئاتهم فان ادخلهم

النار فبذنبهم وان ادخلهم الجنة فبرحمته ، وغيره من الاخبار ، ومرة يراد منهم محمد و اهل بيته الطاهرين الطيبين صلى الله عليه و عليهم اجمعين ومرة يراد بهم المستضعفون من الشيعة الذين يقفون مع ائمتهم حتى يؤنبوا بهم اعدائهم الذين اقسمو ان الله لا يدخلهم الجنة ثم يدخلونهم الجنة كما تقدم قبل ومرة يراد بهم مطلق من لم يحض الايمان محضا ولم يحض الكفر محضا من المستضعف و الطفل و الشيخ الكبير الهم و المجنون و من مات فى الفترة بين النبوتين (النبيين خل) و هم الذين يجدد لهم التكليف لان المراد من الاعراف محل المعرفة و التميز (التمييز خل) باى طور كان ، و المصنف حيث كان مطمح نظره سلوك طريق القوم من الحكماء و الصوفية الذين اذا تكلموا فى احوال المعاد تكلموا بطريقة التأويل و الاعراف و اهل الاعراف عندهم هم العارفون كما ذكره المصنف و لا يراد بهم محمد و اله صلى الله عليه و اله الا انهم من جملة العارفين و لا يلتفتون الى بيان حال هذا الموقف كما سيكون مما سمعوا لان ليس ذلك (لان ذلك ليس خ) مطلوباً لهم و انما حقيقة وصفهم عائد الى انفسهم فهم بانفسهم مشغولون عما سواها و اذا ذكر المصنف شيئاً مما لو حنا به فانما ذكر استطراداً .

و الحاصل ذكر ثلاثة ادلة على تخصيصه :

الاول الاحاديث و الاحاديث منها ما يدل على مطلوبه و منها ما يدل على

غيره .

و الثانى ان الاية تدل على غاية مدحهم لانه تعالى قال و على الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم و غير الكاملين لا يعرفون انفسهم فضلاً عن غيرهم و لذا (لهذا خل) قال فى ذكر غير الكاملين و المتوسطون يعنى الواقفين (الواقعين خل) بين النجاة و الهلاك الذين لم يترجح (لم ترجح خل) حسناتهم على سيئاتهم و ان كانت رحمة الله شملتهم و ادخلهم الجنة فيما بعد فانهم فى ذلك الموقف الذى هو اعرافهم واقفون فى السداى الحائط الحاجز بين الدارين الجنة و النار ليسوا من اهل مرتبة المدح الذى هو النظر فى الاشياء بنور الله بحيث يميزون

بين الحقائق فيعرفون اهل الجنة و اهل النار بسيماهم و سرائرهم لان الاطلاع على حقائق الاشياء امر عظيم لا يتأهل له الا الكاملون في العلم والعمل .

و الثالث ان غير الكاملين يقولون ربنا لاتجعلنا مع القوم الظالمين يوم القيمة و هم على الاعراف و الدعاء و المناجات يومئذ لاتنفع و لاتفيد فائدة يحصل بها لهم كمال و علم نافع و معرفة تستنير بها قلوبهم بحيث يقدرّون على التميز (التمييز خل) لان ذلك مظنة وقوعه في الدنيا و قولهم ذلك في الآخرة مناف لان يعرفوا كلا بسيماهم اذ لا ترقى لذي عمل بعمله (يعمله خ) في الآخرة لان الآخرة ليس فيها الا حصول مطلوب و (او خل) فقد محبوب و اعلم ان كلامه هذا فيه ابحاث ترد عليها ابحاث لا فائدة في ذكرها في مثل قوله انما هي الدنيا و ما قبل الموت و اما الآخرة و ما بعد الموت الخ ، فانه كلام قسري جارٍ على طريقة العوام و لكن لا فائدة في بيان ذكر شيء لم يذكر المصنف فيه منافيا عند الناظر في كلامه .

قال : قاعدة في معنى طوبى و هي مثال شجرة العلم كثيرة الفروع و الشعب شريفة النتائج و الاثمار من المعارف الالهية التي اكثرها مما لاتستقل باكتسابه العقول البشرية بل يحتاج في تحصيلها و تناولها ان تقتبس بانوارها (انوارها خل) من مشكوة النبوة بواسطة اول اوصيائه و افضل اوليائه و اشرف ابواب مدينة علمه فان العلوم الالهية و المعارف الربانية انما انتشرت في قلوب المستعدين القابلين للهداية من بدر الولاية و شجرة الهداية و مما ورد في هذا المعنى ما رواه اعظم المحدثين رواية و ضبطا و اوثقهم دراية و حفظا الشيخ الصدوق ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين ابن بابويه القمي (ره) بسنده المتصل عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله جعفر الصادق (ع) طوبى شجرة في الجنة اصلها في دار علي بن ابي طالب (ع) و ليس من مؤمن الا و في داره غصن من اغصانها ، و ذلك لان نفسه الشريفة معدن الفضائل و العلوم و كان قلبه المنور مفتاح ابواب خزانة المعرفة الموروثة من الانبياء (ع) سيما خاتمهم و اعلمهم عليه و اله افضل التسليمات و ازكيها كما افصح عنه قوله (ص) انا مدينة العلم و

على بابها .

اقول : انما قال «معنى طوبى» ولم يقل معنى شجرة طوبى مع انه انما تكلم على معنى الشجرة لانه يريد ان طوبى اذا افردت فى مثل مقام الدعاء كما يقال «طوبى لك» ان المراد بها شجرة العلم وربما يفهم من كلامه انه لا يريد غير هذا المعنى وان كان لها معانى اخراما لانه جرى على طريقة ابناء نوعه من الصوفية وبعض الحكماء من حصرهم الالفاظ على معانيها الباطنة كما هو شأن اهل التأويل حتى ان بعضهم انجرب به التطبع الى انكار كثير من الضروريات مثل القائم (ع) وخروجه عجل الله فرجه وقال ما مراد الشارع به الا العقل وخروجه عبارة عن استيلائه على جميع المشاعر والنفس والبدن واعتدال الطبيعة وان يأجوج ومأجوج وخروجهم امام الساعة عبارة عن ظهور الوسوس والاهام الباطلة امام قيام العقل واستيلائه على جميع المشاعر ومعنى انهم يشربون ماء البحر يعنى النفس يأكلون الشجر انهم اى الاهام يمنعون شأن النفس ان تتعلق بمصالح البدن بافعالها (بافعالهم خل) واما لان غير هذا المعنى لا يعتد به و المصنف وان كان كثيرا ما لا يذكركر (يذكر خل) الامور الظاهرة على نحو (غير خل) ما جرت به الشريعة الطاهرة (الظاهرة خل) الا انه يلوح فى تعريفه الى مشرب القوم وانما لم يقل معنى شجرة طوبى ليعلم ان معنى طوبى مطلقا هو الشجرة المعينة اذ لو ذكر شجرة طوبى لفهم منه ارادة احد معانى طوبى ولم يرد ذلك وانما يريد ان معنى طوبى وان اريد بها الجنة فان المراد بها العلم لانه قد اشار ان الجنة وما فيها من القصور والولدان والحدود والرمال والطيور وغير ذلك كلها من باب النيات والاعتقادات كما تقدم فكيف حال كلامه فى معنى طوبى ، والحاصل الامر كما قال الصادق (ع) كما رواه الحسن بن سليمان الحلبي فى مختصر بصائر سعد بن عبد الله الاشعري قال (ع) ان قوما امنوا بالظاهر وكفروا بالباطن فلم يك ينفعهم ايمانهم شيئا ولا ايمان ظاهرا (ظاهر خل) الا بباطن ولا بباطن الا بظاهره ، او كما قال وطوبى احد معانيها شجرة العلم وقال المفسرون فى قوله تعالى طوبى لهم وحسن مآب اى طيب العيش وقيل طوبى

الخير واقصى الامنية وقيل طوبى اسم الجنة بلغة اهل الهند وطوبى مصدر كبرى بضم الطاء من الطيب فواوه مقلوبة عن ياء واحد معانيها شجرة العلم والحكمة وهى كثيرة الفروع والشعب لان فروعها وشعبها لا نهاية لها فى الامكان شريفة النتائج والاثمار شعبها عين ثمرها والثمرة الواحدة منها اذا اكلها الانسان اشبعت فى محلها من باطنه واروته ابداء ولا تفنى لذتها ولا يخلو محلها عنها بكثرة انفاقها بل كلما انفق منها قراصلها وثبت ودر (ردخل) ثمرها (ثمرتها خ) واينع (انبع خل) و نبت .

و اختلف العلماء فى اكتساب تلك العلوم هل تستقل بتحصيلها العقول مطلقا ام تستقل بمعارفها دون حدودها ام لا تستقل مطلقا بل تحتاج الى الشرع فليل بالاول لان العقول جعلها الله تعالى حججا وما لا يستقل لا يكون حجة وقد قال تعالى واسيغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وفسروا الظاهرة بالانبياء والحجج (ع) والباطنة بالعقول وطريقها الى العلوم الاكتساب (اكتساب خل) وبعض هؤلاء قال طريقها التخلق بالاخلاق الالهية كما قال على (ع) ما معناه ليس العلم فى السماء فينزل عليكم ولا فى الارض فيصعد اليكم ولكن العلم مجبول فى قلوبكم تخلقوا باخلاق الروحانيين يظهر لكم ونقل ابن ابي جمهور الاحسائى فى المجلى وروى عن عيسى بن مريم على محمد واله وعليه السلام قال لبنى اسرائيل يا بنى اسرائيل لا تقولوا العلم فى السماء من يصعد يأتى به ولا فى تخوم الارض من ينزل يأتى به ولا من وراء البحر من يعبر يأتى به العلم مجبول فى قلوبكم تأدبوا بين يدي الله باداب الروحانيين وتخلقوا باخلاق الصديقين يظهر العلم من قلوبكم حتى يغطيكم ويغمركم وورد عن النبى (ص) انه قال العلم نور يقذفه الله فى قلوب اوليائه وانطق به على لسانه (لسانهم خل) العلم علم الله لا يعطى الا الاولياء الجوع سحاب الحكمة فاذا جاع العبد مطر بالحكمة، انتهى . وقيل بالثانى لان المعارف لا تثبت بالنقل لانه لا يحصل منه الا الظن والظن لا يغنى من الحق شيئا واما الاحكام فلان العقول لا تدرك مأخذها فاكفى بالظن فيها فيرجع الى النقل . وقيل بالثالث لان العقول قبل الشرع عقول

التميز (التمييز خل) و مدار التميز (التمييز خل) الى الاسترشاد والاسترشاد على الله تبيينه (تبيينه خل) ولم يتنبه (لم يبينه خل) الا في كتابه وعلى السنة اوليائه و حججه (ص) و انما تسمى تلك القوة المميزة عقلا اذا تعلمت من تعليم الله تعالى و لهذا قال الصادق (ع) العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان الحديث ، و ما سوى هذا ليس عقلا حقيقيا لما تقرر في الاصول من ان صحة السلب علامة المجاز و قد قال (ع) في اخر الحديث حين قال له السائل فما الذى كان فى معوية فقال تلك النكراء تلك الشيطنة و هى شبيهة بالعقل و ليست بالعقل و قد روى عن ابن عباس عن النبي (ص) ما معناه ما من شىء من الحق عند احد من الخلق الا بتعليمى و تعليم على بن ابي طالب (ع) و روى معنى هذا عن غير ابن عباس عنه (ص) و الحق عند من اراد الله به خيرا هو القول الثالث (الثابت خل) و من كان استمداد عقله من الكتاب و السنة علما و عملا وجد هذا ما (مما خل) لا يرتاب فيه .

و قوله «بواسطة اول اوصيائه و افضل اوليائه» يريد ان العقول البشرية لا تستقل بانفسها فى اكتساب المعارف الالهية بل تحتاج الى الاستمداد من مشكوة النبوة التى تستمد من الوحي الذى هو الوساطة بين المفيض الذى علم عباده تعالى (سبحانه خل) ما لم يعلموا و لا يمكن العقول الاستمداد من مشكوة النبوة التى تستمد من الوحي الا بواسطة على (ع) و كلامه هذا صحيح فى عدم الاستمداد بدون واسطته (واسطة على خ) (ع) و لكن هل لسائر الناس غير الاحد عشر و فاطمة (ع) ان يستمد من المشكوة بواسطة على (ع) بدون واسطة الاحد عشر (ع) بينه و بين على (ع) ام لا ؟ اما فى الظاهر فنعم بل و بدون واسطة على عليه السلام بل يأتى الرجل و يسأل النبي (ص) و يجيبه و ان لم يكن على (ع) حاضرا و اما فى الباطن فاعتقادنا انه لا بد من توسط (توسطة خل) الائمة الاحد عشر و فاطمة (ع) لان سبيل الادراك فى سلسلة الصعود و هو سبيل البدء فى سلسلة النزول فكما ان البدء لزيد لا يصل اليه المدد الا بواسطة جميع الاسباب كذلك الاستمداد من المبدء فى العلوم و المعارف فان اشترط (اشترط

(خل) المصنف توسط على (ع) فالذى ينبغى له ان يشترط توسط باقى اهل بيت محمد (ص) بل و توسط سائر الانبياء (ع) لسائر الخلق ممن سواهم لما ثبت فى صريح الاخبار و صحيح الاعتبار انهم (ع) خلقوا من شعاع انوار محمد و اهل بيته (ص) و سائر المؤمنين خلقوا من شعاع انوار الانبياء (ع).

و قوله «و اشرف ابواب علمه» يدل على ما قلنا فانه اذا كان (ص) مدينة العلم و هم ابواب مدينة العلم دل على مشاركتهم فى الوساطة لكل من سواهم ، هذا فى الحقيقة و فى نفس الامر و اما فى الظاهر فلا تحتاج العقول فى الاخذ من مشكوة النبوة الى واسطة (وساطة خل) احد منهم (ع) و لا فى الاخذ من مصاييح الولاية الا وساطة النبى (ص) كما هو المعروف بين العوام .

و قوله «فان انوار العلوم الالهية و المعارف الربانية» و العلوم الالهية هى علم الشريعة و علم الطريقة اعنى علم اليقين و التقوى الذى هو علم الاخلاق ، و المعارف الالهية هى علم الحقيقة اعنى معرفة الله و معرفة صفاته و اسمائه و افعاله و ما يصح عليه و يتمتع ، و هذه العلوم الثلاثة هى التى عناها (ص) بقوله انما العلم اية محكمة و فريضة عادلة و سنة قائمة الحديث ، و يلحق بهذه الثلاثة كل ما طلب من العلوم لهذه الثلاثة او لاحدها و انما انتشرت فى قلوب المستعدين بقابلياتهم من التعلم و العمل بما امر الله و اجتناب ما نهى عنه و التفكير و التدبر و النظر فيما خلق الله من الافاق و الانفس فان مثل هؤلاء هم القابلون للهداية من بدر الولاية و هو الامام (ع) و شجرة الهداية عطف صفة على صفة .

و قوله «و مما ورد فى هذا المعنى ما رواه اعظم المحدثين» فى العلم و المعرفة بدراية الاحاديث و لهذا فسر به بقوله «رواية و ضبطا و اوثقهم دراية و حفظا الشيخ الصدوق» الخ ، لعل المصنف انما بالغ فى وصفه لما وجد فى كلامه فى اول كتابه الفقيه و من مثل ما ذكره العلامة فى ترجمة (ترجمته خل) فى الخلاصة : و الرجل تغمده الله برحمته لا عيب فيه و ان كانوا لم يصرحوا بتوثيقه فى كتب الرجال و كونه من مشايخ الاجازة لا يدل على الاستغناء عن توثيقه فان كثيرا من مشايخ الاجازة و ثقوهم كالمفيد و الكلينى و شيخه محمد بن الحسن

بن الوليد وغيرهم وان كان ترك توثيقه لشهرة ثقته فليس باشهر ممن ذكر ولا من ابيه على بن الحسين على انه ذكر في كتابه من لا يحضره الفقيه في اخر باب الصوم التطوع منه قال واما خبر صوم الغدير والثواب المذكور فيه لمن صلى فان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد كان لا يصححه ويقول انه من طريق محمد بن موسى الهمداني و كان غير ثقة و كل ما لم يصححه ذلك الشيخ قدس الله روحه و لم يحكم بصحة من الاخبار فهو عندنا متروك غير صحيح انتهى، و هذا يدل على خلاف ما ذكره المصنف من انه اعظم المحدثين رواية و ضبطا و اوثقهم دراية و حفظا لانه يدل على ان تصحيحه للاخبار بالاعتماد على مشايخه و مثل هذا ينافى الضبط و الدراية و مثل هذا يصلح لمثل محمد (لمحمد خل) بن يعقوب الكليني (ره) و اما الصدوق (ره) فهو لا شك انه مما (ممن خل) روى و حفظ ما به ان شاء الله نجاته و نجات من تمسك برواياته جزاه الله عن حفظه للشريعة عن هذه الامة خير الجزاء، و الحديث الذي روى (يروي خل) المصنف عنه مذكور في المتن و غيره كثير فمنه ما روى عن النبي (ص) شجرة طوبى شجرة في الجنة اصلها في داري و فرعها في دار على فقيل له في اين ذلك فقال داري و دار على في الجنة بمكان واحد، و في تفسير على بن ابراهيم عن النبي (ص) حديث طويل و فيه يقول (ص) دخلت الجنة و اذا انا (و انا اذا خل) بشجرة لو ارسل طائر في اصلها ما دارها سبعة عام و ليس في الجنة منزل الا و فيه غصن (شجرة خل) منها فقلت ما هذه يا جبرئيل فقال هذه شجرة طوبى قال الله تعالى طوبى لهم و حسن ماب، و فيه عن ابي عبد الله (ع) قال طوبى شجرة في الجنة في دار امير المؤمنين (ع) و ليس احد من شيعة الا و في داره غصن من اغصانها و ورقة من اوراقها تستظل تحتها امة من الامم و عنه (ع) كان رسول الله (ص) يكثر تقبيل فاطمة (ع) فانكرت ذلك عايشة فقال رسول الله (ص) يا عايشة اني (لماخ) اسرى بي الى السماء دخلت الجنة فادنانى جبرئيل من شجرة طوبى و ناولنى من ثمارها فحول الله ماء ذلك (ذلك ماءخ) في ظهري فلما هبطت الى الارض واقعت خديجة (الخديجة خل) فحملت بفاطمة و كلما

اشتقت الى الجنة قبلتها و ما قبلتها قط الا وجدت رايحة شجرة طوبى منها فهى حوراء انسية و روى الشيخ بسنده و كتبه فى كتاب مسائل البلدان يرفعه الى سلمان الفارسى (ره) قال دخلت على فاطمة (ع) و الحسن و الحسين (ع) يلعبان بين يديها ففرحت لهما فرحا شديدا فلم البث حتى دخل رسول الله (ص) فقلت يا رسول الله (ص) اخبرنى بفضيلة هؤلاء لآزداد لهم حبا فقال يا سلمان ليلة اسرى بى الى السماء اذارنى جبرئيل (ع) فى سمواته و جناته (جناته خل) فبينما انا ادور فى قصورها و بساكنها و مقاصيرها اذ شممت رايحة طيبة فاعجبتنى تلك الراححة فقلت يا حبيبى ما هذه الراححة التى غلبت روايح الجنة كلها فقال يا محمد تفاحة خلقها الله تبارك و تعالى (سبحانه خل) بيده منذ ثلثمائة الف عام ما درى (ندرى خل) ما يريد بها فبينما انا كذلك اذا (اذ خل) رأيت ملئكة و معهم تلك التفاحة قال رسول الله (ص) فاخذت (واخذت خل) من تلك التفاحة فوضعتها تحت جناح جبرئيل (ع) فلما هبط بى الى الارض اكلت تلك التفاحة فجمع الله مائها (فجمعت مأوها خل) فى ظهري فغشيت خديجة بنت خويلد فحملت بفاطمة (ع) من ماء التفاحة فاوحى الله عز و جل الى ان قد ولدك (ولد منك خل، وولد لك خل) حوراء انسية فزوج النور من النور فاطمة من على فانى قد زوجتها فى السماء و جعلت خمس الارض مهرها و سيخرج فيما (مما خل) بينهما (ص) ذرية طيبة و هما سراجا الجنة و هما الحسن و الحسين و يخرج من صلب الحسين ائمة يقتلون و يخذلون فالويل لقاتلهم و خاذلهم الخ، اقول و هذا الحديث يشعر بان شجرة طوبى تحمل بكل فاكهة جمعا بين الاخبار، و لو قيل انها فى الاصل شجرة تفاح لم يكن بعيدا، و لو قيل مع هذا انها (انما خل) تحمل بكل نوع من انواع الفواكه و الثمار لكان صحيحا. ثم ما ورد ان المؤمن اذا اتى قبر الحسين (ع) خصوصا اخر الليل فانه يشم منه رايحة التفاح، و اقول و حقه و حق جده و ابيه و امه و اخيه و حق التسعة الاطهار من بنيه صلى الله على محمد و عليهم اجمعين و قد (لقد خل) شممت من شباكه الطيب رايحة التفاح مرارا لا احصيها صلى الله عليك يا ابا عبد الله بعدد ما فى علم الله، و فى اصول الكافي

عن ابي عبدالله (ع) قال قال امير المؤمنين (ع) فان لاهل الدين علامات يعرفون بها صدق الحديث و اداء الامانة والوفاء بالعهد وصلة الارحام ورحمة الضعفاء و قلة المراقبة للنساء او قال و قلة الموافاة للنساء و بذل المعروف و حسن الخلق و سعة الخلق و اتباع العلم و ما يقرب الى الله عز و جل زلفى طوبى لهم و حسن ماب و طوبى شجرة فى الجنة اصلها فى دار النبی محمد (ص) و ليس من مؤمن الا فى داره غصن منها لا تخطر على قلبه شهوة الا اياه بها ذلك و لو ان راكبا مجدا سار فى ظلها مائة عام ما خرج منها و لو طار من اسفلها غراب ما بلغ اعلاها حتى سقط (يسقط خ ل) هرما الا ففى هذا فارغبوا ان المؤمن من نفسه فى شغل و الناس منه (عنه خ ل) فى راحة اذا جن عليه الليل افترش وجهه و سجد لله عز و جل بمكارم بدنه يناجى الذى خلقه فى فكاك رقبتة الا فهكذا فكونوا الخ، و فى عيون الاخبار قال يعنى الحسين (ع) قال رسول الله (ص) يا على انت المظلوم بعدى و انت صاحب شجرة طوبى فى الجنة اصلها فى دارك و اغصانها فى دار شيعةك و محبيك الحديث، و فى كتاب الخصال فى تفسير حروف ابجد الى ان قال و اما الطاء فطوبى لهم و حسن ماب و هى شجرة غرسها الله تبارك و تعالى بيده و نفخ فيها من روحه و ان اغصانها تسرى (لترى خ ل) من وراء سور الجنة تنبت بالحلى و الحلل و الثمار مستدلة (متدلية خ ل) على افواههم، و عن ابي سعيد الخدرى و فى احتجاج على (ع) يوم الشورى و عن ابي امامة و فى كتاب اكمال الدين و اتمام النعمة و عن ابي حمزة الثمالى و فى مجمع البيان و فى ثواب الاعمال و عن ابي حمزة الثمالى ايضا روايات بمعنى ما تقدم، و فى تفسير العياشى بسنده قال بينما رسول الله (ص) جالس ذات يوم اذ دخلت ام ايمن و فى ملحفتها شىء فقال رسول الله يا ام ايمن اى شىء فى ملحفتك فقالت يا رسول الله فلانة بنت فلان املكتموها فلم تنشروا (فلم تنشروا خ) عليها فاخذت زوجها فلم تنشر (فلم تنشر خ) عليها فقال لها رسول الله (ص) و لا تبكين فوالذى بعثنى بالحق نبيا بشيرا و نذيرا لقد شهد املاك فاطمة جبرئيل و ميكائيل و اسرافيل فى الوف من الملائكة و لقد امر الله طوبى فنشرت (فنشرت خ ل)

عليهم من حللها وسندسها واستبرقها ودرها وزمردها وياقوتها وعطرها
فاخذوا منه حتى مادروا ما يصنعون به ولقد نحل الله طوبى لمهر فاطمة وهى
فى دار على بن ابيطالب (ع)، فظهر لمن نظر ان اطلاق طوبى على الشجرة
مشهور فى اخبارهم فعلى هذا تكون الاضافة بيانية وما ذكره المفسرون من
معانى طوبى كلها صحيح ومراد وان كان على خلاف الاغلب وانما ذكرت
كثيرا من الروايات ليظهر لك وجه الاغلب.

وقوله «وذلك لان نفسه الشريفة معدن الفضائل والعلوم وكان قلبه
المنور» الخ، فيه ما قلنا لان هذه الفضائل ليست مختصة به دون اولاده الطاهرين
صلى الله عليه وعليهم اجمعين.

قال: وانما نسب معنى طوبى الى داره الاخرية من بيت قلبه المعنوى
دون دار محمد (ص) لان تفاصيل العلوم الحقيقية التى جاء بمجامعها
الرسول (ص) والكتاب مستفادة من بيانه وتعليمه وهو كما اشار تعالى بقوله و
من عنده علم الكتاب وبقوله وانه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم وبقوله
فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون وبقوله انما انت منذر ولكل قوم هاد و
لذلك ورد انه قال (ص) لما نزلت هذه الاية يا على انا المنذر وانت الهادى هـ،
فقد تبين بنور العقل والنقل ان مثال شجرة طوبى اعنى اصل العلوم والمعارف
فى دار على (ع) واولاده المطهرين الذين هم ذرية بعضها من بعض لان كلا
منهم يحذو حذو ابيهم المقدس وجدهم المنور المطهر صلوات الله عليهم
اجمعين.

اقول: اذا فسرت طوبى بشجرة العلم والمعرفة فسرت (فسرخ) البيت
بالقلب فيكون جانبه (جانب خ) الايمن محل المعرفة وجانبه (جانب خ) الايسر
محل العلم لان الايسر جانب النفس التى هى محل الصور التى هى العلم و
الايمن محل العقل الذى هو مدرك المعانى التى هى المعرفة.

وقوله «دون دار محمد (ص)» غلط لان علم على (ع) من علم محمد (ص)
مجملة ومفصلة (مجملة ومفصلة خ) نعم لو قال ان صاحب الخلافة هو

صاحب التأويل و صاحب النبوة هو حامل التنزيل و طوبى من نوع التأويل
 ناسب كلامه على ان الحديث الاول المذكور عن النبى (ص) فيه اصلها فى
 دارى و فرعها فى دار على (ع) فقليل له فى ذلك فقال دارى و دار على فى الجنة
 بمكان واحد ، فقوله (ص) فى الجنة يشعر بان حصول ذلك العلم فى الجنة يوم
 القيامة ، و اما حصوله له و لاهل بيته (ص) فهو (فهى خل) فى الدنيا كما هو (هى
 خل) فى الآخرة لان هذا العلم من جملة ثمار الجنة فكما انهم (ع) يأكلون فى
 الدنيا من ثمار الجنة كذلك يأكلون ما كان من نوع ذلك و كما انه قد يأكل
 غيرهم من ثمار الجنة و ان كان نادرا كما اكل الحواريون من المائدة و شرب
 عبد الله بن سنان من ماء الكوثر فى الدنيا بواسطة جعفر بن محمد عليهما السلام
 كذلك قد يحصل بعض ذلك من العلوم و المعارف لغيرهم من شيعتهم ، و
 كذلك ما فى اصول الكافى من قوله اصلها فى دار النبى محمد (ص) ، فانه و
 غيره من الاخبار يدل على اتحاد الدار ، فقول المصنف «دون دار النبى
 محمد (ص)» ليس بشىء على اطلاقه ، و كذا الكلام فى قوله «مستفادة من بيانه
 و تعليمه» .

و قوله «و هو كما اشار تعالى بقوله و من عنده علم الكتاب» فى الخرائج و
 فى الكافى و العياشى عن الباقر (ع) ايانا عنى و على اولنا و افضلنا و خيرنا بعد
 النبى (ص) ، و روى مثله فى مجمع البيان عن الصادق (ع) و فى الاحتجاج سئل
 رجل على بن ابيطالب (ع) اخبرنى بافضل منقبة لك فقرأ الآية و قال ايانا عنى
 بمن عنده علم الكتاب و فى المجالس عن النبى (ص) انه سئل عن هذه الآية
 فقال ذاك (ذلك خل) اخى على بن ابيطالب (ع) و روى العياشى عن الباقر (ع) انه
 قيل له هذا ابن عبد الله بن سلام يزعم ان اباه (ياه خل) الذى يقول الله قل كفى
 بالله شهيدا بينى و بينكم و من عنده علم الكتاب قال كذب هو على بن
 ابيطالب (ع) و فى الكافى بسنده عن سدير قال كنت انا و ابو بصير و يحيى البزاز
 و داود بن كثير فى مجلس ابنى عبد الله اذ خرج علينا و هو مغضب فلما اخذ
 مجلسه قال يا عجباً لا قوام يزعمون انا نعلم الغيب ما يعلم الغيب الا الله تعالى لقد

هممت بضرب جاريتي فلانة فهربت مني فما علمت في اي بيوت الدار هي ،
قال سدير فلما ان قام من مجلسه و صار في منزله دخلت انا و ابوبصير و ميسر
فقلنا له يا بن رسول الله جعلنا فداك سمعناك و انت تقول كذا و كذا في امر
جاريته و نحن نعلم انك تعلم علما كثيرا و لاننسبك الى علم الغيب قال فقال يا
سدير الم تقرء القرءان قلت (فقلت خل) بلى قال فهل وجدت فيما قرأت من
كتاب الله عز و جل قال الذي عنده علم من الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتد اليك
طرفك قال قلت جعلت فداك قد قرأته قال فهل عرفت الرجل و هل علمت ما
كان عنده من علم الكتاب قال قلت اخبرني به قال قدر قطرة من الماء في البحر
الاخضر فما يكون ذلك من علم الكتاب قال قلت جعلت فداك ما اقل هذا
قال (فقال خل) يا سدير ما اكثر هذا ان ينسبه الله عز و جل الى العلم الذي اخبرك
به يا سدير فهل وجدت فيما قرأت من كتاب الله عز و جل ايضا قل كفى بالله
شهيدا بيني و بينكم و من عنده علم الكتاب قال قلت قد قرأته جعلت فداك قال
فمن عنده علم الكتاب كله قال فاومى بيده الى صدره و قال علم الكتاب والله
كله عندنا و في تفسير على بن ابراهيم بسنده عن ابي عبدالله (ع) قال الذي عنده
علم الكتاب هو امير المؤمنين (ع) و سئل عن الذي عنده علم من الكتاب اعلم ام
الذي عنده علم الكتاب فقال ما كان علم الذي كان عنده علم من الكتاب عند
الذي عنده علم الكتاب الا بقدر ما تأخذ (تأخذه خل) البعوضة بجناحها من ماء
البحر و في تفسير العياشي عن عبدالله بن عجلان عن ابي جعفر (ع) قال سألته
عن قوله قل كفى بالله فقال نزلت في علي (ع) بعد رسول الله (ص) و في الائمة
بعده و علي عنده علم الكتاب و عن عمر بن حنظلة عن ابي عبدالله (ع) عن قول
الله عز و جل قل كفى بالله شهيدا بيني و بينكم و من عنده علم الكتاب فلما
راءني اتبع هذا و اشباهه من الكتاب قال حسبك كل شيء في الكتاب من
فاتحته الى خاتمه مثل هذا فهو في الائمة (ع) عنى به و روى المفيد مسندا الى
سلمان الفارسي (رض) قال قال لي امير المؤمنين الويل كل الويل لمن لا يعرف
لنا حق معرفتنا فانكر فضلنا (فضائلنا خل) يا سلمان ايما افضل محمدا

او(محمد(ص) ام خ(ل) سليمان بن داود وقال سلمان فقلت بل محمد(ص) فقال يا سلمان هذا اصف بن برخيا قدر ان يحمل عرش بلقيس من سبا الى فارس فى طرفة عين وعنده علم من الكتاب ولاقدر انا وعندى علم الف كتاب انزل الله منها على شيث بن ادم خمسين صحيفة وعلى ادريس النبى(ع) ثلثين صحيفة وعلى ابراهيم الخليل عشرين صحيفة وعلم التوراة والانجيل والزبور والفرقان قلت صدقت يا سيدى فقال اعلم يا سلمان ان الشاك فى امورنا وعلومنا كالمتمترى فى معرفتنا وحقوقنا وقد فرض الله طاعتنا ولايتنا فى كتابه فى غير موضع وبين فيه ما وجب العمل به وهو مكشوف هـ، الى غير ذلك من النصوص الدالة على عدم الخصوص بل كلهم مشتركون فى هذه الفضيلة وذكر على(ع) فى بعضها وحدة(وحده خ) للتمثيل فى تشريكهم مع ما علم من اخبارهم(ع) و ان ما جرى لاولهم يجرى لآخرهم .

«وبقوله وانه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم وبقوله فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون» مما يدل على احاطة علومهم وحاجة جميع الخلق فى العلم اليهم لان الله تعالى(لانه سبحانه خ(ل) قد اقام نبيه(ص) مقامه فى سائر عالمه فى الاداء اى فيما يريد ان يؤديه الى خلقه من خلق اورزق او حياة او ممارة اذ كان تعالى(سبحانه خ(ل) لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار كما تقدم ذكره فى خطبة على(ع) يوم الغدير ويوم الجمعة ثم اوحى(اوحى الى نبيه خ(ل) صلى الله عليه واله والذين امنوا واتبعتهم ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذريتهم وماالتناهم من عملهم من شىء وانزل الله اليه ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فعلم رسول الله(ص) عليا(ع) جميع ما اوحى اليه وامره ان يعلم اهل بيته الطاهرين(ع) جميع ما علمه من العلوم .

وكذلك قوله تعالى «انما انت منذر ولكل قوم هاد» فان محمدا(ص) هو المنذر والهادى على(ع) ولذلك(ولذا خ(ل) ورد انه(ص) قال لما نزلت هذه الاية يا على انا المنذر وانت الهادى .

وقوله «فقد تبين بنور العقل والنقل ان مثال شجرة طوبى يعنى(اعنى خ)

اصل العلوم والمعارف فى دار على (ع) واولاده المطهرين (ع)، الخ» ربما يشعر بان كلامه الاول لم يرد به التخصيص به عليه السلام وانما ذكره لكونه سيدهم ومقدمهم وليس يبعد وان كان خلاف ظاهر عبارته لانه كثيرا ما لا يغنى (لا يعتنى (خ) باصلاح (باصطلاح خل) العبارة فان عنى بقوله الاول ما اراد هنا فى قوله «و اولاده المطهرين» فقد اجاد وان اراد خصوص التوسط فقد اخطأ السداد .

وقوله «لان كلامهم» اى من الائمة الاثنى عشر اعنى الاحد عشر وفاطمة «يحدو حدوا بيهم المقدس» امير المؤمنين (ع) «وجدهم المطهر» خاتم النبيين صلوات الله عليه وعليهم، وان اراد به انهم مثلهما (ع) فى العلوم العامة وفى التوسط لكل الخلق فهو حق وان اراد به خصوص العلوم (العلم خل) دون التوسط فهو غلط .

قال : وفروعها فى دور صدور شيعتهم ويوت قلوب مواليهم اذ (ان خ) يتفرع ويتشعب من علم النبى والوصى والهنا صلى الله على محمد وعلى وهما علوم عقلية وفروع فقهية فى قلوب العلماء والمجتهدين من اتباعهم ومقلديهم الى يوم القيامة ونسبة سيد الاولياء على (ع) الى علماء هذه الامة يا على انا وانت ابوا هذه الامة وهكذا نسبة شجرة طوبى لجميع (بجميع خل) اشجار الجنة قال العارف المحقق فى الفتوحات المكية اعلم ان شجرة طوبى لجميع شجر الجنان (الجنات خل) كادم (ع) لما ظهر عنه من النبيين فان الله لما غرسها بيده وسويها ونفخ فيها من روحه كما شرف ادم باليدين ونفخ فيه فاورثه نفخ الروح فيه علم الاسماء لكونه مخلوقا باليدين ولما تولى الحق غرس شجرة طوبى ونفخ فيها زينها بثمره الحلى والحلل اللذين فيهما زينة للابسهما ونحن ارضها كما جعل ما على الارض زينة لها انتهى ، فقد ظهر من كلامه ان شجرة طوبى يراد بها اصول المعارف والاخلاق الحسنة لتكون زينة للنفوس القابلة بمنزلة ما على الارض زينة لها .

اقول : المراد بالفروع الاغصان كما هو منطوق الاخبار والغصن يراد منه نوع منها اذا فسرت بالعلوم و جزء منها اذا فسرت بالشجرة المعلومة فاذا (فان

(خل) فسرت بالعلوم فالغصن منه كلى ومنه جزئى فمرادنا بالكلى ان المؤمن له حصة من شجرة العلوم وتلك الحصة من كل علم يناسب رتبة ذلك المؤمن من المعارف وغيرها و مرادنا بالجزئى ان ذلك الغصن يعطى صاحبه المؤمن من كل فاكهة وطعام يناسب رتبة ذلك المؤمن بما تقتضيه الحكمة و كل ملبوس و مشروب و منكوح و مشموم و ملموس و مذوق و مسموع و مبصر و متخيل مما تقتضى الحكمة حسن تنعمه به و تمتعه فيه ، وان فسرت بالشجرة النباتية حملت بكل فاكهة توجد فى الدنيا على اطوار و الوان لا تتناهى مثلا تحمل برمان رطب و يابس فيه طعم كل فاكهة تميل اليها نفس صاحب ذلك الغصن و فى ذلك الرمان جميع الالوان و الطبايع المستقيمة كما كان فيه جميع الطعوم و كذا يحمل ذلك الغصن بتفاح بين رمان و عنب و رطب فى كل شىء كل لون محسن (مستحسن خل) و كل طعم مستعذب و كل رائحة طيبة وهكذا ، و كل واحدة من تلك الثمرات المتغايرة المتشاكله ظاهرها طعام و طيب و فاكهة و شراب و قوة باه و اصلاح مزاج و تفريح و كمال عقل و ذكاء و ما اشبه ذلك و باطنها علم كما قال على (ع) اسفله طعام و اعلاه علم هـ، لمثل هذا فليعمل العاملون .

و قوله «فى دور صدور شيعتهم» يعنى ما كان من علوم الاحكام مما يتعلق بالخلق و احوالهم و معرفة صفاتهم و ذواتهم لان الصدور هى مقر العلوم التى صور الاشياء و احوالهم و افعالهم و اعمالهم و اقوالهم ، والمراد بالدور جمع دار و هى المشتملة على بيوت كثيرة .

و قوله «فى بيوت قلوب مواليم» يعنى ما كان من المعارف الالهية من معرفة صفاته و صفاتها و اسمائه و اسمائها و افعاله و متعلقاتها و اوقاتها و القلوب فى الصدور كالبيوت فى الدور و ذكر القلوب للمعارف غير مناسب لمذاق العارفين لان القلوب مقر اليقين الذى هو ضد الشك و الريب و هذا نوع علم اليقين و التقوى الذى هو ثمرة علم الاخلاق لذلك كما ان الصدور مقر العلوم التى هى ضد الجهل و لا شىء من الاثنين بمحل المعارف (للمعارف خل) التى

يتناولها العارف بلا صورة ولا معنى ولا كيف ولا كم ولا اشارة وذلك لان العلم باعث للخوف بما يتحقق فى الصدور واليقين باعث للرجاء بما يشرق فى القلوب (القلب خ ل) واما المعارف المحضة المجردة عن الصور وعن المعانى فلا تنجلي (فلا تنجلي خ ل) الا فى الافئدة فتنبعث عنها المحبة بلا اشارة ولا كيف والقلب يطلق على الفؤاد وبالعكس الا انه بحسب ظاهر اللغة واما فى اللغة الخاصة بالفؤاد روح القلب والقلب وجهه و ظاهره ولعل المصنف لا يعرف الفرق بينهما ولهذا لم نجد لهذا ذكرا فى شىء من كتبه والموافق لمن يسلك الغور فى المعارف ذكر الفرق بينهما ليعرف ما يحل فى مكانه اللايق به فنسب (فينسبه خ ل) اليه ، و اذا فسرت هذه الشجرة الطيبة بالمعارف والعلوم فهل توجد تلك العلوم والمعارف فى الدنيا لاصحاب الغصون فى الآخرة ام لا ؟ الظاهر ان ذلك يوجد ، فكل علم اجابه العمل اذا هتف به فانه تنزل (متنزل خ ل) من تلك الشجرة وذلك الغصن كامن فى بيت صاحبه يظهر له يوم القيامة ومن مات فقد قامت قيامته ومن قتل نفسه كما يحب الله اوراق غصنه وكثر ثمره وتناول منه فى الدنيا واكل من ثمره ولا يجد احد لذة للعلم دائمة ثابتة الا ما كان من تلك الشجرة و اذا كان من غيرها فان وجد لذة لشىء من العلم فانما ذلك للبس خادعته فيه نفسه وغفلته (غفلة خ ل ، غفلة خ) عما يراد منه او به ولما كانت تلك الشجرة فى الجنة كان كل علم يوصل اليها فهو منها وكل علم يصد عنها فليس منها لان الاشياء بمقتضى طبيعتها تنعطف فروعها على اصولها .

وقوله «اذ يتفرع ويتشعب من علم النبى والوصى وآلهما (ص) علوم عقلية» اى كالمعارف الحققة «وفروع فقهية» كالعلوم المستنبطة من الكتاب والسنة بالاستنباط الذى اشاروا اليه (ع) بقولهم علينا ان نلقى اليكم اصولا وعليكم ان تفرعوا ، وتلك الفروع من تلك الغصون اذا كانت جارية فى استخراجها على نمط ما سلكوا (ع) وعلى هذا (والى هذه خ ل) الاشارة بقوله تعالى واوحى ربك الى النحل اى النفوس المتحلة (المتحلة خ) يعنى المختارة المستنبطة من ادلتها ان اتخذى من الجبال بيوتا اى انظرى وتدبرى فى متعلقات

الاحكام التى هى محال النظر والتدبر من الجبال اى مقتضيات الاجسام والطبايع جمع جبلة من تفسير ظاهر الظاهر بيوتا وهى محال النظر لاستنباط مقتضى اوصافها ودواعيها من الحسن والقبح ومن الشجر وهى النفوس فى تطوراتها وشئونها ومما يعرشون من تعلقات افعالها بالاجسام ووقوع اطياف شئونها على اوكارها من الاجسام والجسمانيات ثم كلى من كل الثمرات اى من موجبات الافعال المقتضية لتلك الثمرات باوصافها من الحسن والقبح فاسلكى سبل ربك ذللا اى فى الاستنباط بما عرفك من سبله ونمط استخراج المسببات من اسبابها (الاسباب خل) واستنباط الفروع من اصولها يخرج من بطونها اى من بطون خيالها وانظارها (افكارها خل) شراب اى علوم يحيى بها اموات النفوس والقلوب كما يحيى (تحيى خل) بالماء اموات الاشجار والارضين كما قال تعالى وجعلنا من الماء الظاهرى والماء الباطنى الذى هو العلم كل شىء حى .

فان قلت يلزم من بيانك خصوصا بتأويلك ان يكون النبى (ص) واهل بيته (ص) يجتهدون فى استخراج الاحكام من الادلة وهو خلاف الاتفاق قلت نعم فانهم (ع) يستنبطون الاحكام من ادلتها الا ان الفقهاء غيرهم اغلب ما يتوصلون به الظنون وهم (ع) جميع ما تؤديهم اليه ادلتهم الى اليقين القطعى العيانى فى جميع ما يحكمون به والا فاخذهم بالاستنباط كما قال تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ، ففى تفسير العياشى عن عبدالله جندب (سنان الجندب خل) عن الرضا (ع) يعنى ال محمد (ع) وهم الذين يستنبطون من القرءان ويعرفون الحلال والحرام وهم حجة الله على خلقه وعن ابي عبدالله (ع) قال هم الائمة عليهم السلام وعن ابي عبدالله (ع) قال عز وجل اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فقال عز وجل ولو ردوه الى الله والى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم فرد الامر للناس الى اولى الامر منهم الذين امر بطاعتهم وبالرد اليهم وفى الاكمال بسنده الى ابي حمزة الثمالى عن ابي جعفر بن محمد

بن على الباقر (ع) في حديث طويل يقول فيه (ع) ومن وضع ولاية الله واهل استنباط علم الله في غير اهل الصفوة من بيوتات الانبياء فقد خالف امر الله عز وجل وجعل الجهال ولاية امر الله والمتكلفين بغير هدى وزعموا انهم اهل استنباط علم الله فكذبوا على الله وزاغوا عن وصية الله وطاعته فلم يضعوا فضل الله حيث وضعه الله تبارك وتعالى فضلووا واضلوا اتباعهم فلا تكون لهم يوم القيمة حجة وقال ايضا بعد ان قرء فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين فان يكفر بها امتك فقد وكلنا اهل بيتك بالايمان الذي ارسلناك له فلا يكفرون بها ابدا ولا ضيع (ولا اضع خل) الايمان الذي ارسلناك به وجعلت اهل بيتك بعدك على امتك ولاية من بعدك وعلى الاستنباط الذي ليس فيه كذب ولا اثم ولا زور ولا بطر ولا رياء هـ، فتدبر هذه الاخبار ليظهر لك ان الاستنباط (استنباط خل) الحق ما استنبطه محمد واهل بيته والانبياء (ع).

وقوله «و نسبة سيد الاولياء على (ع) الى علماء هذه الامة» اذا اريد بعلماء هذه الامة الائمة الطاهرون (عليهم السلام خ) صح التشبيه في الجملة لان امير المؤمنين (ع) سمى (يسمى خل) امير المؤمنين لانه يميز الائمة (ع) العلم المأخوذ (مأخوذ خل) من قوله تعالى ونمير اهلنا والمؤمنون هنا هم الائمة عليهم السلام الا انه (ع) يسيقهم مما استسقى (اسقى خل ، استقى خ) منه بنفسه لا بصفته فلهذا قلنا صح التشبيه في الجملة ، ولو اريد الانبياء صح التشبيه على الحقيقة ، وان اريد مطلق علماء هذه الامة صح على الحقيقة بنسبته في كل شيء بمعنى ان كنه الشجرة واصلها الذي ليس ورائه لها (له خل) ذكر بحال ما هو في بيت محمد وذلك في بيت على وبيوت اهل بيته الطاهرين (ع) بحكم الثانوية (ثانوية خ) فان ما هو بحكم الاولوية (الاولية خل) في بيت محمد (ص) وبعده في بيوتهم وظاهر ذلك منتشر في بيوت الانبياء (ع) يقع في بيت كل نبي ما يسعه استعدادده واشعة ذلك الظاهر مشرقة في بيوت المؤمنين يقع في كل بيت من بيوت المؤمنين ما يستدل عليه (يستدعيه خل) استعدادده وبمثل ذلك استمداد مقلديهم الى انقضاء التكليف (انقضائه خل) هذا نسبة باطنها وتأويلها و

نسبة ظاهرها (مظاهرها خ) الى جميع شجرات الجنان (الجنات خ) كشجرات الخير وهو النهر الجارى فى المدهامتين التى تحمل بالنساء الخيرات الحسان المعلقة فى تلك الاشجار بشعورهن و كشجرات الفواكه بجميع انواعها و شجرات الدنيا و ما اودع فيها من الخواص و الاسرار كنسبة ظاهر علوم محمد (ص) و اوصيائه الى علوم ساير علماء شيعتهم من الاولين و الاخرين لا خصوص علماء هذه الامة كما توهم (توهمه خ) المصنف بل الى علوم ساير الانبياء و المرسلين و ساير المؤمنين من الاولين و الاخرين كساير (و ساير خ) الملائكة اجمعين و ساير ما اودع علما (علنا خ) و (او خ) سرا من جميع الحيوانات و النباتات و الجمادات فى ذواتهم و صفاتهم و احوالهم و افعالهم ، فتأمل فى هذه الاجمال و التعميم و ارسله فى كل شىء ليصح لك التمثيل .

و قوله «قال العارف المحقق فى الفتوحات المكية» يعنى به محمد بن على الطائى الاندلسى ابن عربى المعروف و قول ابن عربى «اعلم ان شجرة طوبى لجميع (بجميع خ) شجرات الجنات (الجنان خ) كادم (ع) لما ظهر عنه (ع) من النبئين (البنين خ)» يعنى ان ادم (ع) لم يتولد من اب و ام غير مادته و صورته فظهرت عنه ذرية (ذريته خ) بالتناكح و التناسل كذلك شجرة طوبى لو لم يكن (لم تكن خ) متولدة من بذر او نواة و لا من صلب شجرة كانت قبلها فتولدت من اصلها كتولد النخلة من النخلة ، قال «فان الله لما غرسها بيده و سواها» يعنى سوى صورتها «نفخ فيها من روحه» اى المراد بالروح عندنا و هو روح و ليه (ع) فحييت ظاهرا بالحيوة النباتية و هى النفس النباتية و حييت بالحياة التأويلية و هى حياة العلم الوجدانى (الوحدانية خ) كما قال تعالى أ و من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس اى جعلنا له عقلا و علما يهتدى به فى ظلمات الجهالة ، و حييت باطنا بالحياة الحقيقية الناطقية «كما شرف ادم باليدين» اى يدا (يدى خ) قدرته و اليدان من جهة الفعل المشية هى يده اليمنى خلق بها (منها خ) مادته و الارادة هى يده الشمال خلق بها (منها خ) صورته «و نفخ فيه» يعنى نفخ فيه الحياة من روحه و هى روح و ليه (ع) «فاورثه نفخ الروح

فيه علم الاسماء» قال «لكونه مخلوقا باليدين» يعنى لاجل كونه مخلوقا باليدين اللتين هما العقل والنفس اى القلم واللوح، قال «و لما تولى الحق غرس شجرة طوبى و نفخ فيها زينها بثمره الحلى و الحلل اللذين هما زينة للابسهما و نحن ارضها» يعنى انا محل اشراقها فيجب ان يجرى علينا شبهها فزين (فتزين خل) بالعلم «كما جعل ما على وجه الارض من زينة لها» ويريد ان النفخ من روحه فى ادم (ع) اورثه علم الاسماء و النفخ فى الشجرة من روحه اورثها زينة الحلى و الحلل و نحن بنو ادم و ارض الشجرة فورثنا الصفوتين، فقول المصنف «فقد ظهر من كلامه ان شجرة طوبى يراد بها اصول المعارف و الاخلاق الحسنة ليكون زينة للنفوس القابلة بمنزلة ما على الارض زينة لها» هو الظاهر من لفظه و اما ما يظهر من مراده فهو ما اشرنا اليه فافهم .

قال : قاعدة - فى دخول اهل النار فيها ، هذه مسئلة عويصة و هى موضع خلاف بين علماء الرسوم و علماء الكشف و كذا بين اهل الكشف هل يسرمد العذاب عليهم الى ما لا نهاية له او يكون لهم راحة و نعيم بدار الشفاعة بدار الشقاء جهنم عند منتهى مدة العذاب الى اجل مسمى مع اتفاق الكل على عدم خروج الكفار من النار و انهم ما كثون فيها الى ما لا نهاية له فان لكل من الدارين عمارا و لكل منهما ملؤها و الاصول الحكيمة دالة على ان القوى الجسمانية متناهية و على ان القسر لا يدوم على طبيعة واحدة و على ان لكل موجود غاية ينتهى اليها و على ان مال الكل الى الرحمة الالهية التى وسعت كل شىء .

اقول قوله «هذه مسئلة عويصة» غلط لانها فى نفسها سهلة و انما جعلها عويصة تكلف المتكلفين و ذلك انهم بنوا امورهم على اظهار النكت الغريبة ليماروا به العلماء لان اصل هذه و امثالها لما اخبروا ائمة الهدى (ع) بتألم اهل النار و اظهروا ذلك بين شيعتهم حتى كان مذهبهم معروفا بالقول بدوام التألم اخذ المقابلون لهم بالرد و الانكار فى اظهار خلافهم و لما كانت ظاهرة التحقق كانت مخالفتها عويصة فاستدلوا على ما يدعون من المخالفة بامور مفرقة و دلائل ملفقة فلهذا كان تصحيحها عويضا صعبا و المصنف هو و اتباعه لما كان

ديدنهم النظر فى كتب اولئك و الخطاب معهم غلبت عليهم المخالطة و عظمت عليهم الشبهة و عميت عليهم الادلة فتكلفوا لما انست به نفوسهم عن (من خل) الشبهة او هاما اعتمادوها و شبهات زخرفوها يحسبه (يحسبها خل) الظمان ماء و هى سراب حتى اذا جائها لم يجدها شيئا و ستسمع ما ذكره ، فاختلفوا (اختلفوا خل) هل يسرمد عليهم العذاب بمعنى هل يدوم تألمهم مع اتفاقهم على دوام العقاب و الخلود فيه ام تكون لهم بذلك العذاب راحة و نعيم فى دار الشقاء جهنم بحيث يتنعمون بالتعذيب و اكل الزقوم و شرب الحميم كما يتنعم الجعل برايحة الغذيرات (العذرات خل) حتى لو وضعوا فى الجنة لتألموا بنعيمها كما يتألم الجعل برايحة المسك و الريحان و لكنهم ما كثون فيها لا يخرجون منها الى ما لا نهاية له و ذلك لما دلت عليه الادلة الثقيلة و العقلية على ان للجنة عمارا و النار عمارا و ان لكل منها (منهما خ) ملؤها و المصنف لما كان مؤتما بالقوم تابعا لهم فى مذاهبهم اختار مذهبهم فى ان اهل النار بعد انتهاء مدة عقابهم على اعمالهم بقدرها يؤل امرهم الى التمتع بالعذاب بحيث لو دخلوا (ادخلوا خل) الجنة تألموا بنعيمها فقال «الاصول الحكيمية دالة على» انقطاع التألم منها «ان القوى الجسمانية متناهية» كاللامسة و الذائقة و الشامة و الباصرة و السامعة و غير ذلك و هى المسماة بالانسان الطبيعى و هو ظل الانسان النفسى و هذا الانسان الطبيعى عندهم متناه فان بفناء هذه الدار و معنى فنائته تبدله و تجددته حتى اذا عاد يوم القيمة يعود بصورته الوجودية لا بمادته كما تقدم من كلامه و هذه التبدلات و التناهى و التغيرات و ما وقع بسببها من المعاصى او نشأ منها و هى خيرات فى حقها و كمالات لها بها تسبح الله تعالى و تقدسه و لم تقصد فى شىء من افعالها القبيحة مخالفة امر الله و لا رضاء و لا فى انبعاثها فى المعصية انتهاكا لشريعة (للشريعة خل) بل هى عاشقة لله تعالى طالبة له من الطريق الذى وضعها فيه لانها فاعلة (فاعله خل) بحسب طبعها و كل ما يفعل بحسب طبعه فهو تسييح (يسبح خل) الله تعالى و تقدسه (يقدسه خل) و هذه القوى و الاعضاء لما كانت عاملة بعقوبات (حاملة لعقوبات خل) النفس الحساسة المتخيلة كانت

بمنزلة زبانية جهنم وسدنة الجحيم وبمنزلة مالك فكما ان سدنة النيران لا يتألمون منها لانهم هم المعذبون لاهل النار كذلك هذه القوى والاعضاء فانظر ايها العاقل الى هذه التوجيهات الفاسدة والتمويهات الكاسدة كيف يعتقدونها المصنف ويدين الله بها .

ومثله (مثلا خل) ما يريد من القسر فانه (لانه خل) لا يدوم على طبيعة واحدة وهى ما اقتضته المعاصى من العقوبات والالام فانه اقتضاء على غير مقتضى الطبيعة فاذا انقضى القسر عاد الى النعيم الذى هو مقتضى الطبيعة من تقطيع الاعضاء وتفريقها وقبولها الاحتراق لانها قابلة اما (لما خ) يجرى عليها فتنعم (فتنعم خل) به لانه هو الملائم لها ولان لكل موجود غاية يؤل امره اليها والموجودات صدرت بمقتضى الرحمة الواسعة فيعود كل شىء اليها انتهى، و امثال هذه الاستدلالات الباطلة العاطلة وستسمع بطلان هذه الاوهام بعد ايراد كلامه .

قال : وعندنا ايضا اصول دالة على ان الجحيم والامها وشرورها دائمة باهلها كما ان الجنة ونعيمها وخيراتها دائمة باهلها وان كان الدوام فى كل منهما على معنى اخر وانت تعلم ان نظام الدنيا لا يصلح الا بنفوس جافية غليظة و قلوب قاسية شديدة القسوة فلو كان الناس على طبقة واحدة وطبيعة سليمة و قلوب خاشية مطيعة لاختل النظام بعدم القائمين بعمارة هذه الدار من النفوس الشديدة الغلاظ كالفراعة والدجاجلة والنفوس المكاررة الشيطانية وفى الحديث انى جعلت معصية ادم (ع) سببا لعمارة هذه (هذا خ) العالم وقال تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الاية ، وقال و لو شئنا لاتينا كل نفس هديها ولكن حق القول منى لا ملأن جهنم من الجنة و الناس اجمعين و كونها على طبقة واحدة تنافى (ينافى خل) الحكمة والمصلحة لاهمال ساير الطبقات الممكنة فى ممكن الامكان من غير ان يخرج من القوة الى الفعل والعناية تأباه ، فاذا كان وجود كل طائفة من مقتضى قضاء الله وقدره وعنايته ورحمته وتكون لها غايات طبيعية ومواطن ذاتية والغايات الذاتية

للأشياء مناسبة لها ملائمة لذواتها يقع الوصول إليها آخر الأمر وان عاق عنها عايق زمانا مديدا او قصيرا كما قال و حيل بينهم وبين ما يشتهون والله يتجلى بجميع الاسماء فى جميع المنازل والمقامات فهو الرحمن الرحيم الرؤف وهو العزيز الجبار القهار المنتقم وفى الحديث ايضا لولا انتم تذنون لذهب الله بكم وجاء بقوم يذنون، قال بعض المكاشفين يدخل الله اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله و اهل النار بعدله و ينزلون فيهما بالنيات فيأخذ الالم جزاء العقوبة موازيا لمدة العمل (العمر خل) فى الشرك فى الدنيا فاذا فرغ الالم جعل لهم نعيم فى الدار التى يخلدون فيها بحيث لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذى جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار و زمهرير و ما فيها من لدغ حيات و عقارب كما يتلذذ اهل الجنة فيه من الظلال و النور و لثم الحسان من النور (الخور خل) لان طباعهم تقتضى ذلك الا ترى الجعل على طبيعة يتضرر بريح (بطيب خل) الورد و يتلذذ بالنتن و المحرور من الانسان يتأذى بريح المسك فاللذات تابعة للملائمة و الالام لعدمه و صاحب الفتوحات المكية امعن فى هذا الباب و بالغ فيه فى ذلك الكتاب و قال فى الفصوص و اما اهل النار فما لهم الى النعيم اذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب ان تكون بردا و سلاما على من فيها، و اما انا و الذى لاح لى بما انا مشغل به من الرياضات العلمية و العملية ان دار الجحيم ليست بدار نعيم و انما هى موضع الالم و المحن و فيها العذاب الدائم لكن الامها متنفنة (متفننة خل، متفتنة خ) متجددة على الاستمرار بلا انقطاع و الجلود فيها متبدلة و ليس هناك موضع راحة و اطمينان لان منزلتها من ذلك العالم منزلة عالم الكون و الفساد من هذا العالم .

اقول : ان المصنف قد برهن على هذه المسئلة بما هو صريح بانه قائل بمال امرهم الى النعيم كما ذكره فى ساير كتبه مثل شواهد الربوبية التى قيل انها آخر تأليفاته و هنا كذلك و ذكر هذا الكلام الاخير الذى يدل على عدم ذلك حين غفل عن قواعدهم و ادلتهم التى ملأ الكتب منها و ايدها و عدوله منها (هنا خل) يشبه مسائل الاجتهادية الظنية لا الاعتقادات (اعتقادات خل) اليقينية و

ما (مما خل) اطنب فيه فى ذلك المذهب الفاسد ما ذكره فى الكتاب الكبير الاسفار وان كان طويلا فانى احببت ان اورده بتمامه لتعرف ما فيه وربما اذكر فيه كلاما منى واصدر كلامه بقولى يقول واصدر كلامى بقولى قلت ليميز (لتميز خل) بين الكلامين والفرق بين هذا فى هذا البحث وبين غيره فى سائر (هذه خل) الشرح.

يقول: هذه مسألة عويصة وهى موضع خلاف بين علماء الرسوم وعلماء الكشوف وكذا موضع خلاف بين اهل الكشف هل يسرمد العذاب على اهل النار الذين هم من اهلها.

قلت: قوله «الذين هم من اهلها» احتراز عن الذين يخرجون منها.

يقول: الى ما لا نهاية له او يكون لهم نعيم بدار الشقاء فينتهى العذاب عنهم (فيهم خل) الى اجل مسمى مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها (منهم خل) وانهم ما كثون فيها الى ما لا نهاية له فان لكل من الدارين عمارا ولكل منهما ملؤها، اعلم ان الاصول الحكمية دالة على ان القسر لا يدوم على طبيعة واحدة وان لكل موجود من الموجودات الطبيعية غاية ينتهى اليها وقتا وهى خيره وكماله.

قلت يريد ان القسر الذى اقتضى تألمهم جار على خلاف طبائعهم لان قبولهم للحرق والتقطيع والفراق والهم والغم ان كان جاريا على ما يقتضيه (مقتضى خل) طبائعهم كان ملايما والشئ لا يتألم بما يلائمه وان كان جاريا على خلاف ما يقتضيه (تقتضيه خل) طبائعهم فهو قسر والقسر على خلاف المقتضى فلا دوام له من طبيعة (طبيعته خل) وايضا كل موجود فله غاية ينتهى اليها ووصول الشئ الى غاية خيره وكماله وذلك كمال الملائمة فينقطع التألم.

والجواب ان القسر كما يجرى فى وقت (لوقت خل) ما لموجب قاسر كذلك يدوم ما دام الموجب القاسر وقد ثبت دوامه بثبوت المعاصى الجارية من المعاصى (العاصى خ) على الدوام والاستمرار ما قطعه عنها الا الموت لان

المفروض من عدم توبته و دوام عزمه و نيته انه لو بقى ابد الابدين و دهر الداهرين انه لا يطيع الله تعالى ابدًا. و اما رجوع كل موجود الى غاية ينتهى اليها فحق و لكن الغاية هى التى جرى عليها باختياره، اذ لو كانت دواعى معاصيه عارضة لما استمر عليها مختارًا فلا حقيقة له غير ما هو عليه فى اول دخوله النار و لو كانت عارضة لما خلد فيها بل اذا كانت غاية (غايته خل) غير ما تقتضى هذه و جب خروجها عنها (خروجها منها خل) و دخوله الجنة و كمال كل شىء بنسبته و لهذا قلنا انهم كلما تطاولت الدهور اشتد تألمهم لانه كمال طبيعتهم و حقيقتهم كما ان اهل الجنة كلما تطاولت الدهور اشتد نعيمهم، و الجنة و النار و اهلها و ما فيه اهلها بينهما كمال التضاد فى الصفات و كمال الاتحاد فى الامتداد و ذلك مثل ما بين الشاخص و ظله فانه على عكس الشاخص و مثله فى التناهى و عدمه لان الجنة من الرحمة و النار من الغضب فافهم.

يقول: و ان الواجب جل ذكره اوجد الاشياء على وجه تكون مجبولة على قوة تحفظ (تنحفظ خل) بها خيرها الموجود و تطلب بها (منها خل) كمالها المفقود كما قال هو الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى.

قلت: هو ما قلنا فان هذه القوة هى القوة المقتضية للامال الخبيثة سواء كانت طبيعية (طبيعة خل) ذاتية او تطوعية قد قسرت (مرت خل، قرت خل) لان حقيقة الاشياء ما تصل اليها بالقوايل الاختيارية التى اقواها و امرها (اقرها خل) قوايل الاعمال فيها تصل الى كمالها التى هى عليه من خير او شر.

يقول: و لاجل ذلك يكون لكل منها عشق للوجود و شوق الى كمال الموجود و هو غايته الذاتية التى طلبها و تحرك (تتحرك خل) اليها بالذات و هكذا الكلام فى غايته و غاية غايته حتى ينتهى الى غاية الغايات و خير الخيرات.

قلت: يريد حتى ينتهى الى خالقه و هذا باطل فان الحوادث لا تنتهى الى القديم و لا تقصر المسافة بينه و بينه بكثرة السير كما قال امير المؤمنين (ع) انتهى المخلوق الى مثله و الجأه الطلب الى شكله، و معنى رجوعها الى الله تعالى

انتهأؤها الى ما خلقها منه او لاجله فانه هو الرجوع الى امره و سلطانه .

يقول : الا ان يعوق له عن ذلك عايق و يقسر قاسر لكن العوايق ليست اكثرية و لا دائمية (دائمة خل) كما سبق ذكره و الا لبطل النظام و تعطلت الاشياء و بطلت الخيرات و لم تقم الارض و السماء و لم ينشأ الاخرة و الاولى و ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار .

قلت : انما يبطل النظام لو اقتضى الامر سوقها كلها الى الخيرات لتعطل قابليات الظلمات و المكروهات لان الانوار و المحبوبات (المحوبات خل) لا تقوم بدون اضدادها كما اشار اليه الرضا (ع) بقوله ان الله تعالى لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته للذى اراد من الدلالة على نفسه و اثبات وجوده .

يقول فعلم ان الاشياء كلها طالبة لذاتها للحق مشتاقة الى لقائه بالذات و ان العداوة و الكراهة طارية بالعرض فمن احب لقاء الله بالذات احب الله لقاءه بالذات و من كره لقاء الله بالعرض لاجل مرض طار على نفسه كره الله لقاءه بالعرض .

قلت ان العداوة و الكراهة ليست طارية لانها هي المشخصة للشئ فان صورة السرير ليست طارية عارضة للسرير اذ ليس الخشب سريرا لتكون الصورة التي هي المشخصة للسرير عارضة و انما هي جزء ماهيته لانها عين قابليته و ايضا اذا جعل الله عز و جل غاية كل طالب لم يتصور كونه تعالى كارها للقاء احد لانه انما يصل اليه و يلقاه بالذات فلا يتحقق اللقاء بالعرض فان (وان خل) وجد العرض لم يحصل اللقاء و ان حصل اللقاء مع العرض لم يكن تعالى غاية للطالب لان الغاية الحقيقة لا يصل اليها الطالب لا (الا خل) بالذات لا بالعرض و الا لكانت الغاية ورائها .

يقول : فيعذبه مدة حتى يبرأ من مرضه و يعود الى فطرته (الفطرة خل) الاولى او يعتاد بهذه الكيفية المرضية و زال المم و عذابه بحصول (لحصول خل) اليأس و تحصل له فطرة اخروى (اخري خل) و هي فطرة الكفار الاليسين من رحمة الله الخاصة بعباده و اما الرحمة العامة فهي التي وسعت كل شئ كما قال

تعالى عذابي اصيب به من اشاء ورحمتى وسعت كل شىء .

قلت : اذا عاد الى فطرة (فطرته خل) الاولى وجب اخراجه من النار فلا يخلد فيها واذا اعتاد بهذه الكيفية بقيت الطبيعة الموجبة للتألم واذا حصلت له فطرة اليأس اشتد المم لان اليأس اشد عذاب فى جهنم ، واما الرحمة الواسعة فتشمله اخر امره كما شملته اول دخوله النار لانه حين دخولها (دخلها خل) شىء والرحمة وسعت كل شىء ولكننا نقول اذا عذب وتألم انه مظلوم بل هذا حكم العدل ، والرحمة الواسعة قسمان قسم فضل وهو الرحمة المكتوبة الخاصة بالمؤمنين وقسم عدل وهو الجارى على المنافقين والمشركين والكافرين .

يقول : وعندنا اصول دالة على ان الجحيم والامها وشرورها دائمة باهلها كما ان الجنة ونعيمها وخيراتها دائمة باهلها الا ان الدوام لكل منهما على معنى اخر ثم انك تعلم ان نظام الدنيا لا يصلح الا بنفوس جافية وقلوب غلاظ شداد قاسية فلو كان الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من (عن خل) عذاب الله وقلوب خاضعة خاشية لاختل النظام بعدم القائمين بالعمارة من هذه الدار من النفوس الغلاظ العتاة كالفراعة والدجاجلة و كالنفوس المكاراة وكشياطين الانس بجريرتهم وحيلتهم و كالنفوس البهيمية والجهلة كالكفار وفى الحديث انى جعلت معصية ادم سبب عمارة هذا العالم .

قلت : هذه اشياء معلومة لانكر (لاتنكر خل) وان كان مقتضى كثير منها ينافى ما تقدم من رجوع امر اهل النار الى النعيم لان ذلك ينافى النظام لتعطل بعض المقتضيات كالتألم الذى هو من اسباب عمارة العالم لان النظام انما قام باعطاء كل ذى حق حقه باجراء الخير على مقتضى خيريته والشر على مقتضى شريته وهذا الحديث من طرق الجماعة وهذه عادة المصنف فى كل الروايات التى يستدل بها من طرق العامة لان علمه (عمله خل) مأخوذ منهم ونظره فى كتبهم ولكن معنى هذا الحديث لا ينافى الحق و بيان السرفيه انه لو بقى هو و ذريته فى الجنة بطل نظام هذا العالم ولا يعرف المطيع من العاصى ولا الصادق

فى طاعته من الكاذب ولا يجوز فى الحكمة ان يخرج من الجنة بلا تقصير لانه تعالى لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بانفسهم فنهاه عن الاكل من الشجرة لمصلحته (لمصلحة خل) و ليكون على بصيرة من امره و وكله الى نفسه طرفه عين لان العصمة ليست واجبة فى الحكمة لانها من التفضل لا من اللطف و كون عدم العصمة يجر الى المعصية لا يستلزم قبحا لان هذه المعصية سبب لدفع مفسدة اقبح من المعصية فكان احسنه العرض انصح (حسنه العرضى ارجح خل) من حسن تلك الطاعة الذاتى و هو ظاهر لمن يفهم اسرار التكليف .

يقول : وقال تعالى و لو شئنا لآتينا كل نفس هديها ولكن حق القول منى لأمثلن جهنم من الجنة و الناس اجمعين فكونها على طبقة واحدة ينافى الحكمة كما مر و لاهمال ساير الطبقات الممكنة فى ممكن (ممكن خل) الامكان من غير ان يخرج من القوة الى الفعل و خلوا اكثر مراتب هذا العالم من (العلم عن خل) اربابها (عن ما بها خ) فلا يتمشى النظام الا بوجود امور (الامور خل) الخسيسة و الدنية المحتاج اليها فى هذه الدار التى يقوم بها اهل الظلمة و الحجاب و يتنعم بها اهل الذلة و القسوة المبعدين عن دار الكرامة و النور المحبة فوجب فى الحكمة الحققة التفاوت و فى الاستعدادات لمراتب الدرجات فى القوة و الضعف و الصفاء و الكدورة و ثبت بموجب قضائه اللازم النافذ فى قدره اللاحق (اللائق خل) الحكم بوجود السعداء و الاشقياء جميعا فاذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء الهى و مقتضى ظهور اسم ربانى يكون لها غايات حقيقية و منازل ذاتية و الامور الذاتية التى جعلت (جبلت خل) عليها الاشياء اذا وقع الرجوع اليها تكون ملائمة لذيدة و ان وقعت المفارقة عنها امدا بعيدا و حصلت الحيلولة عن الاستقرار عليها (اليها خل) زمانا مديدا كما قال تعالى و حيل بينهم و بين ما يشتهون .

قلت قد قلنا ان وجود الاشقياء من صور الغضب و اشراقاتها (اشراقاته خل) كما ان وجود السعداء من صور الرحمة و اشراقاتها فغاية كل من الطائفتين ما خلقت منه فان بقى الشقى بهيئة ما شقى (يشقى خل) به فهو من الغضب و

يترتب على تلك الهيئة مددها من الغضب الذى به تألم اولا وبه يتألم اخرا بل يشتد عليه ذلك لما تقرر وثبت فى الوجدان ان الاشراق كل ما قرب من المشرق اشتد وقوى وان لم يبق بتلك الهيئة وجب خروجه من دار الغضب ودخوله فى دار الرحمة لانه حينئذ مخلوق منها وهذا مما لا شبهة فيه .

يقول: ثم ان الله يتجلى بجميع الاسماء والصفات فى جميع المراتب والمقامات كما حققناه فى مباحث علم الله وغيره فهو الرحمن الرحيم وهو العزيز القهار وفى الحديث القدسى لولا انكم تذبون لذهب بكم وجاء يقوم يذبون .

قلت : هذا دليلنا على دوام التألم ان الاشياء آثار لتجلى الاسماء فيترتب على كل شيء مقتضى علته فلو زال هذا المقتضى الذى هو فيض ذلك الاسم فنى ذلك الشيء اذ ليس هو الا ذلك الفيض والتجلى ولو فرض ان ذلك الشيء بقى بعد زوال ذلك المدد والفيض دل على ان ذلك الفيض والمدد عارض وان ذات الشيء من فيض تجلى اسم معاكس لفيض ذلك المدد المعارض (العارض خل) كما فى لطخ الكفر فى المؤمن فيجب نقله الى مقام الفيض الذاتى الذى هو حقيقة (حقيقته خل) التى اذا زالت فنى واعلم ان الحديث المروى من طرقنا هكذا لولا انكم تذبون لذهب بكم وجيئ يقوم يذبون فيستغفرون فيغفر لهم هـ، ولا شك انه اذا غفر لهم نقلوا من دار الذنب الى دار المغفرة .

يقول: قال الشيخ الاعرابى فى الفتوحات : يدخل اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله واهل النار بعدل الله وينزلون فيهما بالاعمال ويخلدون فيهما بالنيات فيأخذ الالم جزاء العقوبة موازيا لمدة العمر فى الشرك فى الدنيا فاذا فرغ الالم جعل لهم نعيم فى الدار التى يخلدون فيها بحيث انهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذى جبل عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار و زمهرير وما فيها من انواع الحيات والعقارب كما يتلذذ (يتلذخ) اهل الجنة بالظلال والنور ولثم الحسان من الحور لان طبائعهم تقتضى ذلك الاترى ان يجعل على طبيعة يتضرر بريح الورد ويتلذذ (يتلذخ) بالتتن والمحور من

الانسان يتألم بريح المسك والذات تابعة للملائم والالام تابعة لعدمه (لعدم الملائمة خل)، ونقل في الفتوحات ايضا عن بعض اهل الكشف انه قال: انهم يخرجون الى الجنة حتى لا يبقى احد من الناس البتة وتبقى ابوابها تصطفق وينبت في قعره الجرجير ويخلق لها اهلا يملؤها، قال القيصرى في شرح الفصوص: واعلم ان من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم باسره عباده ليس لهم وجود وصفة وقوى الا بالله وحوله وقوته وكلهم محتاجون الى رحمته وهو الرحمن الرحيم ومن شأن من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احدا عذابا ابدا وليس ذلك المقدار ايضا لاجل ايصالهم الى كمالهم المقدر لهم كما يذاب الذهب والفضة بالنار لاجل الخلاص مما يكدره وينقص عياره فهو متضمن لعين اللطف كما قيل وتعذيبكم عذب وسخطكم رضى وقطعكم وصل وجودكم عدل، انتهى .

قلت: ما ذكر عن الفتوحات فقد تقدم الجواب عنه وما نقل عن بعض اهل الكشف فهو غلط مخالف لاجماع المسلمين واهل الملل فلا يلتفت اليه واما (ما خل، اما ما خ) في شرح الفصوص فجوابه يعلم لما (ما خل) تقدم، و تمثيله بالذهب والفضة لانقطاع التألم انما يصلح للمذنبين من اهل الجنة فكما ان الفضة والذهب المغشوشين بمثل النحاس اذا صفيا يوضعان مع الذهب والفضة الصافيين فى الصندوق لاعم الاوانى والقدر من النحاس فى المطبخ لان هذا مثال الطيب الذى اصابه لطح الخبيث بخلاف الخبيث الذى هو من اهل الخلود فى النار فانه لا يصفى اذ لو صفى لم يبق منه شىء فافهم لضرب الامثال .

يقول: فان قلت هذه الاقوال الدالة على انقطاع العذاب عن (من خ) اهل النار ينافى ما ذكرته سابقا من دوام الالام عليهم قلنا لانسلم المنافات بين عدم انقطاع العذاب من اهل النار ابدا وبين انقطاعه عن كل واحد منهم فى وقت .

قلت: جوابه فيه اضطراب اذ يلزم منه اختلاف الانقطاع بالاولية والاخيرة بالنسبة الى افراد من فى النار ولم يقل احد بانقطاع العذاب عن شخص فى اول دخوله ثم يعذب بعد ذلك ولكن المناسب لجوابه ان يقول ان انقطاع

العذاب عبارة عن عدم التألم لا عن رفع العذاب بل يعذبون ولكنهم يتنعمون بذلك التعذب (التعذيب خل) كما تصلح الجمرة باشتعال (باشعال خل) النار و ينطفئ (تنطفئ خل) بعدم الاشتعال .

يقول : وقال فى الفتوحات المكية : ان من الاحوال التى هى امهات احوال الفطرة التى فطر الله الخلق عليها هو الايعبدوا الا الله فبقوا على تلك الفطرة فى توحيد الله فما جعلوا مع الله مسمى اخر هو الله بل جعلوا الهة على طريق القرابة الى الله و لذا قال قل سموهم فانهم اذا سموهم بان بانهم ما عبدوا الا الله فما عبد عابد الا الله فى المحل الذى نسبوا اليه الوهية (الالوهية خل) فصح بقاء التوحيد لله الذى اقروا به فى الميثاق و ان الفطرة مستصحبة ، اقول وهذه عبارة ذاتية و قد سبق القول بان جميع الحركات الطبيعية و الانتقالات فى ذوات الطبايع و النفوس الى الله و بالله و فى سبيل الله و الانسان بحسب فطرته داخل فى السالكين اليه بحسب اختياره و هواه فان كان من اهل السعادة فيزيد الى قربه قربا و على سلوك (سلوكه خل) الجبلى سعيا و امعانا و هرولة و ان كان من الكفار المنافقين (الناقصين خ) المختوم على قلوبهم الصم البكم الذى (الذين خل) لا يعقلون فهو كالدواب و البهائم لا يفقه شيئا الا الاغراض (الاعراض خل) النفسانية الحيوانية و انما الغرض فى وجوده حراثة الدنيا و الآخرة و عمارة الابدان و ماله فى الآخرة من خلاق فله المشى فى مراتع الدواب و السباع فيحشر كحشرها و يعذب كعذابها و يحاسب كحسابها و ينعم (يتنعم خل) كنعيمها و ان كان من اهل النفاق المردودين على (عن خل) الفطرة الخاصة المطرودين عن سماء الرحمة فيكون عذابه اليمانا لانحرافه عما فطر عليه و هوية (هويه خل) الى الهاوية بما كسبت يدها فيقدر خروجه عن الفطرة و نزوله فى مهاوى الجحيم يكون عذابه الاليم الا ان الرحمة واسعة و الالام دالة على وجود جوهر اصلى يضاد الهيئات الحيوانية الردية و التقاوم بين المتضادين ليس بدائم و لا باكثرى كما حقق فى مقامه فلا محالة يؤل اما الى بطلان احدهما او الى الخلاص و لكن الجوهر النفسانى من الانسان لا يقبل الفساد فاما ان نزول (ان

تزول خل) هيئات الردية بزوال اسبابها فيعود الى الفطرة و يدخل الجنة ان لم تكن الهيئات من باب الاعتقادات كالشرك و الا فيقلب (فينقلب خل) الى فطرة اخرى و يخلص من الالم و العذاب و هذه (هذا خل) هو المراد من مذهب الحكماء ان عذاب الجهل المركب ابدى يعنى صاحب الاعتقاد الفاسد الراسخ فى جهله و عتوه لا يمكن عوده الى الفطرة الاصلية فيصير من الهالكين البائنين عن هذه النشأة و عن الحياة العقلية و لا ينافى ذلك كونه حيا بحياة اخرى نازلة دنية و قوله تعالى فى حقه لا يموت فيها و لا يحيى اى لا يموت موت البهايم و نحوها و لا يحيى حياة العقلاء السعداء .

قلت : قوله فى الفتوحات «فبقوا على تلك الفطرة فى توحيد الله» غلط فانهم حين عبدوا غير الله تغير (تغيرت خل) الفطرة الاولى الانسانية الى الحيوانية البهيمية و لذا حكى الله تعالى عنهم فقال ان هم الا كالانعام بل هم اضل و المعنى انهم الان ليسوا فى نفس الامر من نوع الانسان بل من نوع البهايم ، يدل على هذا قول سيد الساجدين (ع) فى دعاء الصحيفة فيمن اكل رزق الله و لم يحمده و لو كانوا (كان خل) كذلك لخرجوا من حدود الانسانية الى حد البهيمية قد كانوا (فكانوا خل) كما وصف فى محكم كتابه ان هم الا كالانعام بل هم اضل ، و قول محمد بن على الباقر الناس كلهم بهائم الا قليلا من المؤمنين و المؤمن قليل الخ ، و لهذا صح انهم عبدوا غير الله و قوله «ما عبدوا الا الله» غلط و جهل فكيف ما عبدوا الا الله و الله يقول و يعبدون من دون الله نعم لو امرهم الله بذلك فامثلوا امر الله كانت عبادة الله (عبادة لله خل) و ان سميت عبادة لهم كما قال (ص) من استمع الى ناطق فقد عبده فان كان الناطق ينطق عن الله فقد عبد الله و ان كان الناطق ينطق عن الشيطان فقد عبد الشيطان و معنى ينطق عن الله ان الناطق ينطق بما اذن له الله تعالى و معنى ينطق عن الشيطان انه ينطق بغير اذن من الله و ان كان بحق (يحق خل) .

و قوله «ولذا قال قل سموهم فانهم اذا سموهم بان بانهم ما عبدوا الا الله» فيه انهم اذا سموهم قالوا هبل حجر نحتاه لنعبده فبان بانهم عبدوا غير الله

بغير اذنه (اذن خل) ليس كسجود الملائكة لادم (ع) ويعقوب (ع) ليوسف فانه باذن الله فلم يبق توحيد الله (لتوحيد لله خل) بل لو قلنا يصح منهم ان يعبدوا الهة يتقربون بعبادتها الى الله ولم يصح توحيده اليه (توحيد الله خل) في عبادته بل اشركوا بعبادة الله والذى اقرؤا به في الميثاق انهم يوحّدونه تعالى في ذاته بانه واحد في ذاته بلا تعدد بكل اعتبار وواحد في صفاته ليس كمثله شىء وواحد في افعاله هذا خلق الله فارونى ماذا خلق الذين من دونه وواحد في عبادته (عبادة خل) فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا ومن عبد هبل فانهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون واستصحب الفطرة الاولى ابطله فليغيرن خلق الله .

و قول المصنف تأييدا لثريات الفتوحات «وهذه عبادة ذاتية» صحيح في انها عبادة ذاتية لكنها للشيطان .

و قول المصنف ايضا «وقد سبق القول بان جميع الحركات الطبيعية ، الخ» صحيح اذا كانت موافقة لامر الله في تكليفها الوجودى و (او خل) الشرعى بقبولها منه كما احب ورضى وان (واما خل) الحركات الطبيعية من دواعى شهوات النفس الامارة فليس بعبادة لله بل كفر بالله و بعد منه تعالى ولو كانت كل حركة وانتقال الى الله وبالله وفي سبيل الله ، فان اريد بانها الى تعالى الى حكمه عليها بما عملت فصحيح ولكن لا يدل على مطلوبهما (مطلوبها خل) وان اريد بانها الى تعالى حيث يحب لانها اذا كانت عابدة (عائدة خل) له فهو يحبه لانه تعالى قال و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فهو يحب ما خلق لاجله و ما لا يحبه فليس بعبادة له و حكمه على المعاصى (العاصى خل) بمعصيته انما يحب الحكم لانه العدل و لا يستلزم محبة المعصية فان اريد بانها الى تعالى حيث يحب فلم يبق (فلم يبق خل) فان كان من اهل السعادة فيزيد الى قربته قربا وان كان من الكفار فكذا وكذا اذ لا فائدة في التقسيم لانه اذا كانت كل حركة طبيعية او انتقالية عبادة فهي محبوبة لانه تعالى انما خلق المتحرك والمتنقل ليعبده .

وقوله فى حق اهل النفاق و طردهم عن سماء الرحمة «فيكون عذابه اليما لانحرافه عما فطر عليه و هوية (هويه خل) الى الهاوية ، الخ» ينافى كون فطرة الميثاق مستصحبة (المستصحبة خ) .

وقوله «والالام دالة على وجود جوهر اصلى» يريد انه لو كان بسيطا لم يتألم كالبدن فان النار اذا قطعت و حرقته فانه قابل للتقطيع و الحرق فيكونان ملايمين له و الشئ لا يتألم بالملائم و انما يتألم بعدم الملايمة فوجود الالام يدل على وجود جوهر اصلى و هو الجوهر (الجوهرى خل) النفسانى الذى يتألم بما يحل بالبدن من التقطيع و الحرق لانه مركبة و ان كان البدن نفسه يتلذذ بذلك و هذا الجوهر النفسانى انما يتألم قبل كونه عقلا و هو يضاد الهيئات الحيوانية الفاسدة الموزية (الرديّة خل) فالتألم فى حال التصادم و التضاد و التقابل الا ان مقاومة الجوهرى لتلك الهيئات (الهيئة خ) الرديّة غير دائمة و لافى اكثر الاحوال فلا محالة لا بد من التغير (التغيير خل) عن تلك المقاومة فاما بان يبطل احدهما او يبطل اعتباره او تكون فطرة غير الاولى فان فرض بطلان احدهما لا يفرض بطلان الجوهرى النفسانى لانها (لانه خل) من الجواهر الثابتة التى لا يجرى عليها (عليه خل) التغيير و التبديل (التبدل خل) فلا بد اذا فرض البطلان لاحد المتضادين ان يفرض بطلان الهيئات (الهيئة خ) الرديّة فيتخلص (فيخلص خل) الجوهر النفسانى فاذا خلا و جب انتقاله الى الجنة و المفروض انه من عمار النار (الدنيا خل) فلا محالة لا يفرض زوال الهيئات الرديّة لثلاثى النار من العمار لما يأتى من ان حقيقة الجواهر حينئذ (الجوهر هى خل) الهيئات الرديّة و هى التى بها هو و حيث امتنع الفرضان تعين الثالث و هو (هى خل) الانقلاب الى فطرة اخرى لا يخلص فيها الجوهر النفسانى من الهيئات الرديّة و لا تحصل (لا يحصل خل) بينهما تضاد و مقاومة بل الجوهر النفسانى يعتاد صحبة الهيئات الرديّة فيأنس بها فيكون (فتكون خل) طبيعة له (طبيعية لها خل) فلا تكون بينهما منافرة فيتنعم بالعذاب لحصول الملايمة لتلك الهيئات الرديّة لانها تكون هى حقيقته (حقيقة خل) و لا يحسن دخوله

الجنة لانه من عمار النار (الدنيا خل).

وقوله «ان لم تكن الهيئات من باب الاعتقادات كالشرك» فانه لرسوخه فى جهله وعتوه لا يمكن فرض زواله فعلى هذا لا يخلد فى النار الا المشرك و من جرى مجراه لان ما سوى ذلك قد يفرض زواله ان لم يزل لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وليس مرادهم ان الشرك (المشرك خل) لا يؤل امره الى التنعم فى النار بالعذاب بل يتنعم بعذاب جهنم ولكنه وما هم منها بمخرجين بل هم فيها خالدون.

وقوله «وهذا هو المراد من مذهب الحكماء، الخ» يعنى ان الحكماء يذهبون الى ان صاحب الاعتقاد الراسخ كالشرك لا يخرج من النار ابدا وان كان يؤل امره الى التنعم فى النار.

واقول اكثر هذه التدقيقات التى ذكروها مبنية على قواعد غير وثيقة و اكثرها قشرية عامية و بيان ذلك على حقيقة نفس الامر يطول به الكلام ولكن انبه الى (على خل) بعضها اشارة و تلويحا: اما ان البسيط كالبدن لم يتألم فهو غلط اذ ليس كل ما يمكن فى الشىء ملايما و الا لم يوجد منافرا قط فان الجوهر النفسانى فى مضادته للهيئات الردية مما يمكن فيه التضاد و التقاوم فما (فيما خ) جرى عليه مما حصل به التألم بل و تألم (التألم خل) نفسه ممكن و مقتضى طبيعة (طبيعته خ) التألم بالتقاوم فيكون ملايما فلا يتحقق تألم اصلا فالشىء بملايمة اختياره و جبره و قسره عند حصول القاسر و المجبر و مقتضى طبيعة التألم بالمؤلم فهو ملايم و مقتضى طبيعة (طبيعته خل) عدم الملايمة عند وجود غير الملائم فعدم الملايمة ملائم (فعدم الملايمة خ) و هكذا فهذا (وهذا خل، فهو خ) اصل باطل لا يصار اليه اصلا على انه قد ثبت بالعقل و النقل على ان كل شىء فهو مكلف و مثاب او معاقب بنسبة رتبته من الوجود او لم يروا الى ما خلق الله من شىء يتفيا ظلاله عن اليمين و الشمال سجدا لله و هم داخرون و قد اشرنا فيما مضى الى ثبوت العقل و الاختيار فى (و خل) التكليف و الثواب و (او خل) العقاب لكل شىء من الحيوانات و النباتات و المعادن و الجمادات و

الاعراض واعراض الاعراض وغير ذلك من المعانى والاعيان من الامور الخارجية والذهنية والفرضية والاعتبارية التى يتوهمون انها ليست شيئا وهى اشياء ثم الى ربهم يحشرون الا ان كل شىء فى كل شىء بحسبه والجوهر النفسانى انما يكون من عمار النار لان حقيقته التى بها هو هو لذاته من النار لان الحقيقة التى بها تكون (يكون خل) الشىء اياه هى صورته المشخصة له وهى جزئها (جزؤ خل) ماهيته وهى نفس حقيقته وهى هذه الهيئات الردية، الاترى ان (الى خل) الصنم ليس هو الخشب الذى هو مادته ولم يتولد الصنم ولم يتكون صنما الا فى بطن امه وهى الصورة لا المادة كما توهمه العيون الكدرة التى يفرغ بعضها فى بعض يأخذ اللاحق كلام السابق ولا يدري ما يقول وكأنهم لم يسمعوا الحديث المقبول عندهم وعند غيرهم قال (ص) السعيد من سعد فى بطن امه والشقى من شقى فى بطن امه الخ، فان كنت تفهم فانا اسألك الصنم شقى فى بطن امه وهذا معلوم ولكن امه الذى شقى فى بطنها المادة او الصورة؟ فاذا عرفت ان حقيقة الصنمية التى بها شقى فى بطنها هى الصورة لا المادة التى هى الخشب فانها هى الاب وعلى هذا ادلة قطعية عقلية ونقلية بان شقاوة الصنم من صورته والخشب ليس صنما ولا جاءت الصنمية من الخشب فالهيئات الردية التى من النار وهى العقاب كما قال تعالى انما يأكلون فى بطونهم نارا وقال تعالى ان هذا ما كنتم به تمترون وهى صورة ذلك النفسانى وهى حقيقة ذلك المعذب كما ان حقيقة الصنم هى صورته المتقومة بالمادة التى هى الخشب و(او خل) الحديد او غيرهما كذلك الخالد فى النار المعذب بها هو تلك الهيئات الردية من الاعمال السيئة والاقوال الخبيثة والافعال القبيحة وهى صورته (صورة خل) المتقومة بتلك المواد الملعونة المسخوطة منها هذا الجوهر النفسانى المبعد من رحمة الله وجسمية الخشب الممسوح (جسمه الخبيث الممسوخ خل) وجسده المر ومائه الاجاج ولاجل ما اشرنا اليه لا يمكن فى الحكمة فرض دخول هذه (هذا خ) الجوهر النفسانى الجنة ولا فرض تنعمه فيها مادام هكذا الا ان تقلب حقيقته فيكون نارا لا معذبا فى النار او يكون ملكا من

زبانية جهنم المعذبين لاهلها او يجعله الله طيبا من سكان الجنة فانه على كل شىء قدير واما ما دام هكذا فلا نعيم له ولا راحة ولا يخرج منها وذلك تأويل قوله تعالى لا يزال بنياهم الذى بنوا رية فى قلوبهم الا ان تقطع قلوبهم .

يقول : و ما (مما خل) استدل به صاحب الفتوحات المكية على انقطاع العذاب للمخلدين فى النار قوله تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ، و ما ورد فى الحديث النبوى (ص) و لم يبق فى النار الا الذين هم اهلها ، و ذلك لان اشد العقاب على احد مفارقة الموطن الذى الفه فلو فارق النار اهلها لعذبوا باغترابهم عما اهلوا له و ان الله قد خلقهم على نشأة تألف ذلك الموطن اقول هذا استدلال ضعيف بنى (مبنى خل) على لفظ الاهل و الاصحاب و يجوز استعمالهما فى معنى اخر من المعانى النسبية كالمقارنة و المجاورة و الاستحقاق و غير ذلك و لانسلم ايضا ان مفارقة الموطن اشد العذاب الا ان يراد به الموطن الاصلى الطبيعى و اثبات ذلك مشكل و الاولى فى الاستدلال على هذا المطلب ان يستدل بقوله تعالى و لقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن و الانس الاية ، فان المخلوق الذى غاية وجوده ان يدخل فى جهنم بحسب الوضع الالهى و القضاء الربانى لا بد ان يكون ذلك الدخول موافقا لطبعه و كمالا لوجوده اذ الغايات كما مر كمالات الموجودات و كمال الشىء الموافق له لا يكون عذابا فى حقه و انما يكون عذابا فى حق غيره ممن خلق للدرجات العالية .

قلت و استدلال صاحب الفتوحات ضعيف كاستضعاف المصنف له فان مفارقة موطن (موطن خل) النور خاصة عذاب شديد لا الموطن الطبيعى مطلقا لان الطبيعى منه نور و منه ظلمة فكل منهما ذاتى له و هو ما به هو هو لذاته و عارض و هو بخلافه (لخلافه خل) و نريد بالذاتى ما خلق منه او به و معنى ما خلق منه النور و معنى ما خلق به الظلمة اما الموطن العارضى فلا يتعذب بمفارقته غالبا و اما الذاتى فالذى خلق منه يتعذب بمفارقته اشد العذاب و اما الذى خلق به فلا يتعذب بمفارقته بل يتنعم بمفارقته اشد التنعم و مرادنا بما خلق به ان لطف اللطيف و كرم الكريم و رحمة الرحيم جرت فى ايجاده عبادته على

ما يصلون به الى كمال التمتع والراحة كما قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولما خلقهم على حسب قوا بلهم لئلا تكون لهم الحجة عليه فمن قبل فضل سيده تعالى بامثال او امره واجتناب نواهيه خلقه مما اراده واختاره له ومن ترك او امره وار تكب نواهيه خلقه بعمله كما قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وليس الطبع منه تعالى بسبب كفرهم بل الطبع منهم اى خلق الطبع على قلوبهم من كفرهم فالمادة او (وخ) الصورة منهم والخالق هو الله تعالى لانه يخلق مقتضى كل مائل (مائل خ) الى شىء باختياره فتمت كلمته وبلغت حجته وما ربك بظلام للعبيد ولم يرض لعباده ان يخلقهم باعمالهم المخالفة لمحبه فاذا خلقه هكذا كان موطنه الذاتى الطبيعى ما يخالف محبة الله ورضاه فهو جهنمى (جهنم خ) مبدؤه من غضب الله واليه يعود فلو فرض مفارقة هذا الموطن لم يكن له موطن يأوى اليه ويصاغ منه الى (الا خ) محبة الله ورحمته ورضاه فكيف تجد من فارق سخط الله ولعنة الله الى رضى الله وقربه واصل ارادة الله لا يجاده ان يصيغه (يصيغه خ) فى رحمته فلم يقبل هذا الصيغ فصيغه فى عدم (وعده خ) قبوله بصيغ (لصيغ خ) الرحمة فى غضبه ثم فرض تحول هذا الصيغ صيغ رحمة ورضاه (رضى خ) هل يتعذب بمفارقة ذلك الموطن الملعون المسخوط بموطن الرحمة والرضوان فاذا ظهر لك انه يتنعم بهذه المفارقة بما لا نعيم وراءه كيف يظهر لك انه اذا بقى فى ذلك الموطن الملعون يتنعم ما لكم كيف تحكمون فاين تذهبون عن الطريق الواضح والحق اللايح ان هو الا ذكر للعالمين لمن شاء منكم ان يستقيم.

يقول: وقال فى الفتوحات: فعمرت داران (الدار خ، الداران خ) اى دار النعيم ودار الجحيم وسبقت الرحمة الغضب ووسعت كل شىء جهنم ومن فيها والله ارحم الراحمين.

قلت الرحمة وسعت نصف جهنم الاخير ونصف احوال من فيها الاخير واما اوائلها فلم تسعها الرحمة ولهذا عذبوا فى الاول وانهم حين دخلوا جهنم ليسوا اشياء فلما كانوا اشياء وسعتهم (وسعهم خ) او لانها فى الاول ولم تسبق

الغضب لكن الامر ليس كما فهموا لان الرحمة الواسعة قسمان قسم فضل وهو النعيم المقيم للمؤمنين فى الجنة وهو المسمى بالرحمة المكتوبة فى قوله تعالى فساكتبها للذين يتقون وهى صفة الرحيم وقسم عدل وبه كان العذاب الاليم على اصحاب الجحيم .

يقول وقد وجدنا فى نفوسنا فمن (ممن خل) جبل على الرحمة بحيث لو مكنته الله فى خلقه لأزال صفة العذاب عن العالم والله قد اعطاه هذه الصفة و معطى الكمال احق به وصاحب هذه الصفة انا وامثالى ونحن عباد مخلوقون اصحاب اهواء واصحاب اغراض (اعراض خ) ولا شك انه راحم (رحيم خل)، ارحم خ) بخلقه منا وقد قال عن نفسه انه ارحم الراحمين ولا شك انه ارحم بخلقه منا ونحن عرفنا من نفوسنا هذه المتابعة (المبالغة خل)، انتهى كلامه .

قلت : لا تدعى هذا الوجدان فقد وجدنا امثالك لو تمكن اخرب العالم كله فكيف تدعى هذا وهو خلاف ما فعل الله عز وجل حيث يقول ولنجزينهم اسوء الذى كانوا يعملون وهو تعالى يقول فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين فلادرى هل انه تعالى ماتمكن و الا لأزال صفة العذاب عن العالم .

وقوله : وصاحب هذه الصفة انا وامثالى .

اقول : ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم لو مكنته الله افسد العالم وذلك كما قال امير المؤمنين ان المؤمن يرى يقينه فى عمله والكافر يرى انكاره فى عمله الخ ، فهذا هو ابتلاه ببعض العلوم والمعرفة الصوفية فافسد الاعتقادات و امات الدين حتى قلب الشريعة ظهرا لبطن وقال بالمنكر (بالمنكر خل) حتى قال بايمان فرعون وانه مات طاهرا ليس عليه ذنب وان الاجماع من المسلمين كلهم قد قام وتحقق على كفر فرعون ، وان الله رضى بفعل سامرى (السامرى خل) للعجل لانه تعالى احب ان يعبد فى كل صورة وما شبه ذلك من المناكير المخالفة للمسلمين .

يقول : ولك (ذلك خ) ان تقول وقد قام الدليل على ان البارى تعالى

لا تنفعه الطاعات ولا تضره المخالفات وان كل شيء جار بقضائه وقدره وان
الخلق مجبورون في اختيارهم فكيف يسرمد العذاب عليهم و جائت (جاء خل)
في الحديث و اخر من يشفع هو ارحم الراحمين ، و الايات الواردة في حقهم
بالتعذيب كلها حق و صدق و كلام اهل المكاشفة لا ينافيها لان كون الشيء
عذابا من وجه لا ينافي كونها رحمة من وجه اخر فسبحان من اتسعت رحمته
لاوليائه في شدة نعمته و اشتدت نعمته لاعدائه في سعة رحمته لهم في الآخرة .
قلت : هو سبحانه الغنى الحميد لا تنفعه الطاعات ولا تضره المعاصي و
لا نقول انه تعالى يتشفى بالانتقام من (ممن خ) عصاه تعالى من (عن خل) ذلك
علوا كبيرا لكنه تعالى لما كان اجري افعاله على انه يعطى كل ذي حق حقه لزم
من ذلك في الحكمة انه يثيب بفضله و يعاقب بعدله و اما ان كل شيء جار
لقضائه (بقضائه خل) و قدره و مما لا شك فيه (فمما لا نشك فيه خل) و لا ينفعهم
فيما تذهبون (يذهبون خل) اليه شيئا و اما ان الخلق مجبورون في اختيارهم فلا
معنى له و لكن الخواجة نصير الدين توهم هذا الخيال حيث لم يجد الفعل و
الترك و تبعه كثير و هو خطأ بل الخلق مختارون ان شاؤا ففعلوا و ان شاؤا تركوا و
لو كان الامر كما توهموا لكان الخلق مجبورين في الفعل و الترك و ان اختاروا
الفعل الجأوا اليه و ان اختاروا الترك الجأوا اليه لم يكونوا في كل من الحالين
مختارين و كيف ينقطع التألم عنهم مع استمرار موجهه و هو العزم على المعصية
و نية الكافر شر من عمله و لذلك كذبهم الله حين قالوا يا ليتنا نرد و لا نكذب
بايات ربنا (باياته خل) و نكون من المؤمنين قال تعالى بل بدا لهم ما كانوا
يخفون من قبل و لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه و انهم لكاذبون و ما رووا في
حديثهم انه تعالى اخر من يشفع لا يفيدهم شيئا و كلامهم ينافي ايات التعذيب و
كيف لا ينافي و هو تعالى يقول بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب لانهم عند
اول دخولهم النار تألموا لانهم (لكونهم خل) طريين لم يألفوا بالنار و لم يأنسوا
بها فاذا احترقت جلودهم عادت طرية لم يألف بالنار و لم يأنس بها و هكذا في
كل وقت و اقول ان ذقت معنى كلامي هذا و فهمت مرادى اغناك عن كل دليل

فى هذه المسئلة ، فقوله (و قوله . خل) فسبحان من اتسعت رحمته الخ ، جوابه سبحان من غطى بصائرهم باعمالهم و وكلهم الى انفسهم حتى كانوا لا يختارون الا روايات القوم و يزيدون فيها فان قوله لهم فى الاخرة ، ليس من الحديث بل من جواب (جواب خل) النورة .

و بالجملة كلامهم طويل عريض الا انه يرجع على نوع ما سمعت و لا فائدة فى ذكر غير ما ذكرنا من كلامهم لانه مثل ما ذكرنا و جوابنا عن المذكور جواب لغيره يقينا فيما ذكره فى هذه الرسالة هنا و هو الذى لاح له و هو حق لا شبهة فيه و لم يذكره فى غير هذا .

و اما تعليله ذلك بانه انما كان فيه التألم و عدم الراحة بل فيه العذاب الدائم و المحن المستمرة الغير المتناهية لان منزلتها (منزلته خل) من ذلك العالم منزلة عالم الكون و الفساد و من (الفساد من خ) هذا العالم فهو مبنى على ما نذهب (يذهب خل) اليه من ان الجنة ثابتة لا يجوز عليها التغير و لا التغير و قد ذكره سابقا و ذكرنا عليه هناك ان الاخرة بكل ما فيها من جنة و نار حادثة و الحوادث مجردة و ماديتها متغيرة و ان كان تغير كل ما (بتغير كل خ) بحسبه كما ترى فى الدنيا فان المدر يتغير و الحديد يتغير الا ان تغير المدر اسرع من تغير الحديد خصوصا الجنة و ما فيها فتغيرها (فان تغيرها خل) من الضعف و الخلق محركا الى الشدة و الجدة و النار كلما طال المدى على اهلها ضعف قولهم (قواهم خ) و قويت بلاياهم بلا نهاية فى الدارين .

قال : قاعدة - فى كيفية تجسم الاعمال و تصور النيات يوم القيامة و الاشارة الى مادة صورها ، اعلم ان لكل صورة خارجية ظهورا خاصا فى موطن النفس و لكل صورة النفسانية (نفسانية خل) و ملكة راسخة وجودا فى الخارج الا ترى ان صورة الجسم الرطب اذا اثرت فى مادة جسمانية قابلة للرطوبة قبلتها فصارت رطبا مثله سهل القبول للاشكال فاذا اثرت فى مادة اخرى كمادة القوى الحسية او الخيالية و انفعلت عن الرطوبة لم تقبل هذا الاثر و لم يصبر (لم يصل خل) رطبا مثله مع انها قبلت ماهية (ماهيته خل) الرطوبة لكن بصورة اخرى و

مثال اخر و كذا قبلت القوة (للقوة خل) العاقلة الانسانية منها صورة اخرى و نحو اخر من الوجود و الظهور مع ان الماهية واحدة هى مادة الرطوبة و الرطب فللماهية الواحدة صور ثلثة فى مواطن ثلثة لكل منها وجود خاص و ظهور معين فانظر فى تفاوت حكم هذه النشأة الثلاثة (النشآت الثلاث خل) فى ماهية واحدة و قس عليه تفاوت النشأة (النشآت خل) فى انحاء الظهورات و الوجودات فى كل معنى و ماهية عينية فلا تتعجب من كون الغضب و هو كيفية نفسانية اذ وجدت فى الخارج صارت نارا محرقة و ان العلم و هو كيفية نفسانية اذا وجدت فى الخارج صارت عينا تسمى سلسيلا و ان المأكول من مال اليتيم ينقلب فى موطن الاخرة (فى خ) بطون آكلية نارا يصلونها يوم الدين و لا ايضا من صيرورة حب الدنيا و هى شهواتها و هى اعراض النفسانية ههنا حيات و عقارب تلسع و تلدغ بصاحبها (لصاحبها خل) يوم (فى يوم خ) القيمة و هذا القدر كاف للمستبصر لان يؤمن بجميع ما وعده الشارع و اوعده عليه و كل من له قوة تحبس فى العلم يجب عليه ان يتأمل فى الصفات النفسانية و كيفية منشأيتها للآثار و الافعال الخارجية و يجعل ذلك ذريعة لمعرفة استيجاب بعض الاخلاق و الملكات لآثار مخصوصة فى القيمة .

اقول : ان المعانى التى تبرز و الهيئات التى تظهر لها صورتان : احديهما ما كانت من المعانى و الثانية ما كانت من الاعراض ، فالاولى ما اشار اليه بالبيان فى قوله «ان لكل صورة خارجية ظهورا خاصا فى موطن النفس» كما لو مدحت شخصا او شتمته فان هذا المدح او الشتم له تأثير فى النفس و انت وجهته اليه فى لباسه اللفظى و كذلك ما تعلمه له مما يحب او يكره فانه يظهر بوجوده الملكوتى او البرزخى فيؤثر (و يؤثر خل) فى النفس او (و خ) المتخيلة ما تقتضيه من التأثيرات كالتهييج و التسكين و القوة و الضعف و الانبساط و الانقباض و الشجاعة و الجبن و الكرم و البخل و الحياء و الخلع و ما اشبه ذلك و كذلك لكل صورة نفسانية يعنى معنى نفسانيا و لكل ملكة راسخة و انما ذكر راسخة قيد الملكة (قيدا للملكة خل) مع ان الملكة لا تكون الا راسخة لان الطاوى (الطارى

خل) اذا لم يرسخ ولم يثبت يسمى حالا و اذا رسخ و ثبت يسمى (سمى خ) ملكة لبيان ما هو الواقع والحاصل لكل ملكة وجود في الخارج تظهر به ، اما الصورة الخارجية التي قلنا لها تأثير ملكوتي و برزخى فمنها ما يكون ذلك التأثير رجوعا لها الى مبادئها ومشابهة لمبادئها اذا تمت فى استعدادها وهذا اذا كانت الصورة راجعة الى موطن النفس (نفس خ) صاحبها ومنها ما تكون طامحة الى غير موطن نفس صاحبها كان ظهورها بتأثير يشابه صفتها من صاحبها وهذه الصفة قد تكون ذاتية وقد تكون استعمالية صناعية فاذا (فان خل) كان ظهورها رجوعا الى موطنها من النفس كان استكمالاً لوجودها (لها بوجودها خل) وان كان رجوعها الى غير موطنها كان وجودا باثارها ، و اما الصورة النفسانية والملكة الراسخة وجودها (فوجودها خل) فى الخارج بحيث يكون (تكون خ) مدركة بالحواس الظاهرة بل كل ما هو من عالم الغيب فوجوده فى (من خل) عالم الشهادة وقد تكون تنزله (بتنزله خل) الى عالم الشهادة وجوده كما يظهر جبرئيل فى صورة دحية بن خليفة الكلبي و كما ظهر الملك المستحفظ لاقارات المؤمنين بالولاية فى التكليف الاول فى الذر فى صورة الحجر وهو الان الحجر الاسود فى الكعبة المشرفة فى الركن العراقى وقد يكون بصعود المدركين له الى رتبته (رتبته خل) من الملكوت فيشاهدونه بحواسهم لاجتماعهم معه فى مشهد واحد على الاعتبارين وعلى الظاهر فى الدنيا الاغلب يكون الظهور بنزول الغيب الى الشهادة فيشاهدونه فى رتبتهم وقد يكون بصعود الشاهد الى الغائب والاغلب فى الصاعدين الصعود النفسى وقد يقع فى الدنيا الجسمى كما فى الآخرة مثل معراج النبى (ص) و اما فى الآخرة فبالترقى يقينا فى كلام المصنف فى تنظيره و بيانه يقول (بقوله . خل) الا ترى الى الرطوبة فى تصور تأثيرها فان صورة الجسم الرطب كالماء و كالطين اللين الذائب اذا اثرت رطوبته فى مادة جسمانية قابلة للرطوبة مثل اللبنة المعمولة من الطين و لم تحرق كالاجر بل هى مدرة قبلت الرطوبة فصارت رطبة مثل الماء ومثل الطين فى الرطوبة لانها فى رتبته وانفعلت بها كما انفعل التراب بها حتى صار طينا

فاللبنة صارت طينا او كالطين سهل القبول للاشكال فهذه نشأة (لنشأة خ) من النشآت و اذا اثرت الرطوبة فى مادة اخرى كمادة القوة الحسية التى هى عنده من عالم الملكوت و (او خ ل) الخيالية التى هى من عالم البرزخ لم تكن مع الرطوبة من صقع واحد و انفعلت عن تلك الرطوبة و لكن ليس كانفعال التراب فلم تقبل ذلك الاثر الجسمانى و لم يصره (لم تصر خ ل) رطبا مثل رطوبة الطين لكن بصورة اخرى بان تكون ضعيفة الشعور و الاحساس فلها صورة غير صورة رطوبة الطين و مثال اخر و اذا اثرت الرطوبة المائية فى القوة العاقلة الانسانية و قبلت منها قبولا ليس على نحو قبول الاولين بل تكون قوية الشعور (قريبة الغور خ ل) و الادراك و هو نحو اخر من الوجود و الظهور مع الماهية المؤثرة مع ان الماهية الواحدة (واحدة خ) و هى رطوبة الماء فقد ظهر للماهية الوحدة (الواحدة خ ل) صور ثلث فى مواطن ثلثة لكل واحد من هذه المواطن صورة من الرطوبة غير صورة الاخر بل للرطوبة الواحدة فى كل موطن وجود خاص و ظهور معين ، فانظر فى حكم تفاوت هذه النشآت (النشأة خ ل) فى انحاء الظهورات فى قوابلها و الوجودات فى مواطنها و هذا حكم مراتب الوجودات (الموجودات خ) و قس عليه هذه الاعمال الصادرة من المكلفين بالنسبة الى اوقات و جودات الاعمال التى نعمله (تحضر خ ل) فيه .

ثم فرع على بيانه «فلاتتعب من كون الغضب و هو كيفية نفسانية اذا وجدت فى الخارج» اى فى كونها محسوسة «صارت نارا» كما صارت الرطوبة المائية فى القوة العاقلة الانسانية غباوة و بلادة «وان العلم و هو كيفية نفسانية» لانه عرض من جملة الاعراض «اذا وجد فى الخارج» المدرك بالحواس «صار عينا تسمى سلسيلا» اقول و يؤيد هذا ما رواه ابو الطفيل عامر بن واثلة قال قلت يا امير المؤمنين اخبرنا (اخبرنى خ ل) عن حوض النبى (ص) فى الدنيا ام فى الآخرة قال بل فى الدنيا قلت فمن الذائد عليه قال انا بيدى فليردنه اوليائى و ليصرفن عنه اعدائى و فى رواية و لاوردنه اوليائى و لاصرفن عنه اعدائى الخ ، و كذلك حال (المال خ) المأكول من مال اليتيم ظلما ينقلب فى موطن الآخرة اى

يوم القيمة الكبرى فى رتبة الاخرة فى بطون الذين يأكلونه على غير وجه شرعى نارا محرقة وهو بنفسه يكون فى بطن من اكله ظلما نارا يصلّيها يوم الدين . «و لا ايضا» اى ولا تعجب ايضا من صيرورة حب الدنيا وهى شهواتها و لذاتها الفانية مع ان حب الدنيا عرض نفسانية (نفسانى خل) فى الدنيا ولكنك اذا وجدتها يوم القيمة وجدتها بعينها حيات و عقارب لان هذه الاعراض المذكورة لها هيئات نفسانية على صور الحيات و العقارب فان الشهوة التى لا يكون مال امرها الى الله هى على هيئة العقرب و ذاتها هيئة نفسانية تدب الى صاحب تلك (هذه خل) النفوس (النفس خل) و تلدغه و تخدر عضوه الملدوغ وهو باعث العقل الى الطاعة فتضعف تلك العزيمة عن الطاعة فاذا كشف له المستور عنه وجدها عقربا من عمله تلدغ (تلدغه خل) و كذلك الحيات .

يقول وهذا القدر من التمثيل و البيان كاف للتفهيم للمستبصر اذا تفكر فيما خلق الله تعالى و فيما ضرب فى خلقه من الامثال ليتوصل به و يهتدى به الى الايمان بجميع ما وعد به الشارع من انواع الثواب و اوعده عليه من اليم العقاب فان كل من له قوة حدس و فكر استنباط للايات (الايات خ) فى الافاق و الانفس ينبغى له ان تدبر (يتدبر خل) فى الصفات النفسانية و الاوضاع الافاقية و كيفية منشأية النفسانية للاثار و الافعال الخارجية ، اى كيف تنشأ منها الاثار و على اى نحو تكون و كيفية انتزاع الاستدلال من الاوضاع الافاقية كيف ينتزع و كيف يستدل بها ، فاذا عرف المنشأ النفسانى و الانتزاع الافاقى (الانتزاعى الافاق خل) و التطبيق الاستدلالى و جعل (الاستدلالى جعل خ) ذلك ذريعة و وصلة الى معرفة ما توجه بعض الاخلاق و الايات عن (من خل) الاثار المخصوصة من حقايق الثواب و العقاب البارزة من استارها يوم الحساب ، وهذا هو نمط تجسم الاعمال عند المصنف و عند من قال بمقالته و ستسمع ما نذكره فى بيان تجسم الاعمال ، و المصنف ضرب لما يدعيه مثالا :

قال : مثال ذلك ان شدة الغضب فى رجل تورث ثوران دمه و احمرار وجهه و انتفاخ بشرته و الغضب حالة نفسانية موجودة فى عالم باطنه و هذه

الاثار من صفات الاجسام المادية وقد صارت نتائج فى هذه النشأة فلا عجب من ان يلزمه فى نشأة اخرى ان تنقلب (تنقلب خ ل) نارا محضة محرقة للقلب (للقلوب خ ل) مقطعة للامعاء موقدة تطلع على الافئدة كما يلزمه ههنا اذا اشتد تسخن البدن وضربان العروق والوداج واضطراب الاعضاء واحتراق المواد والاخلاط وربما يؤدى الى المرض الشديد بل الى الهلاك من الغيظ فهكذا جميع الصور المجسمة الموجودة فى عالم الاخرة حاصلة من ملكات النفوس و اخلاقها الحسنة والقييحة واعتقاداتها و نياتها الصحيحة والفسادة الراسخة فيها من تكرار (تكرر خ ل) الاعمال والافعال فى الدنيا فصارت الاعمال مبادئ للاخلاق فى الدنيا فتصير النفوس بهيئاتها مبادئ الاجسام (للاجسام خ) فى الاخرة.

اقول : يريد ان كون الصفات النفسانية منشأ للاثار الخارجية دليل على ان بعض الاخلاق التى تطبع عليها والملكات التى استقرت فى جبلية (جبلية خ ل)، جبلته (خ) من الاعمال حتى كانت طبيعة له موجبة (موجب خ ل) لايجاد اثار مخصصة (مخصوصة خ ل) ناشية عنها ومثال تلك الصفات النفسانية التى تنشأ عنها الاثار الخارجية المحسوسة التى يستدل (تستدل خ ل) بها على صحة ان تكون النفس (النفوس خ) منشأ ومبدء لاجسام (الاجسام خ ل) تحدثها فى الاخرة ان الغضب حالة نفسانية ملكوتية اذا اشتدت فى نفس شخص اثارت وهيجت ثوران دمه واحمرار وجهه وانتفاخ بشرته وعروق جبهته وهى حالة معنوية لم تكن من عالم شهادته وانما هى موجودة فى عالم باطنه وتأثيرها ايضا باطنى و اثارها حسية (حسية خ ل) من صفات الاجسام المادية وقد صارت الحالات النفسانية التى هى من نشأة عالم الغيب نتائج الحسنة (الحسية خ ل، حسية خ) فى هذه النشأة الحسية التى هى نشأة من عالم الشهادة، فلا عجب من ان يلزم (يلزمه خ ل) اى يلزم الغضب فى نشأة اخرى فوق نشأة اخرى (نشأته خ ل) ان تنقلب نارا محضة كما لزم تحته (لزمه تحت خ ل) نشأته (نشأة خ) ان تنقلب صفات جسمانية مادية لزم فوق نشأة (لزمه فوق نشأته خ ل) ان تنقلب نارا محضة

محركة للقلوب مقطعة للامعاء حاطمة للعظام موقدة تطلع على الافئدة، الاترى انه اذا اشتد واستحكم لزمته منه اثار هيهنا يظهر عنها تسخين البدن و ضربان العروق والوداج واضطراب الاعضاء واختلاجاتها واحتراق المواد والاخلاط وربما تؤدى الى المرض الشديد (بل خ) ربما يوصل (توصل خ ل) الى الهلاك من شدة الغيظ والدليل على ان هذه الاثار من نفخات النار قول النبى (ص) الحمى رايد الموت و حرها من فيح جهنم وهى حظ كل مؤمن ومؤمنة من النار، الخ (هـ. خ).

وقوله «فهكذا جميع الصور الجسمية (المجسمة خ ل) الموجودة فى عالم الاخرة» يعنى ان جميع ما فى الاخرة من النعيم والحدور والقصور والماكل والمشارب والاشجار والثمار والاطيار هى تلك الاحوال الطيبة والملكات الزاكية تظهر بصور هناك ظاهرة مشاهدة كما ظهرت اثار الرضا والغضب والفرح والحزن فى البدن محسوسة واصله (اصلها خ ل) معقول ومتخيل وكذلك احوال العقاب والعذاب الاليم فانما (فانها خ ل) هى احوال (الاحوال خ ل) الخبيثة والملكات السيئة فانما (فانها خ ل) تظهر بصور هناك ظاهرة مشاهدة ومباديها الغضب والشهوة والاعمال السيئة والاخلاق القبيحة من ترك الصلوة والزنا (الزكوة خ) والامر بالمنكر والنهى عن المعروف كما ظهرت الجنة وما فيها من النعيم من (و خ ل) الاعمال الصالحة كالصلوة والزكوة والامر بالمعروف والنهى عن المنكر وما اشبه ذلك فالاعمال الصالحة والطالحة يتجسم (تجسم خ) اذا برزت من مباديها الغير المجسمة الموجودة على نحو ما مثلنا وذلك فى الاخرة.

وقوله «فهكذا جميع الصور المجسمة الموجودة فى عالم الاخرة حاصلة من ملكات النفوس و اخلاقها الحسنة والقبيحة» وهو معنى قولنا فانها تظهر بصور هناك ظاهرا (ظاهرة خ) الخ، ولذا قال «فصارت الاعمال» الى اخر كلامه و قد تقدم ما يرد على بعض كلامه مثل قوله ان الجنة وجميع ما فيها من القصور والولدان والحدور من نوع النيات والاعمال وان وجوداتها من وجود النفس

الادمية لانها فى نفس الامر صفات النفس وملكاتها ومما يرد عليه ان الجنة خلقت من الانسان واليه يعود (تعود خل) والامر على العكس .

قال : واما مادة تكون الاجساد (الاجسام خل) و تجسم الاعمال و تصور النيات فى الآخرة فليست الا النفس الانسانية و كما ان الهولى هنا (هيهنا خل) مادة تكون الاجسام والصور المقدارية وهى لا مقدار لها فى ذاتها فكذلك النفس الادمية مادة تكون الموجودات المقدرة المصورة الاخرية وهى فى ذاتها امر روحانى لا مقدار لها .

اقول : ذكر اولا كيفية تجسم الاعمال وتمثيله وهنا ذكر المادة التى تتكون منها الاعمال عند تجسمها ، واعلم ان الناس الذين قالوا بالمعاد والثواب والعقاب اختلفوا فى الثواب والعقاب هل هما جزاء على الاعمال مغايران لهما ام هما الاعمال الحسنة والسيئة فالذين جعلوهما جزاء على الاعمال اختلفوا فذهب الشيخ المفيد و جماعة (جماعته خ) الى ان الاعمال اعراض ومعانى فلا يعقل تجسمها ولا وزنها والمراد من الموازين التعديل بين الاعمال والجزاء عليها ووضع كل جزاء فى موضعه وايصال كل حق الى مستحقه فلا ميزان ولا وزن على الحقيقة بل هو محمول على المجاز ، وقال اخرون ان الاعمال لا تجسم لانها اعراض ومعانى نعم يخلق الله تعالى بازاء الاعمال و تناسبها (مناسبها خل) صوراً حسنة او قبيحة وتكون هى (هو خل) الموزونة فى الميزان الحقيقى وهى الصور التى تكون مع الانسان فى عالم البرزخ ، وقالت طائفة الى ان الاعمال (ان الموزون خل) هى صحايف الاعمال لا نفسها بناء منهم على ان كتابة الاعمال فى صحايفها مثل كتابتنا لما (فيما خل) نكتبه فى دفاترنا وبعض الروايات تشير الى ان الموزون هى الصحايف مثل ما روى عنه (ص) انه يؤتى برجل يوم القيامة الى الميزان ويؤتى له تسعة وتسعون سجلاً كل سجل منها مد البصر فيها خطاياه وذنوبه فيوضع (فتوضع خل) فى كفة الميزان ثم يخرج له قرطاس كالانملة فيها شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله (عبده ورسوله خل) فيوضع فى الاخير فيرجع ، والمصنف يرى الوزن

للصحاف، وقيل ويمكن ان يجمع بين الاخبار الدالة على هذه الاقوال المختلفة بحمل ما ورد من ان الميزان ليس هو ذا كفتين وانما هو مجاز عن العدل في الجزاء على ميزان اعمال الانبياء عليهم السلام و ميزان اعمال من بينهم (يليهام خ) من اهل الطاعات والمعرفة لانهم لا يتهمون ربهم فيما قضى عليهم باعمالهم وحمل ما ورد من ان الله تعالى ينصب ميزان له لسان وكفتان لسانه بيد جبرئيل (ع) يزن فيه الاعمال على ميزان اعمال ساير الخلق لينظروا الى اعمالهم كيف توزن بالموازين فلا يتهمون الله تعالى، ومن قال ان الثواب والعقاب هما عين اعمال المكلفين منهم من قال ان جعل الاعراض ذوات شىء ممكن مقدور لله عز وجل فيجعلها اجساما مناسبة لنوع ما انقلبت عنه من الاعراض فى الكم والكيف والوقت والمكان والرتبة والجهة والوضع ويرون ان هذه الامور هى التى عليه فى نفس الامر ولم تجدد (لم تتجدد خل) لها نشات (نشأة خ) بحسب تجدد الاوقات والامكنة والرتب وانما هى هكذا فى كل نشأة فوجوداتها قائمة فى كل نشأة بما هى عليه فى تلك النشأة، مثاله انت فى بغداد تتصور مصر بصورة ملكوتية او برزخية وهى وجود مصر فى رتبة النفوس و(او خل) الخيالات واذا مضيت عليه (اليه خل) وجدته ذاتا محسوسة وهذا وجوده فى عالم الحس فمصر موجود فى كل رتبة من مراتب الوجود من نوع وجودها ووجود ما هو من مقامها.

و ممن تنبه الى هذا المعنى المحقق الدوانى فى رسالة الذوراء (الزوراء خ) وقد ذكر فى مفتحتها (مفتحتها خ) انها من فيوض زيارة عتبة باب مدينة العلم وابنه سيد الشهداء عليهما من الصلوة اكملها ومن التسليمات اجزلها وحاصله مختصرا مع بعض التغير (التغير خل) ان الحقيقة الواحدة تظهر فى البصر بالصورة المعينة المنكشفة (مكشفة خل) بالعوارض المادية ملازمة لوضع معين من قرب وبعد وغير ذلك وهى بعينها تظهر فى الحس المشترك بصورتها (بصورة خل) نشأ بهما من غير تلك الشرايط وهى فى الحالين تقبل التكثر بحسب الاشخاص كصورة زيد وبكر ثم تظهر تلك الحقيقة فى العقل

بحيث لا تقبل الكثرة و تصير الافراد المتكثرة فى الصور (الصورة خل) المبصرة و المتخيلة متحدة (المتحدة خل) فى الصورة العقلية فتظهر (فظهر خل) ان الصورة و لو كانت عقلية غير الحقيقة بل الصور المختلفة لباس لتلك الحقيقة و اختلاف تلك الصور (الصورة خل) يكون لاختلاف المشاعر و المدارك و تلك الحقيقة مع وحدتها الذاتية قد تظهر فى صور (صورة خل) متكثرة متخالفة الحكم كصور الاشخاص و قد تظهر فى صورة واحدة كالصورة العقلية و محصل هذا ان الحقيقة مغايرة لجميع الصور التى تخيل (تتخيل خل) فيها على المشاعر الظاهرة و الباطنة الجسمانية و الروحانية و ان تلك الحقيقة من حيث ذاتها قابلة للظهور بصور مختلفة و ان جميع الصور هى بها متساوية و ليس بعضها اولى من البعض بل انما تخصص تلك الصور باحكام المواطن و المشاعر فالعلم مثلاً حقيقة واحدة يظهر (تظهر خل) فى مواطن اليقظة بصورة عرضية محتجبة عن الحس مدركة بالعقل كلية و بالوهم جزئية و هى بعينها تظهر فى مواطن (موطن خل) الرؤيا بصورة جوهرية اعنى صورة اللبن و كما ان الظاهر على المدارك الباطنة فى اليقظة الحقيقة (حقيقة خل) العلم كذلك الظاهر على المشاعر فى الرؤيا حقيقة العلم الا انه يتجلى فى كل موطن بصورة تعينها لها ذلك الموطن ثم ان المحجوب المنغمس فى احكام الطبيعة الذى (التى خ) لا يعرف الحقائق الا بصورها ينكر الحقيقة عند تبدل الصورة و لا يعرفها لتحولها فى ملابسها و لكن العارف لا يصير مغلوباً باحكام خصوصيات المواطن و لا يحجبها حكم موطن عن احكام المواطن الاخر بل يعرفها فى ساير ملابسها تظهر (فظهر خل) عليك من هذا اسرار غامضة من احوال المعاد و ظهوره فى الكثرات فان ذلك يتحصل و يتقوم بالنفس و مراتبها و اسرار المعاد من ظهور الاعمال و الاخلاق الظاهرة فى النشأة الدنيوية بالصور الخاصة و فى النشأة الاخرية بالصور (بالصورة خل) التى تقتضيها احكام تلك النشأة كما فصل فى الشريعة و تيسر عليك ايضاً مشاهدة الواحدة الحقيقى فى التكررات من غير شوب ممازجة و تسلفت (تسلفت خل) به الى حقايق ما انبأ عنه لسان النبوات من

ظهور الاخلاق والاعمال فى المواطن المعادية لصور (بصور خل) الاجساد و
 كيفية وزن الاعمال و سر حشر الاعراض بصور الاخلاق العالية و اطلعت على
 سر قوله تعالى و ان جهنم لمحيطه بالكافرين فان الاية بظاهرها تدل على احاطة
 جهنم بالكافرين فى زمان الحال و لا حاجة الى الصرف عن الظاهر و ان
 الاخلاق الرذيلة و العقائد الباطلة هى محيطه بهم فى هذه هى بعينها جهنم التى
 ستظهر فى الصورة الموعودة عليهم كما انذرهم الشارع الا انهم لا يعرفون ذلك
 لعدم ظهورها فى هذه النشأة عليهم فى تلك الصورة و هم لفرط جهلهم بالحقايق
 لا يعرفون الحقايق الا بصورها و اما النفس المحيطه بالحقايق و تنقلها
 بالصور (فى الصور خل) بحسب المواطن فتعرف حقيقة الامر و ايضا تعرف من
 ذلك التحقيق قوله تعالى الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون فى
 بطونهم نارا ، و قوله (ص) الذى يشرب فى انية الذهب و الفضة انما يجرجر فى
 بطنه نار جهنم ، فان (و ان خل) ظاهرها (ظاهره خل) يدل على وقوع هذه الحال
 فى الحال و الجرجر (الجر جرة خ) بمعنى الصب و قوله (ص) ان فى الجنة قيعانا
 و ان غراسها سبحان الله و الحمد لله ، فان هذا الحديث يدل على ان هذا القول
 بعينه غراسها فيكون محمولا على الحقيقة لا على المجاز كما توهمه
 المتوهمون . ثم قال لعلك تقول كيف يكون العرض بعينه هو الجوهر و كيف
 يكون المعنى واحدا و الحال ان الحقايق متخالفة بذواتها فنقول قد لوحنا
 عليك (اليك خ) ان الحقيقة غير الصورة فانها فى حد ذاتها و صرافة سذاجتها (من
 الساذج) عارية عن جميع الصور التى تتجلى بها لكنها تظهر فى صورة تارة و فى
 غيرها اخرى و الصورتان متغايرتان قطعا لكن الحقيقة المتجلية فى الصورتين
 بحسب اختلاف المواطنين شىء واحد و ما اشبه ذلك بما يقول (يقوله خل) اهل
 الحكمة النظرية ان الجواهر باعتبار وجودها فى الذهن اعراض قائمة به محتاجة
 اليه ثم هى فى الخارج قائمة بانفسها مستغنية عن غيرها فاذا اعتقدت ان حقيقة
 تظهر فى موطن بصورة عرضية محتاجة و فى اخر بصورة مستقلة يكون (تكون
 خ) فاكسر به سورة نبو طبعك عنه فى بدء النظر حتى يأتيك اليقين و تشرف

على حقيقة قوله (ص) النوم اخ الموت وقول صاحب سره و باب مدينة علمه الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا.

ثم قال ارأيت الحقيقة الواحدة كيف ظهرت على القوة العاقلة بصورة وحدانية لطيفة مجردة ثم ظهرت على الحواس بصور مخالفة (متخالفة خ) كثيرة مادية فكانها تنزلت مع النفس عن صرافة تجردها و وحدتها الى التكثر و التعدد فاذا وصلت النفس الى مرتبة الحواس وصلت هي الى غاية التكثر و التعدد و اذا ترقى الى مرتبة التجرد الصرف توحدت و الحقائق مع النفس صعود و هبوط فهي اذن موجودة في النفس لا في الخارج عنها و هي تصاحبها في مواطنها المختلفة و تنصبغ في كل موطن من مواطنها باحكامها من الوحدة و الكثرة و اللطافة و الكثافة و من ثم اقول شأن العلم تكثر الواحد و ذلك في العلم التفصيلي المتحصل بما يلي الجهة السافلة من النفس و كماله في المشاعر الظاهرة و توحيد الكثير و ذلك في العلم الحقيقة (الحقيقي خ) الاجمالي المتقوم بما يلي الجهة العالية من النفس و كماله في المدرك الشهودي المعبر عنه بنور الولاية و هو غاية المراتب و يليه في الشرف مرتبة الذوق الفطري .

انتهى ما نقلته من نقل السيد نعمة الله الجزايري في كتابه المسمى بمقامات النجاة، و المصنف ذهب الى ما ذهب اليه الدواني في معنى تجسم الاعمال الا انه بنى تعريفه و بيانه و مادته و غير ذلك على ما يراه و هذا عنده هو حقيقة تجسم الاعمال الصالحة و السيئة و معرفته . و اقول هذا طريق مشاهدة تجسمها و اما انها من اى شئ تتركب فلا تعلم (فلا، نعم خ) المصنف نص على ان مادة تكون الاعمال و تجسمها نفس العامل و تصوره في الاخرة فليس الا النفس الانسانية .

ثم مثل (ذكر خ) لمدعاه تقوية لدليله فقال : و كما ان الهيولى هي هنا يعنى في الدنيا مادة تكون الاجسام و الصورة المقدارية و هو (هي خ) يعنى الهيولى لا مقدار لها في ذاتها فكذلك النفس الادمية مادة تكون الموجودات المقدرة المصورة الاخرية و هي في ذاتها امور روحاني لا مقدار لها .

اقول وفي هذه الكلمات كلام يرد عليها من ذلك قوله «فليس الا النفس الانسانية» فانه يرد عليه انه ان اراد ان مادة الثواب والعقاب نفس جوهر النفس الادمية كانت مادة ثوابه من ذاته وصورة ثوابه من عمله وكذا في العقاب كان الثواب والعقاب متولدا منه وحينئذ فالمنعم والمؤلم شيء اجزاؤه (للشيء جزءه خل) ثم لا يخلو اما ان يكون عمل الجزء وتأثيره بمقتضى خارجي اولا والثاني باطن لان الجزء ملائم لكله لذاته ففي الثواب تسقط فائدة مشقة الطاعة وهو باطن وفي العقاب يكون ما به الملائمة به المنافرة بجهة واحدة وهو باطن الاول ان فرض استقلال الخارجى بالاثردل على مغايرة الجزء وان لم يستقل لزم ما يلزم في الثاني ومن ذلك قوله في تمثيل النفس للاعمال المجسمة ومقايستها بالهولي «و كما ان الهولي هي هنا مادة تكون الاجسام الخ» فانه يرد عليه ان الهولي جسم والجسم يكون مادة للاجسام ولكن لا يكون مادة للصور (للصورة خل) المقدارية وان كانت تتقوم به والنفس ليست من الاجسام وانما هي جوهر مجرد والجوهر المجرد لا يكون مادة للاجسام المادية وعندنا ايضا لا تكون المادية (المادة خل) مادة للجواهر المجردة وان كان المصنف يرى ذلك وان زعم ان الاجسام الاخرية مجردات كالنفوس لان الماديات كلها متغيرة متبدلة كما ذكره فيما تقدم فعلى فرض تسليمه له نقول هذا الذي وجد في الاخرة تنقلب (منقلب خل) عن الاعمال او (وخ) عن نفوس العاملين فان كان عن الاعمال لم تكن نفوسهم مادة له وقد ثبت ان الاعمال اعراض والاعراض لا تكون موادها من ذوات معروضاتها وان الانقلاب عن نفوس العاملين لم تكن الاعمال مجسمة لانها ليست من نفوس العاملين بل المجسم غيرها ولزم ايضا ما ذكرنا من كون الملائم منافرا نعم ان اراد بها (انها خل) غير منقلبة عن شيء وانما تلك الصور التي تظهر غدا فيها هي بعينها هذا (هذه خ) الصور التي ظهرت بها في دار التكليف من صلوة وزكوة وصوم وحج وتسييح وتهليل وغيرها لان الحقيقة واحدة والتغيير ظاهر انما هو لاحكام المواطن كما ذكره المحقق الدواني فان المصنف انما ذهب اليه في سائر كتبه وهو ما نقله

عنه ولكنه مزجه بشيء من آرائه بمعنى انه ليس المراد بالتجسم الا ظهورها غدا بحكم ذلك الموطن ولم تتغير في كل موطن فهو صحيح الا ان ذكره للمادة يدل على انها تجسم غدا من النفس ونحن حين ذكرنا مادتها انما هو لبيان اصلها ولم ترد (نرد خل) انها تصاغ غدا او لم تصنع ونريد بمادتها ما تكونت منه في التكليف الاول وفي الدنيا وفي الآخرة ويأتى مرادنا بالمادة والهيولى ايضا وان لم يكن لها مقدار شخصى الا ان لها مقدارا نوعيا والاعمال المجسمة لها مقدار شخصى ولكنه ليس من ذات الهيولى وان كان صورة انفعالها الا ان المقدار الشخصى مركب من حدود كما ذكرنا مرارا مؤلفة من الكم والكيف والوقت والمكان والرتبة والجهة والوضع ولوقيل بقولنا من ان الهيولى الكلية مجردة وانها اخر المجردات لا يلزم علينا صحة المقايسة التى ذكرها المصنف فانها مادة جسمانية ولكنها قبل تعلق الصورة (الصورخ) المثالية بها وقبل التركيب لم تلحقها اعراض المراتب والافاق لان هذا التغير (التغيرخ) السريع والتبدل والتحول من اثار الحدود السبعة المذكورة اعنى الكم والكيف والوقت والمكان والرتبة والجهة والوضع فلذا سميناهم مجردة يعنى عن المادة العنصرية والمدة الزمانية اللتين لا يتقومان الا بتلك السبعة والافهى جسم لانها فى الحقيقة هى المادة التى تعلق بها الصورة قبل تعلقها بها ولا كذلك النفس مع ما سمعت من اصاله الجسم بالنسبة الى الهيولى لانه هو هى قبل تعلق الصورة (الصورخ) المثالية به ومن عرضية الاعمال بالنسبة (بالنفس لنسبة خل) الى النفس قبل التعلق وبعده واما النفس الادمية فانها صورة جوهرية وانما سميناهم بالمثال لان تلك الصور المثالية صور مماثلة لصور النفوس لان النفوس صور جوهرية ذات حدود وتخطيط مثل الصور المحسوسة لكنها صور جوهرية اصلية وعالم المثال صور ذات حدود وتخطيط مثل صور النفوس الا ان النفوس صور قائمة بنفسها لانها ذاتات والمثال صور غير قائمة بنفسها لانها اظلة للنفوس فقوله «وهى فى ذاتها امور (ذواتها امرخ) روحانى لا مقدار لها» غلط .

و الحاصل اذا اردت التمثيل للاعمال المجسمة فما ذكره المصنف لا بأس به و اما اذا اردت ان تعرف مادة الثواب و العقاب و صورهما (صورتهما خ) فاسمع : اعلم انه قد ثبت باتفاق العقلاء من الحكماء و العلماء ان كل ممكن زوج تركيبى اذ المخلوق لا بد له من اعتبار من جهة ربه و هو مادته و ان شئت قلت وجوده و من اعتبار من جهة نفسه و هو صورته و ان شئت قلت ماهية و هكذا (هذا خ) حكم كل ما سوى الله تعالى من ذات او صفة ، جوهر او عرض ، عين او معنى ، و الثواب و العقاب من الممكنات و لا بد ان يكون كل واحد منها مركبا من مادة و صورة و لا بد ان تكون المادة موجودة قبل الصورة و المادة من امر الله و نهيهِ و الصورة عمل المكلف فى الثواب بالموافقة و فى العقاب بالمخالفة و المراد بامر الله و نهيهِ اللفظيين الجاريين على المكلفين الامر الحامل لنور الله المسمى بالامر الفعلى اعنى مشية الله و فعله الذى قام به كل شىء قيام صدور و الحامل لنور الله و المسمى (الله المسمى خ) بالامر المفعولى اعنى الحقيقة المحمدية (ص) الذى قامت به الاشياء كلها قياما ركيا و هذان الامران منهما مدد كل شىء فالامر القولى افاضة للامر المددى و امتثال المكلف للامر هو قبوله للامر الامدادى و الامر المددى و الاجتناب للنهى القولى نفى للمدد الخذلانى و نفى للمانع فالامتثال للامر هو الموجب للمقتضى و الاجتناب للنهى هو الرافع للمانع فاذا فعل العبد المكلف ما امر به خلق الله مادة الحورية مثلا او القصر او الجنة من فيض الامر الذى هو لازم للامر الذى امتثله المكلف و عمل به (امر به خ) كما امره الله و خلق صورة تلك الحورية و (او خ) القصر او الجنة من عمل المكلف و نفخ فى ذلك الذى خلقه من روحه فهذا حقيقة الثواب و اما العقاب فمادته من الامر الفعلى العرضى و من الامر المفعولى العرضى اعنى الغضب المسبوق بالرحمة التى هى الامر المفعولى الذاتى و صورته من عمل المكلف بارتكاب المناهى و اجتناب الاوامر فالاعمال الحسنة صور الثواب و مواد الثواب من تأييدات امر الله و ارواح انواع الثواب من روح الله كما ان مواد المطيعين من اشراقات النور الذى

تنورت الانوار منه و صورهم من هيئات طاعاته و الاعمال السيئة صور العقاب و مواد العقاب من ظلمة البحر الاجاج كما ان مواد العاصين من اظلة البحر الاجاج الذاتية و صورهم من هيئات معاصيه فافهم .

قال : و الفرق بين النفس و الهولى بامور : منها ان الهولى وجودها بالقوة من كل وجه لا تحصل لها فى ذاتها لصور (امور خل) الجسمانية بخلاف النفس فانها كانت فى ذاتها موجودة بالفعل وجودا جوهريا حساسا و كانت اولا صورة هذا البدن العنصرى فصارت مادة اخروية يتحد ضربا من الاتحاد فهى صورة الماديات الدنيوية و مادة الصوريات الاخرية المنفوخة فيها باذن الله يوم ينفخ فى الصور فتأتون افواجا لاختلاف انواعها فى الاخرة .

اقول : قوله «ان الهولى وجودها بالقوة من كل وجه لا تحصل لها فى ذاتها لصور (الصور خ) الجسمانية» تبعا لاقوام من العيون الكدرة التى يفرغ بعضها فى بعض و هو خطأ فان الهولى فى الحقيقة هى الجنس لانواعه و النوع لاشخاصه و قولهم ان الاجناس انما تتقوم بالفصول يريدون تقوم حصص انواعه كالخشب انما تتقوم حصة السرير بالصورة يعنون تميزها من حصة الباب و تميزها من الخشب انما هو بالصورة و لا يريدون ان حصة السرير معدومة اصلا و قد صرح بهذا المعنى فى كتابه الكبير كتاب الاسفار و فى القاموس الهولى مشددة الياء مضمومها عن ابن (ابى خل) القطاع القطن و هिला جبل اسود بمكة و الهولى القطن و شبه الاوائل طينة العالم به او هو فى اصطلاحهم موصوف بما يصف به اهل توحيد الله تعالى انه موجود بلا كيفية و كمية و لم يقترن به شىء من مسمات (سمات خ) الحدث ثم حلت به الصنعة و اعترضت به الاعراض فحدث به العالم انتهى ، و هذا يشعر بان الهولا عندهم موجودة بالفعل بنفسها و الحكماء قسموا الشىء فى اصطلاحهم فقالوا ان الشىء باعتبار كونه جزءا للمركب بالفعل يسمى ركنا و باعتبار ابتداء التركيب منه يسمى عنصرا و باعتبار انتهاء التخلل اليه يسمى اسطقسا و باعتبار كونه قابلا للصور الغير المعينة يسمى هولى و باعتبار كونه قبوله للصور المعينة يسمى مادة و باعتبار كون المركب

مأخوذاً يسمى اصلاً و باعتبار كونه محلاً للصور المعينة بالفعل يسمى موضوعاً و هو (هى خل) فى الحقيقة شىء واحد تعرض (له خ) هذه الاسماء عند هذه الصفات هـ، و على اى نحو فالهولى موجودة و وجودها بالفعل لا بالقوة فيكون لها تحصل فى نفسها لصور الجسمانية و ان لم تكن صوراً شخصية بل كانت صوراً جنسية و نوعية فانهما من الصور الجسمانية و وجود الاجناس و الانواع فى الخارج مما لا يكاد يخفى على احد و هو جار على السنة العوام معروف عندهم من غير نكير فانهم يقولون ان فلانا التاجر اتى باجناس و بانواع كثيرة و لا يقال ان كلام العوام لا يعتبر لان هذا استعمال اهل اللغة العالمين بمدلولاتها التى وضع الواضع سبحانه اسمائها بازائها و لا شك ان الخشب قابل للصور الغير المعينة كصورة السرير و الباب و غيرهما فهو لا شك هولى لما يعمل منه و النفس (النفوس خل) موجودة كالهولى .

و قوله «و كانت اولاً صورة هذا البدن العنصرى» ليست النفس مادة لهذا البدن العنصرى لذاتها و ان قلنا انه فى الاصل من تنزلاتها لان تنزلاتها من اثارها و من احوالها لا من ذاتها لان مبدء النفس ليس من التراب و من الطبايع الجسمانية بل الطبايع من اثارها و قد نص امير المؤمنين (ع) عليها بان اصلها من التأييدات العقلية و اين التأييدات العقلية و التراب لمن تعقل الجواب، و المصنف قال فى النفس هنا بانها كانت فى ذاتها موجودة بالفعل و جوداً جوهرية حساساً، فكيف كانت اولاً صورة هذا البدن العنصرى اذ يلزم من هذا انها لم تكن فى ذاتها موجودة بالفعل و جوداً جوهرية حساساً بل القوة (بالقوة خل) فى ذاتها ثم كانت بالفعل و كما لم تكن صورة هذا البدن العنصرى بذاتها بل باثار تنزلات اثارها كذلك لم تكن بذاتها مادة الصوريات الاخرية بل بوجودات اثار افعالها، و اما النفخ فى وجودات اثار افعالها باذن الله تعالى من روحه فظاهر لان موادها من اثار امر الله القولى الذى حمله الى المكلف امر الله القولى و كذا فى النهى كما مر و صورها المنفوخ فيها اعمال العاملين و كونهم يأتون افواجا فلاختلاف اعمالهم .

قال : ومنها ان النفس مادة روحانية لطيفة لاتقبل الاصورا لطيفة غيبية (الصور اللطيفة عينية خل) لاتدرك بهذه الحواس بل بحواس الاخرة و الهيولى مادة كثيفة انما تقبل الصور الكثيفة المقيدة بالجهات والاوزاع المشوبة بالقوى والاعدام .

اقول : اما كون النفس لطيفة لاتقبل الاصورا لطيفة غيبية فصحيح و كذا لاتدرك بهذه الحواس حال كونها متلوثة برذائل الطبايع الجسمانية ، واما ان الجنة و ما فيها من القصور والحدور و جميع انواع النعيم كلها من قبيل النيات (قبيل النعيم خ) يعنى صوراً ملكوتية نفسانية و خيالية فممنوع لانه يلزم منه عدم المعاد الجسمانى كما يلزم المصنف فيما سبق اذ هذا هو الظاهر من عباراته و قد قلنا هناك انه على مذهب ائمة الهدى (ع) غير قائل بالمعاد الجسمانى ، واما كون الهيولى مادة كثيفة فليس بصحيح اذ ليس كل هيولى مادة كثيفة فان الاجرام الفلكية لاتدرك بهذه الحواس و كذلك الارض فان الارض التى لم يطأ عليها بنوا ادم لطيفة لاتدرك بهذه الابصار الدنيوية و اهل الجنة كلهم اجسام مقيدة بالجهات والاوزاع لان ذلك لا ينافى البقاء والدوام ، نعم ليس فيها اعدام و لا كثافات لان ذلك من لوازم التغيير والتبديل بالاضعف و هو غير جائز فى الاخرة لانهم صاعدون و اللازم من ذلك التغيير والتبديل بالاقوى و الاجد واما الاوزاع والجهات فمن لوازم الامكنة والاجسام و اهل الاخرة كأهل الدنيا الا فى الكثافة والضعف و الانتقال الى الاضعف و ما يؤل الى الفناء ، واما التبديل بالاقوى والتغيير الى الشدة والجدة والاحسن فهذا حالهم و كيف لاتكون الماديات هناك و ما هم الا الذين كانوا فى الدنيا باجسادهم و اجسامهم و ارواحهم لم يتغير شئ منهم الا الاعراض الغريبة الفانية و الكثافات المتهافة المضمحلة ، نعم هذه الاجسام الدنيوية التى تراها (نراها خل) فى الدنيا اذا ظهرت من الاعراض والغرايب الاجنبية لحق حكم سافلها باعالها فتدرك بذاتها الاجسام المعانى الجبروتية و الصور الملكوتية و الارواح الموجودة المتعلقة بهذه الاجسام اذا ظهرت ما (مما خ) تلوثت به من المعاصى و سهو الغفلات

أقول إنما ذلك لأن الماء الإلهي روح يتجدد بالعقد ولا يذهب بخاراً فإذا كان المركب واحداً وحل بست صار سبعة ثم إذا جعل المحلول المنتقض واحداً وعقد وسقى بست صار سبعة أيضاً فيحصل من ضرب السبعة في نفسه تسعة وأربعون فيزيد المركب في كمه تسعة وأربعين مثقالاً كل مثقال يحيى ألف مثقال فيحسب تسعة وأربعين ألف مثقال لكن أجود من الأول وجوده أنه يتحمل الحمل كل مثقال مثقالاً فيكون مائة ألف مثقال الألفي مثقال فعلم من ذلك أن هذا عمل روحاني كما أن الحبة تظهر نفسها النباتية في ألف وعاء وتنعقد ألف حبة كالشمس تظهر في ألف مرآة فيزداد قوة الروح برقة الجسد ونعمته كما

تدرك جميع ما تدركه النفوس والعقول وكذلك العقول تدرك بذاتها مدارك النفوس والاجسام وكذلك النفوس وذلك معنى قولنا الحق حكم سافلها باعاليها.

قال : ومنها ان قبول الهيولى للصور والاكوان على سبيل الانفعال والاستحالة والتغير والحركة وقبول النفس لصورها الراسخة فيها على سبيل الحفظ والاستيجاب ولا منافاة بين قبولها وفعلها فهي بجهة واحدة فاعلة وقابلة للصور والامثال معا وكذلك علوم المبادئ وصفاتها حيث انها بجهة واحدة حصلت فيها ومنها لان القبول هناك ليس معنى الاستعدادية والامكان.

اقول : نعم قبول الهيولى للصور والاكوان على سبيل الانفعال والاستحالة والتغير والحركة ولكن باعتبار و باعتبار اخر قبولها للصور والاكوان على سبيل الفعل والاحالة والتغير (التغيير خ) والتحريك ولكن الاعتبار الثانى لا يقولون به بناء منهم على ان المادة هي الام والصورة هي الاب وذلك هو المعلوم بينهم فلما بنوا امرهم على الاصل الباطل وقع الخلل فى الفرع و حيث ثبت ان المادة هي الاب كما نطقت به الروايات وقد سبقت الاشارة الى ذلك وان الام هي الصورة كذلك قلنا ان قبول الهيولى هي المادة قبل تعلق الصور بها للصور والاكوان على سبيل الانفعال والاستحالة والتغير والحركة على اعتبار وعلى اعتبار اخر يكون قبولها للصور والاكوان على سبيل الفعل والاحالة والتغير والتحريك و يزيد بالاعتبار الاول ان انفعال المادة والهيولى مع انها هي الاب من باب وانتم لباس لهن فيكون الذكر منفعلا كما قال تعالى حتى تنكح زوجا غيره وبالاختبار الثانى على الاصل من باب هن لباس لكم فتكون الهيولى فاعلة للصور محيلة مغيرة محركة وذلك لان الهيولى هي الشئ فى نفس الامر واما الصورة فهي صفتها فى كل حالة اى صفة كمها وكيفها و كونها فى مكانها و وقتها و رتبها و جهتها و ما يلحق اجزائها من الاوضاع الجوانية والبرانية ففى الحقيقة انما احدثت الصورة من نفس المصور لانها قابلية (لانه قابليته خل) للايجاد و حدود صنعه التى (الذى خل) بها يتقوم وقد قدمنا ان التى تدخل عليها

لفظة من هي المادة تقول صغت الخاتم من فضة وعملت السرير من الخشب و هذا ظاهر فقال الله تعالى خلقكم من نفس واحدة وهي ادم (ع) و خلق منها زوجها وهي حواء خلقها تعالى من ادم فمنه مادة اولاده و من حواء صورتهم فجران الهولي على الفعل و الاحالة و التغير و التحريك لانها هي الاب كما سمعت اظهر من جريانها على الانفعال و الاستحالة و التغير و التحرك فافهم .

واما النفس فقال المصنف ان قبولها لصورها الراسخة فيها على سبيل الحفظ و الاستيجاب و لا منافاة بين قبولها و فعلها و اقول ان مقابلته بين الهولي و النفس ليست بصحيحة لان صور هولي الشئ جزء ماهيته و صور النفس التي عناها ليست في الشئ جزء ماهيته لان هذه الصور النفسانية اثار لقويها و مشاعرها كما اذا تخيل خيالها صورة و توهم وهمها صورة و ادرك فكرها صورة و ادرك علمها صورة فان هذه صفات (الصفات خل) قواها الفعلية و ليست صفات ذاتية لقويها لان قواها التي هي العلم و الوهم و الخيال و الفكر هي المحدثه لهذا (لهذه خ) الصور عنده فلا تكون اثار القوي جزء ماهية ذي (ذوي خ) القوي فليست هذه الصور صوراً للنفس و انما نظير (نظيره خل) مقايسة كما اذا قلت بين زيد و بين عمرو فرق لان زيديده و رجله جزء جسده و عمرو (عمر خ) قيامه و قعوده ليسا جزء جسده فهذا نظير مقايسته بين الهولي و النفس ، نعم لو فرق بينهما في صور الهولي و صور النفس التي هي جوهريتها لا الصور المثالية التي هي ظل تلك الصور (الصورة خل) الجوهرية فان هذه الصور الجوهرية هي قابلية النفس (قابليته خل) لانها من هيئة اليجاد لتلك التأييدات العقلية التي هي الهولي للنفس و بهذا الاعتبار ينتفي الفرق البتة .

وقوله «و لا منافاة بين قبولها و فعلها فهي بجهة واحدة فاعلة و قابلة للصور و الامثال معا» يقال عليه انه ان اراد انها فاعلة للمقبول كان القبول و الفعل واحدا بجهة واحدة و لكن لم تكن فاعلة للمقبول اذ تكوين الشئ غير قبوله ثم المقبول الذي يريده ابن محل قبوله من القابل ، هل هو في ذاته فتكون النفس فاعلة لذاتها ام هو خارج عن ذات القابل فما معنى القبول حينئذ ، فاذا كان كلامه

فى بيان تجسم الاعمال وان ليس الا النفس الانسانية كما قال وانه يريد ان هذا العمل الذى تجسم فصار ثوابا لا عقابا هو بعينه ذلك الثواب او ذلك العقاب فى نشأة اخرى كان المراد ان عمل زيد الذى اوقعته نفسه فى النشأة الدنيا هو عقابه وهو النار التى تحرقه فى النشأة الاخرى (الاخرة خل) وان ايجاده فى النشأتين و قبوله لنفسه ايقاعه (ايقاع خل) اياه فى النشأة الدنيا كما هو رأيه ومراده من كلامه و كان المراد ايضا ان قبوله له اتصافه به و كل ذلك مقتضى طبيعته و لا يكون (بل يكون خ) شىء اشد ملايمة للشىء مما هو مقتضى طبيعته فيلزمه على ما قرر فى كتبه خصوصا فى الاسفار انه لا يكون ذلك عقابا بل يكون ثوابا لما بينهما من شدة الملايمة و يلزم (يلزمه خل) عدم صحة قوله كن فيكون لان صحة هذا مبنى على ان فاعل التكوين بقوله كن غير فاعل (قابل خل) التكون المعبر عنه بقوله كن فيكون لان الفاعل غير القابل و المعروف فى الشاهد ان الفاعل غير القابل و لو كان الفاعل قابلا لما يفعله لوجب ان يتعدد الفعل فان جهة الفاعل غير جهة القابل و مكان الفاعلية غير مكان القابلية و قد قال الرضا (ع) قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما هيئنا هـ، وايضا ان كانت مادة الثواب او العقاب من النفس فما المراد من هذه المادة، هل هى حصّة قاطعة لها من ذاتها من ذات النفس ام من اثرها، فان كانت من ذاتها فما معنى كونها فاعلة له هل هو تحصيلها (يحصيها خل) منها فتكون قاطعة لها من ذاتها ام احداثها منها فتكون والدّة لها وان كانت من اثرها عادت الى مبدئها فلا يصح كونها قابلة لها ولا فعلها قبولها.

و قوله «و كذلك علوم المبادئ، الى اخره» اقول و كذلك ما حصل لها من علوم (العلوم خل) المبادئ بل و النهايات اذ لا فرق بينهما و ما توهمه من علم التوحيد من كون الصورة (المصورة خل) المعقولة لا وجود لها الا وجود عقل العاقل لها فايجادها نفس وجودها و نفس وجود ايجادها و عقل عاقلها لها نفس وجود عاقلها و هو (هى خل) معنى اتحاد العاقل بالمعقول (المعقول بالعاقل خ) كما يراه و يعتقد غلط فاحش و قياس غيره عليه افحش لان دعوى ذلك فى

الحق تعالى يصح (يقبح خل) منها انه تعالى موجد لتلك الصور بفعله ولا يصح ان وجود فعله عين وجودها بل وجودها اثر فعله والفعل هو الایجاد و الصور (الصورة خل) موجودة تقوم بالایجاد تقوم صدور و تقوم بوجودها تقوم تحقق يعنى تقوما ركبا و الموجود غير الایجاد و هما غير الموجد و الصور النفسانية اوجدها الله تعالى بفعله و ان كانت بسبب فعل النفس لانه تعالى هو الموجد و هو القائل و ان من شىء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم فهو تعالى انزله (انزلها خل) من خزائنها الى النفس عند اقتضاها و تقوم تلك بفعل الله تقوم صدور و بوجودها الذى انزله من الخزائن تقوم ركن و تحقق و بمقتضى النفس تقوم ظهور فصور النفس غير فعل الله و غير ما اقتضته النفس و على ظاهر الحكمة انما انتزعت النفس تلك الصور من الموجودات الخارجية فهى اظلة للامور الخارجية و قد دل على هذا العقل و النقل كما تقدم مما ذكرنا انك لا تقدر على ان تذكر شيئا غاب عنك الا اذا التفت بمراءة خيالك الى مكان ادراكك له اولا و وقته و ليس ذلك الا ان خيالك مرءة تنتقش فيها صورة المقابل (القابل خل) و ان مثال ذلك الشىء قد كتبه الحفظة فى مكان رؤيتك لذلك الشىء و وقتها فاذا قابلتها بمراءة خيالك انتقش (انتقشت خل) فيها صورته فذكرته فيكون ما فى خيالك ظل الشىء الخارج فاذا عرفت بوجودك انك لا تقدر ان تذكر شيئا حتى يلتفت خيالك بمراءة نفسك الى مكان ذلك الشىء و وقته فتقابل مثاله فتنتقش فيها صورة ذلك المثال عرفت انه لا يكون فى الازهان الا صور الامور الخارجية فهذا دليل عقلى وجدانى لا يمكن انكاره و من الادلة النقلية ما رواه الصدوق فى اول علل الشرايع بسنده عن الحسن بن على بن فضال عن ابي الحسن الرضا (ع) قال قلت له لم خلق الله عز و جل الخلق على انواع شتى و لم يخلقه نوعا واحدا فقال لئلا يقع فى الاوهام على انه عاجز و لا تقع صورة فى وهم احد الا و قد خلق الله تعالى عليها خلقا لئلا يقول قائل هل يقدر الله عز و جل على ان يخلق صورة كذا و كذا لانه لا يقول من ذلك شيئا الا و هو موجود فى خلقه تبارك و تعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شىء

قديره، وقد تقدم هذا (هكذا خل) مكررا فراجع. والحاصل (الاصل خل) ان ما حصل لها من علوم المبادئ ليس بجهة واحدة حصلت لان جهة الفاعل غير جهة القابل وايضا ليست حاصلة من النفس وانما حصلت من ظل الخارج ولا فيها وانما هي في صدر النفس لانها صور انتزاعية انتزعتها بمرءاتها صوراً ظلية والنفس جوهر تنتقش صور المقابل الظلية في وجهها فليست منها ولا فيها ولو كان قبولها للصور غير استعدادي ولا امكاني لما فقدت شيئا وذلك صفة الواجب الحق سبحانه وتعالى على ان الصور العلمية للحق عز وجل لا تجوز (لانجوز خل) انها منه ولا فيه والمصنف اوجب ذلك في القديم (للقديم خل) والحادث فيلزمه (فيلزم خل) ان للقديم مثلاً في خلقه وهو النفس، تعالى عن ذلك علواً كبيراً وهو قد ذكر فيما سبق ان النفس طبيعة جسمانية فترقت بحركتها الجوهرية بذاتها حتى تكملت في سيرها تدريجياً واذا قال هنا ان قبولها ليس معنى القوة الاستعدادية والامكان فقد اعترف ببطلان احد قولي.

قال: ومنها ان هذه الصور كمالات لموادها وموضوعاتها وليس الصور الناشئة من النفس كمالات لها في حصول تلك الصور لها وانما اكمالها في ان تكون بحيث تفعل تلك الصور وتجعلها مدركة لها وبين الاعتبارين فرق ثابت وقد بين في موضعه ان جهتي القبول والفعل واحدة في لوازم الذات.

اقول: هذه الصور كمالات لموادها في الاشياء كما بينا في ذكر الاصطلاح ان الهيولى انما تسمى مادة في الشيء واذا نظرت الى الشيء كزيد مثلاً وجدت الصورة كمالات لزيد في مقتضى صورته التي ركب عليها من خير او شر اذ قبل الصورة لم تكن مادة زيد مقتضية لخير او شر وبعد انضمام الصورة اليها كان المركب منهما خيراً او شراً لان الصورة الشخصية هي قابليته (قابلية خل) للخلق (في الخلق خل) الثاني للخير او الشر وان كانت المادة بانضمام الصورة تنقلب الى حال ما الا انها بالنسبة اليها نفسها قد تنقلب الى نفس واما الصور الناشئة من النفس (الناس خ) فانها كمالات لها اما عنده فلانها انما تترقى في مراتب كمالاتها حتى تكون عقلاً بما تكسبه (تكتسبه خل) من العلوم ما زال

العبد يتقرب الى بالنوافل حتى احبه فاذا احبته كنت سمعه الذى يسمع به الحديث ، فالفرق بينهما على العكس من مراده و لو سلمنا انها هى المخترعة للصور لقلنا هو كمال و هذا كمال الا ترى ما فى الشاهد هل تجد فى تحصيل العلوم لك كمالا و لا تجد فى حصولها لك كمالا بل فى كل كمال و لكننا لانسلم انها فاعلة للصور الا على معنى انتقاشها فى وجهها كما مر عليك فان قلت انك لم تجعل الصور فى صقع النفس و انما تجعلها فى صقع فعلها فكيف تكون كمالا لها قلت قد برهن على معنى ما ذكرنا و ان كانت فى صقع الافعال فى نظايرها من العلوم مثل علم الفقه فى مسألة ان مكروه العباداة من المندوب و فيما قيل فى كون دعاء الشيعة و عبادتهم و ورعهم يزيد فى درجة ائمتهم (ع) كما يزيد الورق فى حسن الشجرة مع احتياج الورق الى الشجرة و لا عكس على ان ما نحن فيه ابلغ من التمثيل بل التمثيل (بالتمثيل خل) الحق المطابق ما اشار الى نوعه امامنا و سيدنا جعفر بن محمد (ع) فى قوله بالحكمة يستخرج غور العقل و بالعقل يستخرج غور الحكمة هـ، فان هذه الصور العلمية اذا وجدت للنفس قويت على ايجاد صور غيرها على حد قوله (ع) المتقدم .

و قوله «و قد بين فى موضعه» الى قوله «فى لوازم الذات» فيه انما ذكره هؤلاء من حكم لوازم الذات ليس له ثبات و انما هو من فروع وحدة الوجود التى ليس فى الحق لها وجود فان احداث الصور و جعلها مدركة لها لا ينفى (لا يتقى خل) لها تغاير جهة الفاعلية بجهة (لجهة خل) القابلية كما ذكر قبل فافهم .

قال : قاعدة فى ان باقى الحيوانات هل لها حشر كالانسان ام لا ، قد اشرنا الى ان لكل جوهر طبيعى حركة ذاتية و خلقا و بعثا و بداية و عودا و الفلاسفة اثبتوا للطبايع عنايات (غايات خل) ذاتية كما اثبتوا لها مبادئ ذاتية و عود كل شىء الى ما بدء منه فعود الاجسام الى القوى و عود القوى الى النفوس و عود النفوس الى الارواح و عود الكل اليه تعالى كما قال الا الى الله تصير الامور و قوله كل الينا راجعون فمن علم من اين مجيئه علم الى اين ذهابه لكن الكلام انما

هو فى بعث الشخص الجزئى مع بقاء تعينه و تشخصه الجامع للنشأتين و هذا فى الانسان امر محقق لتجرد نفسه المتعلقة تارة بهذا البدن المادى الدنيوى و تارة بذلك البدن الصورى الاخرى .

اقول : اتفقوا (اتفق خل) اهل الملل على ان بعد هذه الدار لا بد من البعث لكل مكلف فى دار الجزاء و لكنهم اختلفوا فى المكلف ، اما الانسان فهو مكلف اتفاقا باعتبار نفسه و اما جسده ففيه الكلام بناء على انه مكلف فيعاد او غير مكلف فمن اثبت له شعورا و ادراكا للذة و الالم حكم باعادته و من لم يثبت له ذلك فبعضهم حكم باعادته تبعا لحكم الوحي و بعضهم حكم باعادة صورته اذ الشخص بها هو لا بمادته و منهم المصنف و بعضهم نفى الاعادة اصلا ، و كذلك الجن و الشياطين و الملائكة اما الجن فظاهر بعض الروايات انهم انواع و ان الحساب على النوع الكامل منهم و هو ما يكون قريبا من (اجسام خ) الانسان و روى الصدوق فى الخصال عن النبى (ص) قال خلق الله الجن خمسة اصناف صنف حيات و صنف عقارب و صنف حشرات الارض و صنف كالريح فى الهواء و صنف كبنى ادم عليهم الحساب و العقاب و عن ابى عبد الله (ع) قال الجن على ثلاثة اجزاء فجزء مع الملائكة و جزء يطيطرون فى الهواء و جزؤ كلاب و حيات و الانس على ثلاثة اجزاء فجزء تحت ظل العرش يوم لا ظل الا ظله و جزء عليهم الحساب و العذاب و جزء و جوههم و جوه الادميين و قلوبهم قلوب الشياطين هـ ، و ظاهر التقسيم و التشبيه ان ما كان مشابها لبنى ادم عليه الحساب و العقاب خاصة و ما سوى هذا النوع فحكمه حكم ما شابهه فالحيات و العقارب و الحشرات من الجن حكمهم حكم الحيات و العقارب و الحشرات من غيرهم فمن حكم بحشر الحيات و العقارب و الحشرات لم يفرق (لا يفرق خ) بين الانس و الجن ، و الذين مع الملائكة حكمهم كحكمهم فانهم هم الذين يقال لهم الملائكة السفليون و الملائكة الاعلى الذين يختصمون كما قال تعالى و من تدبر فى الايات و الروايات ظهر له ان كل مخلوق ممن دخل فى مشية الله فهو مكلف بل لا يوجد شىء الا بقابلية التكليف لان من لم يكلف لم يوجد لتوقف اليجاد

على القابلية للايجاد اذ لو لم يقبل الايجاد لم يوجد والقابلية هي تحمل اليجاد و
 اليجاد هو التكليف و من قبل التكليف وجد بنسبة قبوله و كل مكلف ان قام بما
 يراد منه استحق الثواب و من اعرض عنه استحق العقاب و كل من له ثواب او
 عليه عقاب لا بد له من ايصاله ما يستحق من الثواب و اما العقاب فمن لم يعف
 عنه عوقب و من عفى عنه استحق ثوابا و لو من جهة الفضل فلا بد من يوم يقوم
 فيه العدل و هو يوم الفصل فلا بد من الاعداء على تفصيل ما يأتى بعض الاشارة
 الى بيان نوعه .

و قوله «ان لكل جوهر طبعى حركة ذاتية» اعلم ان هذه الحركة لاتختص
 بالجواهر بل و الاعراض لان الصانع سبحانه واحد و الصنع واحد و المصنوع
 واحد كل شىء مثل كل شىء ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت و ذلك لان
 كل ممكن فهو مركب من مادة و صورة اما الجوهر فمادته حصة من ذات اى
 هيولى او مادة مخترعة لا من شىء و صورته انفعالها اى المادة عند تأثير الفعل
 فيها و اما العرض فمادته اثر الفعل اى المعنى المصدري او حصة من لون و ما
 اشبه ذلك و صورته هيئة معروضه (معروضة خ) مثلا اثر الفعل الضرب و صورته
 هيئة فعل الضارب ان اعتبرنا قيامه به قيام صدور و هيئة انفعال المضروب ان
 اعتبرنا قيامه به قيام عروض و حمرة الثوب مادتها حصة من لون القرمز و
 صورتها هيئة الثوب و لا يقال هنا ان التمثيل مستلزم لانتقال الاعراض الذى قيل
 بمحاليته لانا نقول انتقال الاعراض جاز يشهد به الوجدان و دعوى انه لم يزل
 من محله و انما انتقل بمعروضه الى الثوب دليلها دعوى بلا دليل لان معروضها
 الان هو الثوب حقيقة و هي محمولة عليه على سبيل الحقيقة لا المجاز و توهم
 انه لو انفك عن معروضه عدم اذ لا قيام له بدون (بلاخل) معروض لان وجوده
 نفس وجوده لمعروضه عند المصنف و اتباعه و اما وجوده بالمعنى الاول هو
 المادة و قد نبهناك على نوع اصل مادة العرض و اما وجوده بالمعنى الثانى فغير
 مراد هنا لالهم و لالنا، فاذا ثبت ان كل شىء يرجع الى اصله لم يختص الجوهر
 بالحركة بل يرجع العرض الى اصله كالجوهر و ان قيل ان اصله الجوهر .

وقوله «و الفلاسفة اثبتوا للطبايع غايات» لثباتهم (اثباتهم خ) على الظاهر صحيح الا انه قشرى لان الاشياء فى الحقيقة لا تسير الى غاياتها بل الله تعالى يسيرها كما قال تعالى هو الذى يسيركم فى البر والبحر .
و كذا قوله «و عود كل شىء الى ما بدء منه» صحيح الى قوله «و عود النفوس الى الارواح» .

و اما قوله «و عود الكل الى الله تعالى كما قال الا الى الله تصير الامور و قوله كل النار اجعون» ليس بصحيح اذا اراد به عود الكل الى الذات و صحيح ان اراد به عود الكل الى امره و حكمه كما قال سيد العابدين (ع) كلهم سائرون الى حكمك و امورهم آتلة الى امرك لان العايد يتصل بالعود اليه بنوع من الاتصال و من اللازم ان يكون بين المتصلين احدى النسب الاربع و يكون بينهما واحد من الاكوان الاربعة الافتراق او الاجتماع و الحركة او السكون متحدين او متعددين متفقين او مختلفين و لا تقع احدى النسب او احد الاكوان الا فى الحوادث فلا ينتهى شىء الى ذات الله بحال و اليه الاشارة بقول امير المؤمنين عليه السلام فى خطبة المسماة بالدرة اليتيمية رجع من الوصف الى الوصف و عمى القلب عن الفهم و الفهم عن الادراك و الادراك عن الاستنباط و دام الملك فى الملك و انتهى المخلوق الى مثله و الجاه الطلب الى شكله و هجم به الفحص الى العجز و البيان على الفقد و الجهد على اليأس و البلاغ على السهام (القطع خل) و السبيل مسدود و الطلب مردود ، الخ .

و قوله «فمن علم من اين مجيئه علم الى اين ذهابه» يعنى انه يعود الى مبدئه فمعنى كلامه صحيح و عبارته (عباراته خل) غير كاملة و كمالها ان يقول فمن اعتقد ان شيئا من الاشياء مبدئه اعتقد انه يرجع اليه اذا كان يعلم ان كل شىء يعود الى ما منه بدء اذ ليس كل من علم مبدئه علم منتهاه الامع الشرط و الاحتمال المجاز فى احد العلمين علم الشرط و علم الجزاء .

و قوله «لكن الكلام انما هو فى بعث الشخص الجزئى» يعنى انا لا نتكلم على جنس البعث و المبعوث و نوعهما و انما نتكلم على خصوص البعث

للشخص الجزئى لمعلومية العموم و لحصول الاشتباه فى الشخص الجزئى مع تعيينه و تشخصه فى النشأة الاولى و النشأة الاخرى اما فى الانسان و ما يجرى مجراه من الجن و الشياطين فهو ثابت لا شك فيه لان لهؤلاء نفوسا مجردة عن صفات الاجسام فلاجل تنزهها ترتبط تارة بالبدن المادى الدينوى ارتباط (بارتباط خل) تدير و اذا تغير المادى الدينوى تعلقت بالبدن الصورى النورانى الاخرى تعلق تقرير فتلزم الصورى حينئذ لزوما قارا لما بينهما من المشاكلة فى اللطافة و الثبات و انما قال ان تعلقها بالمادى فى الدنيا و بالصورى فى الاخرة لما قرر فيما سبق فى اصوله و غيرها من ان البدن المادى متغير متبدل فى كل آن غير مستقر فى آنين فلا يصح (فلا يصلح خل) للبقاء و لا يبقى و اما الصورى فعنده انه غير متغير و لا متبدل فهو يبعث و يحشر الشخص فيه الى الجنة او النار، و مما استدل به على هذه الدعوى ان زيدا يعفن و يسمن حتى يكون عشرين منا و هو زيد و يمرض و يضعف حتى يكون قدر من واحد و هو زيد لان المادة تتغير بالزيادة و النقصان و الصورة هى التى لا تتغير و الجنة و ما فيها و اهلها و ابدانهم لا تتغير و اللائق لها الصورة لا المادة و لهذا قال «البدنى الصورى الاخرى» و قد قدمنا الكلام فى رد هذا و ما يلزمه من ان الاعمال انما هى صفات المواد و المباشر لها و المتصف بها المواد فلم تعد المواد الاولى بعينها لعادت الصور فى مواد جديدة لم تباشر شيئا من الاعمال فتأتى لا ثواب لها و لا عقاب عليها فتنتفى فائدة العود و البعث و تبطل الجنة و النار و قد تقدم بطلان ذلك .

قال : و اما غيره من الحيوانات ففى بقاء نفوسها و عودها الى الاخرة خلاف بين الحكماء و الروايات فيه ايضا متخالفة و الايات فيه متشابهة غير محكمة لاحتمال ان يكون المراد من مثل قوله تعالى و اذا الوحوش حشرت حشر طائفة من افراد البشر نفوسهم من جنس ارواح الوحوش فحشروا و حوشا لانا و الذى ثبت من طريق البرهان الحدسى هو القول بالتفصيل فكل حيوان يكون له نفس متخيلة متذكرة فوق النفس الحساسة فهو باق بعد الموت

محشور الى بعض البرازخ غير معطل عن مجازاة لان العناية تأبى عن اهمال ما هو بصدد الاستكمال، واما حشر النفوس الحاسة (الحساسة لاخ) المتخيلة المتذكرة فكحشر القوى النفسانية الى مبدئها ورب نوعها كما ذكره معلم الفلاسفة فى كتابه فى معرفة الربوبية وكذلك النفوس النباتية اذا قطعت الاشجار او ييست كما ذكره بعض العرفاء، وحشر المقلدين والاتباع الى منازل الائمة والمجتهدين يشبه حشر القوى النفسانية الى الناطقة كما فى قوله تعالى وحشر لسليمان جنوده من الجن والانس والطير فهم يوزعون وكمثل قوله وحشر محشورة كل له اواب.

اقول: ما سوى الانسان والجن والشياطين والملئكة فقد اختلف الناس فيه واصل اختلافهم فى ان غير ما ذكر مكلف ام لا واختلافهم فى التكليف مبنى على الاختلاف فى ان هذه الاشياء من الحيوانات والنباتات والجمادات هل لها شعور وتميز ام لا فقل ان الحيوانات والنباتات والجمادات ليس لها عقول ولا تميز والتكليف منوط باولى العقول وما ليس بمكلف لا فائدة فى بعثه لما ذكر من ان البعث انما هو للمجازاة على الاعمال بالثواب والعقاب و قيل ان لها عقولا او تميزا.

واحب نقل كلمات للسيد نعمة الله الجزايرى فى رسالته التى صنفها فى الطاعون واسبابه واحكامه وان كانت طويلة لانه لما ذكر ان الوباء والطاعون ينقى الزمان من كثير من الفسقة والظلمة قال:

فان قلت قد ذكرت الحيوانات والجمادات واغلبها فى احكام التنقية فهل يدخلون فى نظام النفوس الناطقة وهل يتحصل لهم شعور وعلم وتكليف قلت هذه مسئلة غريبة والبحث عنها اغرب فالجواب ان النطق والكلام للطيور والحيوانات مما وردت الاخبار متواترة به وكفى بذلك ما حكى الله تعالى فى الكتاب المجيد عن النملة وكلامها مع سليمان (ع) وسمع سليمان (ع) عصفورا يقول لعصفورته لم تمنعني نفسك وانا اقدر على ان آخذ سرير سليمان (ع) بمنقارى وارمى به فى البحر فطلبهما سليمان (ع) فقال لا تقدر فقال يا نبي الله

الزوج يعظم نفسه عند زوجته كيلا تطمع فيه ثم قال (ع) للأنثى لم تمنعينه نفسك وهو يحبك فقالت يا نبي الله انه مدع يزعم انه يحبني وهو يهوى غيري فآثر كلام العصفورة في قلب سليمان ودخل بيته وبقي اربعين يوما يعنى ان العصفورة لا تريد الشركة في الحب فكيف يكون سليمان يحب الله تعالى و يحب الملك و السلطان وفي الحديث ان القبرة و انثاها كانا قد اتخذا عشهما في جواد الارض عند دنو وقت الفراخ فما شعرا الا وقد اتى سليمان (ع) وعساكره و نزا بالقرب منهما فخافا على فراخهما فقالت الانثى ان سليمان نبي كريم وهو يحب الهدية و كانا خبثا لا فراخهما ثمرة و جرادة فحمل احدهما الثمرة و الاخر الجرادة فلما اتيا سليمان (ع) بسط يديه فوقع الذكر على اليمين و الانثى على اليسار فتكلما معه و قبل هديتهما و دعا لهما بخير و امر عساكره الا يمر و اعلى طريقهما ثم انه مسح على رؤسهما فكان التاج من مسح سليمان (ع) و تسبيحهما في الاسحار لعن الله مبغضى ال محمد (ص) و من ثم ورد النهى في كراهة ذبحهما و قال (ع) لا تدعوا صبيانكم يلعبون بالقناير و اما العصفور فورد في الخبر انه من شيعة عمر بن الخطاب و انه لما عرضت عليه ولاية اهل البيت (ع) لم يقبلها و كذلك الفاختة و الرخمة (الرحمة خ) و في الحديث انه ما صيد الصيد في براو بحر الا في حال ترك التسبيح ، و ائمتنا (ع) و خواص اصحابهم كانوا يعرفون كلام الطيور و الحيوانات و يترجمونها للناس و في الرواية ان الخطاف دل ادم على الحواء حتى اجتمعا في مكة شرفه الله تعالى فعاتبه الله على جمعه من فوقه (فرقه خ ل) الله تعالى فقال الخطاف الهى الست قلت و من كل شىء خلقنا زوجين و رأيت ادم منفردا اردت ايضا ان يكون مع حواء زوجين غيرة منى على وحدانيتك فقال تعالى غفرت (عفوت خ) عن قبح (سوء خ ل) فعلك بحسن عذرک و جعلتك في جوار ذريته و امانهم و في الحديث ان صوته قراءة سورة الفاتحة و مد صوته قراءة الاخير يقول فيه الضالين .

و بالجملة فكلام الحيوانات و لغاتها مما لا ينبغي انكاره و عدم فهمنا له لا يدل على انكاره فانا نرى بعض الهنود يتكلمون بلغة تقع في الاسماع مثل

اصوات الخطاطيف من غير حروف ولا تمييز كلمات مع انها لغة عندهم يتعارفون بها، واما ان لها نفوسا ناطقة بمعنى الشعور والعلم بمصالحها ومضارها ونحو ذلك فذهب اليه قدماء الحكماء والمحققون منهم وصرح به ابن سينا في جواب اسولة بهمنيار وقال القيصرى فى شرح فصوص الحكم: لا تفاوت بين الانسان والحيوانات فى النفوس الناطقة ولا دليل على نفيه بل هى دراية للكليات والجهل بالشئ لا ينافى وجوده وامعان النظر بما يصدر عنها من العجايب يوجب ان يكون لها ادراك الكليات.

اقول والاخبار ظاهرة فيه ودالة على ان لها تكليفا من التسبيح والتقديس والطاعة لخالقها والقيام بولاية ال محمد (ص) ومحبته وامتثال اوامرهم ونواهيهم وروى ان رجلا من الصحابة مر بطريق فغطه (فعضه خ) كلب ومزق ثيابه فاتى الى النبى (ص) يشكو صاحب الكلب فقام (ص) مع جماعة من الصحابة واتوا الى منزل صاحب الكلب فخرج فقال له ان كلبك جرح فلانا ومزق ثيابه فاخرجه حتى نقتله فدخل ووضع فى عنقه حبلا وخرج به فلما راه الكلب سلم عليه فقال له النبى (ص) لم جرحت هذا الرجل ومزقت ثيابه فقال يا رسول الله (ص) هذا يبغض اهل بيتك وينصب العداوة لوصيك على بن ابيطالب (ع) ونحن معاشر الكلاب امرنا بان من ينصب العداوة لاهل بيتك نفعل به هذا الفعل فنجعل ذلك المنافق وحسن النبى (ص) ما فعله الكلب ورجع وفى حديث ان بعض الحيوانات نكرت له امه فنزا عليها ولما فرغ عرفها فعمد الى ذكره فقطعه باضراسه.

وينبغى ان تعلم ان غاية الادراك هو الافراط فى المحبة التى يسمى فى عرف الناس عشقا وصرح الحكماء بان من بلغ درجة العاشقين كان من اهل العلم والادراك وذكروا ان الطيور اعشق من الناس حتى ان القمارى ونحوها اذا مات ذكرها نعتة الانثى وبكت عليه حتى تموت وكذلك اذا ماتت (مات خل) الانثى وهذا مشاهد فى الخيل والبغال واضرا بهما فانها تكثر الحنين الى ما الفته من جنسها حتى تلقاه، وذكروا ان صاحب قندهار يحارب مع حاكم بخارى و

لما اصطفت الناس كان مع كل عسكر افيال فنظر فيل من احد العسكرين الى فيل من العسكر الاخر فعدى نحوه و عدى الاخر اليه فتلاقيا فى الميدان ووضع كل واحد منهما خرطومہ على خرطوم الاخر و تعانقا طويلا و سالت الدموع من اعينهما ثم وقعا على الارض فوجدتا ميتتين و اما النبات فذكر الشيخ ابو على فى رسالة صنفها فى العشق ان العشق لا يختص بالانسان بل هو موجود فى الحيوانات و النباتات و المعادن ، و فى كتب الفلاحة ان النخل يخاف تارة و يعشق اخرى قالوا صح ان النخلة اذا لم تحمل ضرب فى اصلهما (اصلها خ) بفأس و يقول شخص لآخر لاى شىء هذا فيقول الضارب دعنى اقطعها فيقول دعها فى ضماني العام فان لم تحمل فاقطعها ، و فى كتاب النفيس اذا زرع شخص اربع نخلات (نخيلات خل) فحسن ثمرهن سنين ثم ييست واحدة لم تحمل مقابلها ، و فيه ايضا ان شخصا كان له نخل و كانت واحدة منهن تزهر و تسقط قبل الانعقاد او قبل البلوغ فشكى الى حاذق فجاء حتى نظرها فقال انها عاشقة فدعا برصاص فصنع شريطا و ربطه منها الى نخلة هناك فحسن ثمرها تلك السنة و دامت كذلك و ان صاحب البستان قطع (قلع خل) الشريط لينظر فاسقطت الزهر فاعاده فصلحت و ذكر وامن هذا الباب اشياء كثيرة .

و اما المعادن فروى فى الحديث ان نبيا من الانبياء مر على جبل فرأه يبكى فسأله عن سبب بكائه فقال منذ سمعت قول الله تعالى يا ايها الذين امنوا قوا انفسكم و اهليكم نارا و قودها الناس و الحجارة فاخاف ان اكون من تلك الحجارة التى تكون من وقود تلك النار فقال ادعوا الله ان لا تكون من تلك الحجارة فسكن بكاءه ثم ان ذلك النبى (ع) مر به بعد مدة فرأه يبكى فسأله ما هذا البكاء و قد امنت ان تكون من حجارة جهنم فقال هذا بكاء الشكر و ذلك بكاء الخوف هـ ، و الدال على هذا كله قوله تعالى و ان من شىء الا يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم حتى انهم قالوا ان تسبيح الحمصى فى يده (ص) و كذلك حنين الجذع الاعجاز انما هو فى اسماع الحاضرين و الافكل شىء يسبح الله و كل شىء مخلوق يحن الى النبى (ص) و اهل بيته (ع) .

انتهى كلامه فى رسالة الطاعون و انما ذكرته مع طوله و عدم اشتماله على ما يناسب المقام من التحقيق لاشتماله على آيات و روايات و حكايات .

و ايضا يدل على ما يوجب التكليف المستلزم للدعوى و الحق الذى تشهد (يشهدخ) له الايات و الروايات و الصحيح من الاعتبار ان كل شىء مكلف و كل شىء له عقل و تمييز بنسبة حظه من الوجود فمن ذلك قوله تعالى ثم استوى الى السماء و هى دخان فقال لها و للارض اثريا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فقوله تعالى فقال لها و لم يقل لهم اشارة الى جماديتها المعلومة و قوله اتينا طائعين اشارة الى تمييزها الموجب لادخالها فى مقام التكليف فى جملة العقلاء و لذا لم يقل طائعات ، و مثل قوله تعالى و خلق الليل و النهار و الشمس و القمر كل فى فلك يسبحون و لم يقل يسبحن للاشارة الى ان تكليفهم الذى دخلن به فى جملة العقلاء هو يسبحون فى فلك ، و كل موضع من القرآن ذكر فيه النباتات و الجمادات فى مقام التكليف ذكرها لضمير (بضمير خ ل) العقلاء مثل قوله و لكن لا نفقهون تسبيحهم و لم يقل تسبيحن و مثل اولم يروا الى ما خلق الله من شىء يتفيؤا ظلاله عن اليمين و الشمال سجدا لله و هم داخرون و لم يقل داخرات ، و لهذا ساوى بين الانسان و بين ساير الحيوانات فى موجب التكليف و فى الفائدة التكليف و غايته فى كتابه فقال و ما من دابة فى الارض و لا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا فى الكتاب من شىء ثم الى ربهم يحشرون فذكر غاية التكليف لكل ذى روح بانه يحشر الى ربه المربى له بما يوجب حشره اليه ليوصل اليه ثمرة فعله الذى هو فائدة التكليف و غايته ، و ذكر موجب التكليف فى قوله امم امثالكم حكمهم كحكمهم لمشاركتهم لكم فى مناط التكليف الذى هو تمييز الصلاح من ضده و الخير من ضده بنسبة رتبته من الوجود ، و ذكر التكليف فى قوله تعالى و ان من امة الا خلا فيها نذير و امثال ذلك من الايات ، و اما الاخبار الدالة على المدعى فكثيرة لا تكاد تحصى بل لا يكاد يوجد منها شىء يخالف الا ما كان وجه الموافقة فيه ظاهرا فى الظاهر و الباطن و قد ذكرنا فيما سبق ما يدل على ذلك تلويحا و

تصريحا من الكتاب و السنة و ادلة العقل ما فيه كفاية لمن عرفه مثل ما اشرنا اليه من ان كل شىء انما خلقه الله من الوجود المخترع الذى لم يكن شيئا قبل الاختراع و لا ذكر له قبل الاختراع (ذلك خل) و لم يخلق الله تعالى شيئا الا من الوجود المخترع و هو قسمان وجود موصوفى و وجود وصفى و الوجود الوصفى خلقه الله تعالى من الوجود الموصوفى و حكمه فى كل شىء حكم موصوفه بنسبته لانه من نفسه من حيث نفسه الا انه تابع له فيما يعطيه من فواضله و الوجود الموصوفى الذى هو الذات هو اول اثر فاض من فعل الله فهو اثر فعل العالم القادر المختار فيكون عالما قادرا مختارا كما قال تعالى انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتيه فجعلناه سميعا بصيرا لانه اثر فعل المختار و الاثر يشابه صفة موثره التى هو اثرها فكان ذلك الوجود المحدث من فعله تعالى نورا و تميزا و فهما و علما و اختيارا ليس منه شىء لا نور فيه و لا تميز له و لا فهم له و لا علم له و لا اختيار له و الوجود الوصفى تابع لموصوفه فى كل ما للموصوف بنسبته و الوجود الموصوفى صفوته الانسان و غير الانسان من فاضله فهو انزل منه رتبة فى جميع تلك الصفات فمن دون الانسان فيها الجن و الملائكة و من دونهم سائر الحيوانات و من دون الحيوانات سائر النباتات و من دون النباتات سائر الجمادات و من دون الموصوفات صفاتها كل صفة دون موصوفها بنحو سبعين درجة فكل صفة فيها من جميع ما فى موصوفها واحد من سبعين فانزل الجمادات بل انزل صفاتها فيها ما فى اعلى الانسان بنسبتها و مثال ذلك السراج فانه بمنزلة امر الله الذى قام به كل شىء و كل شىء من الصفات و الموصوفات بمنزلة اشعة السراج و كل ما قرب من الاشعة من السراج كان اشد نورا و حرارة و يوسة من الشعاع الابد منه من السراج حتى تنتهى الى اخر الاشعة و ابعدها من السراج و هو الذى ليس بعده الاظلمة بحث ، فاقربها الى السراج اشد (امثلها خل) فى اثار صفات السراج و ابعدها اضعفها فى اثار صفات السراج و ما بينهما بالنسبة و كلها تستمد من اشراق السراج فجميع ما فى اقويها يوجد فى اضعفها بنسبته فهذا مثال الاشياء ، فالانسان كالشعاع الاقرب من

السراج والجمادات بل صفاتها كالشعاع الابعد من السراج فكل ما فى الانسان من العقل والشعور والاختيار فهو موجود فى الجمادات و صفاتها بنسبة حظها من الوجود فكل شىء مخلوق مكلف والالماخلق كما تقدم وكل مكلف يحشر الى ربه فى احد الاوقات الاربعة على ما نبينه لك على نحو الاختصار ان شاء الله تعالى اما فى الدنيا او فى البرزخ او فى الرجعة او فى القيمة وذلك لان كل شىء يصير الى ربه فى اخر ما قبل منه فى التربية فبعض الجمادات و الاعراض كبعض الالوان والحركات تحشر الى ربها بثمرة ما رباها به فى الدنيا وبعضها فى البرزخ وبعضها فى رجعة محمد واهل بيته (ص) وبعضها يوم القيمة لان يوم الحشر يوم المجازاة على الاعمال فاذا كان شىء مجازاته فى الدنيا وكان له ربط بمن مجازاته فى الآخرة لا بد ان يرجع فى الآخرة مثاله روى عنهم (ع) ما معناه انه سئل انه قد يكون فى بعض التمر ثمرة فيها سواد كالرمان ما اصل هذا قال (ع) ان تلك التمرة تركت ذكر الله تعالى ذلك اليوم فارسل عليها ملكا فضربها بمنقاره فكانت هكذا هـ، فهذه التمرة يوم حشرها الى ربها ساعة ارسل عليها الملك فضربها بمنقاره فافسدها وليس لها يوم مجازاة و حشر تحشر فيه الى ربها غير ذلك اليوم نعم لو كان لها ربط بانسان حشرت يوم القيمة لمجازاة ذلك الانسان كما لو جمع منها زيد شيئا فى اناء مغطى الرأس و باعه من عمرو بقيمة الصحيح غاراله بمحضر بكر و خالد و الاناء معروف عند الجميع لا تشبه معرفته على احد من الاربعة و بعد ما مضى به عمرو و فتحه فى بلية (بيته خل) و اذ الذى فيه من التمر باطل لا قيمة له فرجع على زيد فانكر زيد ذلك و حلف عليه بان هذا ليس هو التمر الذى باعه اياه مع اتفاقهم على ان هذا هو الاناء و انكر زيد و حلف فانه يأتى زيد يوم القيمة و عمرو و بكر و خالد و ذلك الاناء عند عمرو و بعينه و بما فيه من التمر الفاسد بعينه الذى كان فى الاناء يوم القيمة يوم البيع فى ساعة البيع و الاناء ان كان من البيع (المبيع خ) مع التمر كان عند عمرو و الا فالاناء عند زيد و يحشر ذلك المكان الذى وقع فيه البيع فى تلك الساعة من ذلك اليوم و الاربعة على هيئتهم من قيام او قعود حال البيع فيفتح

الظرف و ترى فيه تلك التمرات الباطلة بحيث لا يشك احد منهم فى شىء مما كان لان ساعة البيع و المتبايعين و الشاهدين و هيئتهم و المبيع و هيئاته حاضرة يوم القيمة و الحساب لان الدنيا بما فيها مما له ربط بالحساب يوم القيمة تحضر بعينها فى الوقت الاول بعينه فكما انك انت الان فى الدنيا بعينك المحسوسة هذه تعاد انت بذاتك لا بذلك كما توهم (توهمه خل) المصنف كذلك تعاد الاوقات و الامكنة بعينها لا بدلها و من انكر هذا الزمه انه لم يقل بالمعاد الجسماني ، و نظير ما قلنا ان الشمس ردت للنبي يوشع بن نون على محمد (نبينا خل) و اله و عليه السلام فى قتال الجبارين فصلى بعد ما غربت الشمس اداء و ردت لامير المؤمنين (ع) عندنا مرتين مرة حين كان رأس رسول الله فى حجره فى مرضه الذى توفى فيه بعد ما غرب (غربت خل) و صلى الناس المغرب و هو (ع) لم يصل الظهرين فدعا فردت الى محل خمس و اربعين درجة من الافق الغربى فصلى الظهرين اداء و المرة الثانية حين تجاوزه من بابل و الى الان محله حين ردت له قريبا من الحلة و قد بنى هناك منارة الى الان و هو سنة تاريخ تأليف هذا الشرح سنة ست و ثلثين بعد المأتين و الالف من الهجرة هى موجودة فصلى الفرضين اداء لا قضاء كما توهمه بعض من يتكلم بما لا يعلم و لا يفهم ركونا الى ما يقولون امس الدابر لا يعود و ان الزمان غير قار الذات و ما اشبه هذه الالفاظ التى يأولونها (يلو كونها خل) و لا يفهمونها فبالله العجب الوقت الذى وجد كامس دخل فى ملك الله هل خرج من ملك الله فاين يذهب (تذهب خل) و لكن اكثرهم يجهلون و قد وردت اخبار كثيرة مصرحة باعادة الاوقات و الامكنة من الدنيا يوم القيمة فمن ذلك ما رواه فى البحار عن تفسير الامام (ع) قال رسول الله (ص) اما ان الله عز و جل كما امركم ان تحتاطوا لانفسكم و اديانكم (الى انفسكم و اياديكم خل) و اموالكم باستشهاد الشهود العدول عليكم فكذلك قد احتاط على عبادته و لكم فى استشهاد الشهود عليهم فلله تعالى على كل عبد قياد من خلفه و معقبات من بين يديه و من خلفه يحفظونه من امر الله و يحفظون عليه ما يكون منه من اعماله و اقواله و الفاظه و الحاظه و البقاع

التي تشمل عليه شهود ربه له وعليه والليالي والايام والشهور شهوده عليه اوله وسائر عباد الله المؤمنين شهود عليه اوله وحفظته المكاتبون (الكاتبون خل) شهود له او عليه فكم يكون يوم القيمة من سعيد بشهادتها له وكم يكون يوم القيمة من شقى بشهادتها عليه ان الله عز وجل يبعث يوم القيمة عباده اجمعين و امائه فيجمعهم فى صعيد واحد ينفذهم البصر و يسمعهم الداعى و يحشر الليالى والايام و يستشهد البقاع والشهور على اعمال العباد فمن عمل صالحا شهدت له جوارحه وبقاعه و شهوره واعوامه وساعاته وليالى الجمع وساعاتها و ايامها فيسعد بذلك سعادة الابد ومن عمل سوءا شهدت عليه جوارحه وبقاعه و شهوره واعوامه وساعاته وليالى الجمع وساعاتها و ايامها فيشقى بذلك شقاء الابد فاعملوا اليوم القيمة واعدوا الزاد ليوم الجمع يوم التناد و تجنبوا المعاصى فبتقوى الله يرجى الخلاص فان من عرف حرمة رجب وشعبان و وصلهما بشهر رمضان شهر الله الاعظم شهدت له الشهور يوم القيمة و كان رجب و شعبان و شهر رمضان شهوده بتعظيمه لها وينادى منادى رجب و يا شعبان و يا شهر رمضان كيف عمل هذا العبد فيكم و كيف كانت طاعته لله تعالى فيقول رجب و شعبان و شهر رمضان يا ربنا ما تزود بنا الا استعانة على طاعتك و استمداد المراد (لمزاد خ) فضلك و لقد تعرض بجهدك لرضاك و طلب بطاقتك محبتك فقال للملكة الموكلين بهذه الشهور ما تقولون فى هذه الشهادة لهذا العبد فيقولون يا ربنا صدق رجب و شعبان و شهر رمضان ما عرفناه الا متقلبا (متلقيا خل) فى طاعتك مجتهدا فى طلب رضاك صائرا فيه الى البر و الاحسان و لقد كان بوصوله الى هذه الشهور فرحا مبتهجا منجحا امل فيها رحمتك و رجا فيها عفوك و مغفرتك و كان مما منعه فيها ممتنعا و الى ما نذبه اليه فيها مسرعا لقد صام ببطنه و فرجه و سمعه و بصره و سائر جوارحه و لقد ظمأ فى نهارها و نصب فى ليلها و كثرت نفقاته فيها على الفقراء و المساكين و عظمت ايامه و احسانه الى عبادك صحبها اكرم صحبة و ودعها احسن توديع اقام بعد انسلاخها عنه على طاعتك و لم يهتك عند اربابها ستور حرمانك فنعم

العبد هذا فعند ذلك يأمر الله تعالى بهذا العبد الى الجنة ، الحديث وهو طويل ، فانظر الى صراحة هذا الحديث الشريف فى حشر الاوقات والامكنة وكل ما تتوقف الشهادة العيانية فبه عليه (فيه غلبة خل ، فيه غلبة خ) لان التقرير فى يوم القيمة لا بد ان يكون على اكمل وجه واكمل وجه ما يكون بنفس الشئ المختلف كما هو هو وهو الشئ بنفسه مثال ذلك اذا سرق عمرو من دكان زيد فى سوق بغداد يوم الخميس رمانة حشر يوم القيمة دكان زيد فى سوق بغداد يوم الخميس وحشر عمرو و تراه الناس مادا يده الى دكان زيد اخذا للرمانة المسروقة فى الدنيا بعينها فى الوقت الذى اخذها فيه فى الدنيا كما انك اذا رأيت فى الدنيا سارقا للرمانة من ذلك الدكان المعين فى الوقت المعين فانك ما دمت حيا كل ما ذكرته رأيت اخذا لتلك الرمانة من ذلك الدكان فى الوقت المعلوم فكلما ذكرته احضرت الكل فى ذهنك بلا تغيير (تغير خل) ابدافذلك هو الذى يبعثه الله تعالى بجميع احواله ومشخصاته لم تعلم ان الله على كل شئ قدير وما ذكرته بجميع شقوقه ضرورى قطعى لاهل توفيق الله .

وقول المصنف «لا احتمال ان يكون المراد من مثل قوله واذا الوحوش حشرت حشر طائفة من افراد البشر نفوسهم من جنس ارواح الوحوش فحشروا وحوشا» الاحتمال صحيح ولا ينافى حشر الوحوش الظاهرة فمن حصر معنى الاية فى هذا المعنى الباطنى فقد ابطل واخطأ كخطاء من حصرها على الوحوش الظاهرة لان القرءان له ظاهر وباطن وكلاهما صحيح ومما تواتر معناه بين المسلمين انه يوم القيمة يقتص للجماء من القرناء وقد نطق نص الكلام (كتاب خل) المجيد فى قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ومما عبد من دون الله هبل وهو حجرة منحوتة والان هو مدفون عند المسجد الحرام فى باب السلام باب بنى شيبه حتى اذا دخل الحاج المسجد للطواف يطأ عليه لكونه (لانه خل) عبد من دون الله اهانة له ويوضع يوم القيمة فى جهنم لانه رضى بان يعبد من دون الله والا لكان مظلوما والعدل الحكيم لا يعذب من لم يقع منه تقصير وقد قدمنا من الاشارة الى تمييز الجمادات وانها مكلفة من

الاخبار و دليل العقل ما فيه كفاية لاولى الابصار .

وقوله «والذى ثبت عندى من طريق البرهان الحدسى هو القول بالتفصيل» يريد به ان بعض الحيوانات لها تصورات جزئية لان لها نفوسا متخيلة متذكرة و ما كان كذلك فانها تحشر الى مقابل ادراكاتها و مسامتتها من البرازخ فان تلك التصورات من نحو رتبها اى رتبة ما تعود اليه و ما ليس لها ذلك فلا عود لها و الحق ان كل حيوان فله تصورات و تخيلات لما فيه صلاح معاشه و نظام نوعه و اى حيوان لا يميز طعامه مما يشابه لونه مثل التيس الذى هو شديد الغباوة يميز العلف الاخضر من الثوب الاخضر الذى لونه مثل لون الحشيش و اذا نقل عن مكان مربطه او موضع معتلفه اذا ترك يمشى الى مكانه و محل معتلفه لانه يتصور ذلك و يتصور محل شهوته فيعرف الانثى من الذكر و يخاف مما فيه مظنة هلاكه او ضرره و يعرف من الناس من الف به ممن لم يألف به و بالجملة لا ينفك حيوان عن الصور (التصور خ ل) بل قيل انها تدرك الكليات لان لها نفوسا ناطقة ، نعم الامر كذلك لانها من فاضل اصحاب النفوس الناطقة و لكن نفوس (نفوسها خ ل) الناطقة بنسبة رتبها من الوجود فهى ناقصة لضعفها و انحطاطها عن النفوس الناطقة الانسانية فاذا حصل لها متمم نطقت كما تكون لبعض الحيوانات عند صاحب المعجز فانه بفاضل نورانيتهم ربما تمها (تممها خ ل) فنطقت و اظهرت اثار الافهام الانسانية من المعارف و الاثار العقلية و هذا فى الحيوانات كثير بل و فى الجمادات و النباتات ، و الحاصل الطريق الى معرفة ما نشير اليه و ادراكه اما العقل و اما النقل ، فاما العقل فيكفى صاحب العقل ما مثلنا به من السراج و اشعته فتأمل فيه و ان اردت الزيادة فعليك برسالتنا الفوائد و شرحنا عليها و اما النقل فهو فى الحيوانات و المعادن و الجمادات اكثر من ان يحصى من الكتاب و السنة .

وقوله «فهو باق» فنقول عليه اى شىء باق بعد قوله تعالى كل شىء هالك الا وجهه فان اريد وجه الشىء فقد اشتركت الاشياء فيه فكل الاشياء فانية و كل وجوهها باقية فلا تفصيل و ان اريد ان وجه الله بمعنى ذاته فكل الاشياء فانية و لا تفصيل و ان اريد وجه الله الذى تتوجه اليه الاولياء فكذلك و ايضا اى شىء فان

والله تعالى يقول قد علمنا ما تنقص الارض منهم و عندنا كتاب حفيظ على ان العناية تأبى عن اهمال ما هو بصدد الاستكمال و اى فقير لم يكن ماداليد السؤال من الكريم الفعال القابل و لو نشاء لجعلنا منكم ملائكة فى الارض يخلفون و هو تعالى سبب من لا سبب له و سبب كل ذى سبب و مسبب الاسباب من غير سبب ففى نفس الامر كل شىء راجع الى ما منه بدئ رجوع مجاورة و هو كل شىء يدرك الامور الكلية من الانسان و غيره لانه لا يزال متعينا متميزا فهو باق فى تعينه و تشخصه و تميزه و كل شىء انحط عن تلك الرتبة فهو راجع الى مبدئه رجوع مما رجة فهو باق لمبدئه لا لنفسه فاستكمال ذوى النفوس المدركة طلب الاستمداد للبقاء فى تشخصها لانفسها و استكمال ما دونها طلب الاستمداد للبقاء فى مبدئها اذ كل شىء مخلوق فقير الى الغنى المطلق تعالى فى استمداد بقاءه و هو تعالى يمد كل شىء مما خلقه منه و هو الغنى الحميد و كل شىء محشور الى مبدء استمداد بقاءه و هذا معنى ما ذكره معلم الفلاسفة كما ذكره المصنف و معنى ما ذكره المصنف ايضا فى النفوس المتخيلة و النفوس الحساسة و هو معنى ما ذكره معلم جميع الخلق جميع الحق امير المؤمنين (ص) فيما تقدم من كلامه للاعرابى الذى سألته عن النفس حيث جعل (ع) النفس النباتية و النفس الحيوانية الحساسة الفلكية كلا منهما اذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود مما رجة لا عود مجاورة و النفس الناطقة اذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود مجاورة ، و قول معلم الفلاسفة و كذلك النفوس النباتية اذا قطعت الاشجار او يبست يعنى انها تعود و تحشر الى اصلها كحشر القوى النفسانية الى مبدئها و رب نوعها و المعروف من عود الشىء الى اصله انه (لانه خل) ان كان مركبا عاد كل جزء منه الى اصله لانه اى المركب لم يكن مأخوذا من اصل مركب ليعود المركب الثانى الى المركب الاول المأخوذ منه و انما اخذ الثانى من مفردات الاول فالنفس النباتية جزء من النار و جزء من الهواء و جزءان من الماء و جزء من التراب فاذا اجتمعا و نضجا بطبخ حرارة الفصول و الكواكب و اعتدلت الاجزاء و اعتدل طبخها و نضجت الاجزاء و تلطفت حتى

كانت فى لطافة سماء الدنيا تعلقت بها نفس سماء الدنيا التى هى نفس الحياة فتحركت فاذا فارقت عاد الجزء النارى الى النار والهوائى الى الهواء والمائى الى الماء والترابى الى التراب فاذا عاد جزء الى اصله امتزج به بحيث لا يمكن تميزه منه الا لخالقه تعالى وعادت نفسه الى نفس الفلك وامتزجت به كامتزاج الجزء المائى بالماء فالقوى النفسانية الاشرافية حكمها فى العود الى ما منه صدرت حكم اجزاء النباتية كما سمعت من انها تعود عود ممازجة والقوى النفسانية الاركانية اذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود مجاورة كالنفس الناطقة فى عودها فعود (و عود خل) النباتية التى فى الشجرة وفى اغصانها الى ما منه بدئت كعود القوى النفسانية الاشرافية لا كعود القوى النفسانية الاركانية و عود المقلدين الى المجتهدين كعود الاركانية و عود المجتهدين والمقلدين و الاتباع الى الائمة (ع) كعود الاركانية فى الظاهر يعنى عود مجاورة و كعود الاشرافية فى نفس الامر وما فى قوله تعالى وحشر لسليمن جنوده من الجن والانس والطير فهم يوزعون كحشر المجتهدين والمقلدين و الاتباع الى الائمة (ع).

قال : ختم و وصية - يقول هذا العبد الذليل انى استعيز بالله ربى الجليل فى جميع اقوالى واحوالى ومعتقداتى ومصنفاتى من كل ما يقدر فى صحة متابعة الشريعة التى اتانا بها سيد المرسلين وخاتم النبيين عليه واله اجزل صلوات المصلين او يشعر بوهنى بالعزيمة والدين او ضعف فى التمسك بحبل الدين لانى اعلم يقينا انه لا يمكن لاحد ان يعبد الله كما هو اهله ومستحقه الا بتوسط من له الاسم الاعظم وهو الانسان الكامل المكمل خليفة الله بالخلافة الكبرى فى عالمى الملك والملوك الاسفل والاعلى ونشأتى الاخرى (نشأتها الاخرة خل) والاولى.

اقول : احاديثنا التى نروىها (مروية خل) عن اهل العصمة ائمتنا (ع) مختلفة فى مثل حال المصنف الذى اكثر اعتقاداته التى وقفنا عليها فى كتبه مخالفة لكلام الائمة (ع) ومذهبهم مثل قوله بان الوجود يصدق على القديم الحادث من باب الاشتراك المعنوى لان الاشياء من سنخ ذاته تعالى ، وان بسيط

الحقيقة كل الاشياء، ويريد ببسيط الحقيقة هو الله تعالى، وان معطى الشئ ليس فاقد له فى ذاته فاذا قيل له الله تعالى اعطانى هذه العصا هو تعالى ليس فاقد لها فى ذاته قال نعم بنحو اشرف وان وجودات الاشياء ليست خارجة عن ذاته والاشياء الموجودة فى الخارج اظلة لتلك الحقائق انحطت عنها كانهطاط الاظلة عن الشاخص وان الماهيات الثابتة فى علمه الذى هو ذاته اعنى ماهيات الاشياء هى شئون الذات ولوازمها التى لا يمكن تصور انفكاكها عن الذات وهى ليست مجعولة ولا يطرء عليها التغير والتبدل وان الصور المعقولة متحدة بعقلها والمفعول متحد بالفاعل والمحسوسة متحدة بالحاس وان الصور المحسوسة المتعلقة بالمواد ليست معلومة له بالذات وانما هى معلومة له بتبعية حقايقها المتحدة به وان اهل النار يؤل امرهم الى النعيم وانه تعالى ليس له ان شاء فعل وان شاء ترك ولهذا منع ان يكون الله فاعلا بالقصد وانما هو فاعل بالعناية بمعنى ان علمه بوجه الخير والصلاح ويكون فعله تابعا لعلمه بوجه الخير مع (من خل) غير قصد زائد على علمه كما تقدم ويكون معنى كونه عنده مختارا انه ان شاء فعل وان لم يشأ ترك (لم يفعل خل لم يفعله خل)، وبيننا فيما سبق ان هذه العبارة تنافى الاختيار وانما عدل عن العبارة المعروفة لاجل نفى القصد الزائد على العلم لما يلزم من اعتبار القصد عنده من المفساد وقد ذكرنا فيما سبق جواب ما توهمه، وان المعاد الجسماني عبارة عن اعادة الاشخاص (الاشياء خل) بصورهم لا بموادهم لان المواد تتبدل وتتغير ولا تبقى بخلاف الصور وان علم الله بالاشياء مستفاد من الاشياء وانه تعالى ليس له ان يهدى جميع الخلق اذ ليس له فى الاشياء الا وجه واحد وان جنة زيد المؤمن وجميع ما فيها من القصور والولدان والهور والمطاعم والمشارب والمناكح والحلى والحلل وجميع انواع النعيم التى اعداها الله تعالى له كل ذلك وجودها عبارة عن وجوده لانها كلها من قبيل نياته ومعتقداته فليس لها وجود الا وجوده، وامثال هذه من اعتقاداته ومع هذا كله يقول «استعِذ بالله ربى الجليل فى جميع اقوالى واحوالى ومعتقداتى ومصنفاتى من كل ما يقدر فى صحة

متابعة الشريعة التي اتانا بها سيد المرسلين وخاتم النبيين عليه واله اجزل صلوات المصلين او يشعر بوهنى بالعزيمة والدين، الخ» والروايات المتكثرة دالة بصريحها على ان القائل بهذه المقالات وامثالها كافر ومشرك وظاهر كلام العلماء ذلك في حق القائل بهذه المقالات، نعم روى عن الباقر (ع) ما معناه لو ان رجلا سمع الحديث يروى عنا ولم يعقله عقله وانكره وكان من شأنه الرد اليها فان ذلك لا يكفره هـ، ومعلوم بان مثله لا يريدون خلاف ائمة الهدى (ع) وانما دخلوا في هذه المقالات الباطلة لانهم قرأوا كتب الفلاسفة والصوفية ووجدوا فيها رموزا واشارات وتدقيقات وانسوا بها اولها فلما نظروا في كلام الائمة (ع) ووجدوه مخالفا لما ذكره اولئك اولوا كلام الائمة (ع) على ما يطابق مرادات الحكماء والصوفية لتوهمهم صحة كلام اولئك حيث ذكروا ادلة من المجادلة بالتي هي احسن دخلت في اذهان هؤلاء فاعتقدوا صحة كلامهم وكلام ائمتنا عليهم السلام اغلب أدلته من ادلة الحكمة وهي غير مأنوسة لانها جارية على الفطرة والبداهة وتستبعد النفوس بيان هذه المطالب العالية بهذه الادلة التي ليس فيها غموض وتوهموا ان هذه المطالب الغامضة ما تكشف عنها الا الادلة المعقدة المشبكة فاعتمدوا على ادلة اشباههم.

وقوله «لاني اعلم يقيناً انه لا يمكن لاحد ان يعبد الله كما هو اهله ومستحقه الا بتوسط من له الاسم الاعظم، الخ» فاعتقد ان الانبياء المتقدمين على محمد واله وعليهم السلام ممن لهم الاسم الاعظم والحكماء الاجلة الثقة الذين افنوا اعمارهم في القراءة عليهم السلام فلا شك عنده انهم عرفوا الله حق معرفته التي يمكن ان ينالها البشر مع ما يشاهد من انقطاعهم وصرف جميع اعمارهم في اخذهم العلم عن الكمل الذين لهم الخلافة الكبرى في عالمي الملك والملكوت.

^١ (الى هنا انتهى القسم المفقود من النسخة الاصلية الذي كان ابتداءه في صفحة ٢١٧ من هذا الكتاب واما بقية الكتاب فنقلت

واقول الامر فى حق الانبياء عليهم السلام كذلك ولكنه ما اخذ عنهم مشافهة وانما اخذ من الوسائط مع بعد الزمان وطوله واثمتنا عليهم السلام اتوا بعدهم وهم اعلم من اولئك توسّطا واسطة واضبط اخذاً عن الله فالذى ينبغى ترجيح قولهم وعلمهم ونقلهم ولانهم مجددون لما درّس وحافظون لما تَلِف وكاشفون لما سُتِر فالأولى تأويل كلام غيرهم الى كلامهم لا العكس فان قلت ان كلام اولئك مطابق للعقول وكلام الائمة عليهم السلام بعيد عنها فلماذا وجهوا البعيد عن العقول الى القريب اليها قلت الامر على العكس لان كلام الائمة عليهم السلام جارى على الطبيعة بخلاف كلام اولئك فان قلت هذا وجدانى فانا نجد كلام اولئك اقربُ قلتُ ليس كذلك فأتى اجد كلام الائمة عليهم السلام اقرب الى فهمى من كلام اولئك والسّر فيه اتى ما اشتغلت بكلام اولئك واصطلاحاتهم فلما وقع على الكلامان قبل فهمى كلام الائمة عليهم السلام لانه جارى على الفطرة وفهمى كان على فطرته ما حصل له شىء اخر قبل هذا حتى تغير عن فطرته واما مثل المصنّف ما وصل اليه كلام الائمة عليهم السلام الا بعد ما وصل اليه كلام الاغيار فاعوجّت به طبيعته وتبدّلت به فطرته وانحرفت به سليقته فلما وصل اليه كلام ائمة الهدى عليهم السلام لم ينطبق على فطرته لانها مغيرة وكان يعلم انهم عليهم السلام على الحق من دليل خارج فاحتاج الى تأويل كلامهم صلى الله عليهم والحاصل ظاهر حديث الباقر عليه السلام صادق عليه لانه كان من شأنه الرد اليهم والله سبحانه اعلم بعواقب الامور.

قال: واوصيك ايّها الناظر فى هذه الاوراق ان تنظر فيها بعين المروّة والاشفاق وانشدك بالله وملكوته واهل رسالاته ان تترك عادة النفوس السفليّة من الالف بما هو مشهور بين الجمهور والتوحش عمّا لم تسمعه من المشائخ والاباء وان كان مبرهنّا عليه بالحجة البيضاء فلا تكن ممّن ذمّمهم الله على التقليد المحض من غير برهان فى مواضع كثيرة فى القراء ان كقوله ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير، واذ قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه اباؤنا فاياك ان تجعل مقاصد الشريعة الالهية و

حقائق الملة الحنيفية مقصورة على ما سمعت من معلّميك و اشياخك منذ أوّل
 اسلامك فتجمد دائما على عتبة بابك و مقامك غير مهاجر الى ربك بل اتبع ملّة
 ابينا الحقيقى ابراهيم حنيفاً مسلماً حيث قال لاييه المجازى يا ابت لا تعبد
 الشيطان و قال انى ذاهب الى ربى سيهدين فاذهب الى ربك و سافر من بيت
 حجابك و عتبة بابك مهاجراً الى الله و رسوله لترى من ايات الجبروت و
 عجائب الملكوت ما لا عين رأت و لا اذن سمعت فان ادر كك الموت فى هذا
 السفر فاجرك على الله لقوله و من يخرج من بيته مهاجراً الى الله و رسوله الاية .
 اقول : ان المصنف اوصاك ان تنظر فى كتابه هذه بعين المروّة يعنى اترك
 لاتسرع بالردّ و لا تكذب بما لاتعلم فان ذلك خلاف المروّة فان من المروّة ان
 تتأمل فى ان هذا الرجل مات فرد بشيء لم تقل به غيره بل اتّبع خلقاً كثيراً و طابق
 فى هذه المطالب جمّاً غفيراً و تنظر بعين المحبّة فان المحب ربّما يرى فى
 الكلام على الظاهر خطأ و اذا نظر بعين المحبّة امعن نظره فى تحصيل وجه
 مصحح ثم اقسم عليك و سألك بالله و ملكوته و هو صفاته الذاتية عنده لانها
 مغايرة للذات فى المفهوم و اما عندنا فملكوته صفات افعاله و امثاله العليا و هى
 ما ظهر بها على عرشه فخلق و رزق و امات و احيى و اهل رسالته انبياءه و
 الوسائط فى الاداء و التبليغ الى خلقه سألك بذلك ان تترك عادة النفوس السفلية
 الحيوانية الفلكية و الطبيعية من كونها اذا آنست بشيء صعب عليها مفارقتها و ان
 تبين لها عدم صحته بل تتكلّف تصحيحه خصوصاً اذا كان مشهوراً بين جمهور
 العلماء و سألك بذلك ان تترك التوحش عن كل شيء لم تسمعه من مشائخك
 لان النفوس السفلية حريصة على ملازمة ما سمعته من مشائخها بل ربّما تأخذها
 الحميّة الجاهلية بان تقبله و تنصره و ان تبين لها و هه و ضعفه بل ربّما عملت به
 لآخرتها لاسيما ان كان له من ابناء الجنس الاحياء معارضاً له كما شاهدناه فى
 زماننا كثيراً حتى قال بعض من يُفتدى به لمن يطيعه ينغى أنّ تقوى هذا الرأى و
 لو بشيء مُفترى لئلا يقوى الضدّ و هو من مراد المصنّف بقوله و ان كان مبرهنأ
 عليه بالحجة البيضاء فان قلت كيف اعتذارك فى ترك النظر بعين المروّة و

الاشفاق حتى بلغ بك الحال انك ربما ماصححت له مسألة مع اني ماظن انك تعجز عن تصحيح اكثر المسائل ولو بالتوجيهات البعيدة ولكنك لم تُردّه قلت اني لم ارد التصحيح ولو اردت التصحيح لما عسر عليّ ولكن بعض التلامذة قال لي ان الناس في هذا الزمان افتتنوا بكتب هذا الرجل واعتقاد حقية كلما يقول حتى ان كثيرا منهم يسمع كلام الامام عليه السلام بخلاف كلام المصنّف و يترك كلام امامه و يأخذ كلام المصنّف فاذا قيل له لم فعلت كذا قال ان المصنّف اعلم بمراد الامام عليه السلام لانه يأتي بالبراهين القاطعة فهو ادلّ فقال لي ان كنت تعرف بطلان قوله و ادلته فيّ بطلان ذلك و ما يلزمه ليجنبه طالب الحق فسلكت هذا المسلك و الله سبحانه يعلم اني ما قصدت خصوص تنقيصه و انما اردت بيان الحق على نحو ما سلكه ائمة الهدى عليهم السلام و من الذي اوصاك الا تكون ممّن ذمهم الله على التقليد المحض من غير برهان في مواضع كثيرة من القراء كقوله و من الناس من يُجادل في الله بغير علم وهو دليل المجادلة و لا هدى و هو دليل الحكمة و لا كتاب منير و هو دليل الموعظة الحسنة يعني بعض الناس من يصف الله او يعبد به برأيه و استحسانه يقول في وصف الله و عبادته بالخرص و الظن بغير دليل من الادلة الثلاثة فاذا قيل له لم تركت ما انزل الله على نبيه صلى الله عليه و اله قال هذا دين اسلافي و المشهور بين الناس و انا قول للمصنّف كما قال لك :

و كل يدعى وضلاً بليلى و ليلي لا تقرّ لهم بذاكا

و الجواب الفاصل :

اذا انبجست دموع في حدود (من عيون غل)

تبيّن من بكى ممّن تباكا

ان كان كلام المدعى يصدقه الكتاب و السنة و يشهدان له بحيث لا يخالف ما عليه عامة المسلمين لان رسول الله صلى الله عليه و اله اقرهم على ظاهر ما فهموا فان كان ما فهموه حقاً كان ما ذكروه اولئك مما خالف المشهور باطلاً و

إِنْ كَانَ مَا فَهَمَهُ الْجُمْهُورُ مِنَ الدِّينِ الَّذِي دَعَا إِلَيْهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَغَيْرَ مَرَادِهِ فَقَدْ مَاتَ وَلَمْ يَبْلُغْ مَا أَمَرَهُ اللَّهُ بِتَبْلِيغِهِ وَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ بِاجْتِمَاعِ الْمُسْلِمِينَ أَنَّ هَذَا هُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ .

وَقَوْلُهُ «فَإِنَّكَ إِنْ تَجَعَّلَ مَقَاصِدَ الشَّرِيعَةِ الِإِلَهِيَّةِ، الْخ» فِيهِ أَنَّ الْمُعَلِّمِينَ رَبَّمَا أَقْرَوْهُ عَلَى حَقِّ لَا يَجُوزُ تَجَاوُزُهُ فَعَلَى مِثْلِ هَذَا يَجِبُ الْجُمُودُ عَلَى عَتَبَةِ الْبَابِ وَلَا يَجُوزُ الْمُهَاجَرَةُ عَنْهُ لِأَنَّ هَذَا هُوَ الِاسْتِقَامَةُ الَّتِي أَشَارَ سُبْحَانَهُ إِلَيْهَا فِي قَوْلِهِ أَنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبَّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا وَصَاحِبِ الشَّرِيعَةِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِنَّمَا بَعَثَ لِتَكْمِيلِ النَّاqصِينَ وَلَمْ يَتْرِكْ شَيْئًا مِمَّا فِيهِ تَكْمِيلٌ أَوْ تَمِيمٌ إِلَّا أَتَى بِهِ وَبَيَّنَّهُ عَلَى اكْمَلِ بَيَانٍ وَدَلَّ عَلَيْهِ بِأَوْضَحِ بَرَهَانٍ فَإِنَّ أَمْرًا بِالْمُهَاجَرَةِ وَإِنْ سَكَتَ وَجِبَ السَّكُوتُ وَقَدْ أَشَارَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى هَذَا الْمَعْنَى فِي جَوَامِعِ الْكَلِمِ الَّتِي عَلَّمَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ الْآلِفِ الْبَابِ الَّتِي يَنْفَتَحُ مِنْ كُلِّ بَابٍ الْفَ بَابٌ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَمَرَ بِأَشْيَاءَ وَنَهَى عَنْ أَشْيَاءَ وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ وَلَمْ يَكُنْ سَكُوتُهُ عَنْهَا غَفْلَةً فَابْتَهَمُوا مَا ابْتَهَمَهُ اللَّهُ وَاسْكُتُوا عَمَّا سَكَتَ اللَّهُ هُ، فَلَيْسَ كُلُّ مَنْ لَمْ يَهَاجِرْ مَخْطِئًا بَلِ الْمَخْطِئُ مَنْ أَمَرَ بِالْمُهَاجَرَةِ وَلَمْ يُهَاجِرْ فَإِنَّ مَنْ أَمَرَ بِالْمُهَاجَرَةِ إِذَا هَاجَرَ رَأَى مِنْ عَجَائِبِ الْمَلَكُوتِ وَآيَاتِ الْجَبَرُوتِ مَا لَا عَيْنَ رَأَتْ وَلَا أَذْنَ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبٍ بَشَرٍ وَالْمَرَادُ بِهَذِهِ الْعَيْنِ وَهَذِهِ الْأَذْنِ وَهَذَا الْقَلْبِ مَدَارِكُ مَنْ لَمْ يَهَاجِرْ وَلَمْ يُسَافِرْ عَنْ بَيْتِهِ الْمَحْبُوسِ فِيهِ فِي حَبْسِ طَبِيعَتِهِ فَإِنْ ادْرَكَ هَذَا الْمُهَاجِرُ إِلَى اللَّهِ الْمَوْتَ قَبْلَ بُلُوغِهِ الْغَايَةَ وَكَانَتْ نِيَّتُهُ صَالِحَةً فِي سَفَرِهِ إِلَى اللَّهِ فَرَوَى أَصْحَابُنَا مَا مَعْنَاهُ أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يُوَكِّلُ كُلَّ بِهِ مَلَكًا أَوْ مَلَائِكَةً يَعْلَمُونَ مَا أَدْرَكَهُ الْمَوْتُ قَبْلَ ادْرَاكِهِ لَهُ حَتَّى يَأْتِيَ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَهُوَ مَدْرُكٌ لِمَا قَطَعَهُ عَنْ ادْرَاكِهِ الْمَوْتَ هـ.

قَالَ : فَلَا تُبَالِ إِنْ كُنْتَ مُسَافِرًا بِمُخَالَفَةِ الْجُمْهُورِ فَإِنَّ الْجُمْهُورَ وَاقِفُونَ فِي مَنْزِلِهِمْ وَالْمَسَافِرُ مَرْتَحِلُونَ مِنَ الْمَنْزِلِ فَكَيْفَ يَقَعُ الْإِتْفَاقُ بَيْنَ السَّاكِنِ وَالْمُتَحَرِّكِ وَالْحَالِّ وَالْمَرْتَحِلِ فَكُنْ كَمَا قَالَ إِمَامُكَ وَإِمَامُنَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ وَعَلَى أَخِيهِ

واله صلوات رب العالمين لا تعرف الحق بالرجال بل اعرف الحق يعرف منه اهله .

اقول : نعم لا يُبَالِ اذا كان مسافراً الى حقٍّ بمخالفة الباطل واما المسافر من حقٍّ الى باطلٍ فلا وذلك معلوم بالضرورة ان المقيم اذا كان على باطلٍ لا يوافق المسافر الى الحق لا العكس فان الغلاة سافروا الى باطلٍ والخوارج مرقوا بسفرهم عن الطريقة المأمور بالاستقامة عليها قال تعالى وَاَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَهُمْ مَّاءً غَدَقًا لَّنَفْتِنَهُمْ فِيهِ ، وقوله عليه السلام لا تعرف الحق بالرجال الى اخره صادق على بعض المسافرين وبعض المقيمين فليس فيه دليل .

قال : و اعلم ان المتبّع في المعارف الالهية هو البرهان او المكاشفة بالعيان كما قال تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وقال ومن يدع مع الله الها اخر لا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ وهذا البرهان نور يقذفه الله في قلب المؤمن تنور به بصيرته فيرى الاشياء كما هي كما وقع في دعاء النبي صلى الله عليه واله لنفسه ولخواص امته و اوليائه من قوله اللهم ارنا الاشياء كما هي .

اقول : كون المتبّع المنجى في المعارف الالهية هو البرهان او المكاشفة بالعيان فمما لا اشكال فيه و انما الاشكال في البرهان ما المراد منه ولا شك ان البرهان الاصطلاحي ليس هو المراد على جهة الخصوص لان مقدماته رتبوها بنتائج عقولهم و نتائج عقولهم لا تقدر بها عظمة الله لان العقول لا تحيط بكنهه و لا تبلغ اذننى ما استأثر به من الغيب و القدس و التنزه عن الادراك و الاحاطة و اما دليل الحكمة و الموعظة الحسنة و المجادلة بالتى هي احسن فانما تحصل بها المعرفة الصورية في دليل المجادلة و العقلية في دليل الموعظة و الحقيقية في دليل الحكمة لانه تعالى جعلها كذلك و تعرف منها على حسب جعله تعالى كذلك الا ان دليل المجادلة لما كان مأخذه من اثار العقول و انظارها و كانت لا تدرك الا نظائرها و كان المؤسس منها و الهادم منها انحطّ عن رتبة معرفة الله فلا يدرك الا ما هو من الممكنات و دليل الموعظة أساسه يُثَوِّل الى التقليد فكان

فى انحطاطه مثل الادلة العقلية لاتتجاوز معرفة الحوادث و الممكنات و لايتوصل به الى حقيقة المعرفة الادليل الحكمة لان الدليل الذى تتوقف صحته على تصور المطلوب معرفته لايمكن ان يستعمل الا فى الحادثات فالبرهان الاصطلاحى لايعرف به القديم تعالى و اما المكاشفة فقد تستعمل فى الامور المؤدية الى الجهل بالله تعالى لانها قد تكون ناشئة من الرياضات المنهى عنها شرعا و الاوراد التى تستعملها الصوفية التى لم ترد عن أهل العصمة عليهم السلام بل ورد عن الصادق عليه السلام الا ان اكثرهم يسفل يعنى ان اكثرهم يخطئ الحق اللهم الا ان يكون رجلا قد راض نفسه بصدق الاخلاص فى القيام بالامثال لاوامر الله و اجتناب نواهيه و التقرب اليه بالنوافل و ملازمة الاداب الشرعية و يجعل فهمه و عقله تابعين للكتاب و السنة لا يريد بجميع اعماله و افعاله و اقواله الا ما يرضى الله سبحانه فان الله عز و جل يسدده للاصابة فى جميع اعماله و اعتقاده لما هو الاحب اليه و يعصمه من الخطأ فى امور ديناه و اخرته و هذا هو البرهان الحق لا البرهان الاصطلاحى و هذا هو معنى الحديث القدسى ما زال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى اُجِبَّ فاذا احبته كُنْتُ سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصر به الحديث ، فحينئذ يُرى الله الاشياء كما هى و اما من كان برهانه من القضايا المنطقية فلا يدرك من الاشياء الا الفاظ اسمائها .

قال : و اعلم ان هذه المسائل التى وقع الخلاف فيها لجمهور الفلاسفة مع الانبياء عليهم السلام و لهم الدعاء لو كانت سهلة التناول و الحصول ممكنة الاكتساب بافكار هذه العقول المنطقية و انظارهم التعليمية البحثية لما وقع الخلاف فيها من اولئك العقلاء المشتغلين طول عمرهم باستعمال آلة الفكر و النظر فى اكتساب تصوّر الاشياء و لمانشأ منهم فيها الخطأ و لما وقعت الحاجة الى بعثة الانبياء فعلم ان هذه المسائل لاتحصل الا باقتباس الانوار من مشكوة النبوة و التماس فهم الاسرار من باطن الولاية فعليك بتجريد تام للقلب و تطهير بالغ للسّر و انقطاع شديد عن الخلق و مناجاة كثيرة مع الحق فى الخلوات و اعراض عن الشهوات و الرياضات و سائر اغراض الحيوانات بالنية الصافية و

الدين الخالص .

اقول : طريق المصتّف فى كثير من اعتقاداته مثل طرق الفقهاء المجتهدين فانه يذكّر المسئلة ويستدلّ عليها بكلّ ما يمكنه من الاستدلال من كلامه و كلام غيره ثم يحصل له بعض الاوقات عدول عن ذلك الرأى كما وقع له فى بعض المسائل مثل حكمه على ان اهل النار اذا تناولت عليهم الدهور تنعموا بالعذاب و قد بسط الكلام فى الاستدلال على هذه المسئلة فى سائر كتبه خصوصاً فى الكتاب الكبير و فى هذا الكتاب جرى على طريقته فى الاستدلال على ذلك المقال ثم ذكر فى اخر كلامه أنّهم لا يجدون راحة فى النار لانها دار المحن و البلاء و فى هذه المسئلة التى نحن الان بصددّها فى كتابه المشاعر ذكر ان الانبياء عليهم السلام طريقهم فى المعارف الالهية البرهان و ظاهر كلامه انه طريق جميع العارفين و أنّ المراد به البرهان الاصطلاحى و هنا فى هذا الكتاب اشار الى ان المراد بالبرهان ليس هو البرهان الاصطلاحى الذى يبين تركيبه و اصلاحه و تصحيحه فى علم المنطق لان الفلاسفة افنوا اعمارهم فى استعمال آلة النظر و الفكر و فى تصحيحها و ضبطها فلو كان منشأ دليلهم و مبنى استنباطهم على ذلك لهذه المسائل لتناولوها بهذه الادلة و لما وقع بينهم و بين اهل الوحي عليهم السلام اختلاف و لما احتاجوا الى بعثة الانبياء عليهم السلام فى تحصيل مسائل قد احكموا ادلتّها التى بُنيت تلك المسائل عليها و لكن تلك المسائل لما كانت مبنية على ادلة لا يمكن تحصيلها الا من قبل الوحي و ذلك لصعوبة تلك المسائل و دقة مأخذها فلم تنهض ادلتهم المنطقية بادراكها و معرفتها حتى انّ احدهم اذا تفرّد فى استدلاله بقدر شعرة عن ادلة اهل الوحي عليهم السلام خالفهم و اخطأ الصواب و يفهم من هذا ان المراد بالبرهان هنا البرهان الالهى لا المنطقى و هو عين ما نريد و قد ذكرنا فى شرح المشاعر ان ادلة الانبياء على محمد و اله و عليهم السلام هى البراهين الالهية التى كثيرا ما نشير اليها بدليل الحكمة لا البراهين الاصطلاحية المنطقية التى هى دليل المجادلة التى هى احسن و لكن اذا فرضنا مسئلة من المسائل سهلة التناول

يمكن المصنف ان يقطع بارتفاع الخلاف فيها حيث ما كانت سهلة لم يقع فيها خلاف اذا كانت ادلة الباحثين فيها من البراهين المنطقية ليستدل على صعوبة هذه المسائل بوقوع الخلاف ليكون الحكم مظرداً اثباتاً و نفيّاً ولكن الاستدلال اذا كان من كل واحد من الباحثين من نوع واحد بمعنى ان تكون جميع استدلالاتهم مأخوذة من آيات الله المضروبة فى الافاق وفى النفس بالطريق التى امر عز وجل ان يؤخذ بها كما اشار اليه سبحانه فى قوله تعالى من جهة باطن التأويل واوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون ثم كلّى من كل الثمرات فاسلكى سبل ربك ذللاً فالنحل نفوس العلماء الذين يتحلون الدين بمعنى عدم الواسطة بينهم وبين ربهم بحيث ينسب الدين اليهم لا الانتحال الذى هو الابتداع بل الانتحال هنا بمعنى الاختيار وكيف يكون هنا بمعنى الابتداع وهو يقول واوحى ربك وان اتخذى و ثم كلّى من كل الثمرات وان اتخذى من الجبال اى الاجساد ومن الجبال اى الطبائع جمع جبلة على غير القياس بيوتاً اى متعلق انظار النحل وأفكارها تأوى اليها ليستخرج من صفاتها ما تقتضيه من احكامها وكذلك من الشجر اى النفوس بيوتا ومما يعرشون من ارتباط النفوس بالاجسام كذلك وانظرى فيها بكل علم واستنبطى احكامها بالنحو الذى امر الله فاذا سلك فى الاستدلال سبل الله وان تعددت صور البرهان فهو واحد ينفى الاختلاف بين التأظرين وطالبى حق اليقين والطريق الموصل الى تحصيل هذه الملكة او الحالة هو كما قال المصنف تجريد تام للقلب بان يكون قلبه مجتمعاً وتطهير بالغ للسّر بحيث لا يغفل عن ذكر الله بان لا يجده حيث ينهائه ولا يفقده حيث يأمره وانقطاع شديد عن الخلق وذلك بدوام ذكر الله ومناجاة كثيرة مع الله بدوام الدعاء والاستغفار و طلب التوبة فى الخلوات خصوصاً اخر الليل وترك الشهوات والرياسات وسائر اغراض الحيوانات فان فى ترك ذلك رضى الله سبحانه .

قال : وليكن نفس عملك نفس جزائك وعين علمك عين وصولك الى مبتغاك حتى اذا كشف الغطاء ورفع الحجاب كنت كما كنت فى الباب محضراً

عند ربّ الارباب فانك لاتلحق غداً ما علمته ولا تحشر يوم القيامة الا الى ما احببته حتى انه لو احبّ حجراً لحشر معه كما ورد في الحديث فايّاك ان تحبّ لما لا وصول لك اليه او تعلم لما لا تحقق له في الاخرة فتهلك محترقا بنار الحريق او تهوى الى مكان سحيق وقد علمت الا يحشر احد الا اليه ولا يتألم ولا يلتذ الا بما فيه فهدّب نفسك وخلص نيتك وصحّ عقيدتك ونور قلبك للناظرين و طهر بيتك للطائفين والعاكفين فولّ وجهك شطر كعبة المقصود و توجه الى وليّ الخير والجود فهذا غاية السفر والذهاب الى عالم النور وهو حاصل التجارة التي لن تبور منْ بذل متاع هذا الوجه الفاني واخذ العوض من الوجه الباقي فما عند الله خير للابرار .

اقول : من الوصيّة ما ذكره هنا بل هذا هو الاصل وهو ليكن نفس عملك نفس جزائك بان تعتقد انك تجازي يوم القيامة بعملك فاعمل ما تعلم انك تجازي به وانه عائد اليك وايضا تعلم وتيقن انك انما تصل الى مطلوبك بعلمك فانظر الى ما تحب ان تصل به فحصله اما الفقرة الاولى فظاهرة التحقق ومحكمة الاساس واما الفقرة الثانية فعند المصنّف على اطلاقها وهو ان مطلوبك من كل شيء عين علمك به سواء كان مطلوبك معرفة خالقك ام الجنّة ام الحور العين ام النكاح ام الاكل والشرب وما اشبه ذلك واما عندنا فان كان مطلوبك معرفة خالقك فكذلك لان العلم كالعمل كما في الفقرة الاولى واما ان كان مطلوبك الجنّة والحوريّة مثلاً فاذا قلنا بالاتّحاد في العمل فعلى معنى ما سبق من ان العمل صورة الثواب والعقاب سواء كانت الصورة ذاتية ام تخصيصية كما مثلنا سابقاً بالرمانة التي تباع في السوق فإنّها موجودة قبل ان تشتريها بصورتها الدّاتية فاذا اشتريتها صوّرت بصورة التخصيصية يعنى انها بعد الشراء كانت مختصّة بك من جملة املاكك وقد كانت قبل الشراء صالحة لك ولزيد وعمر و اما مادة الثواب فكما ذكرنا سابقاً من انها من امر الله الذي به قام كل شيء قد حملة الامر التكليفي اليك فتخصّص بحيازتك له التي هي عبارة عن امثالك للامر التكليفي الحامل لتلك المادة وهي حصّة من شعاع الامر القيومي فاذا قلنا

بالاتحاد فى العمل لم نقل بالاتحاد فى العلم واما المصنّف فعلى طريقته ورأيه من ان جنة زيد المؤمن و حورياته و جميع ما هو ملاقيه من انواع التعيم فعبارة عن ملكاته لان جنته و ما فيها بمنزلة نياته و معتقداته كما تقدم ففى الفقرة الثانية ان كان مبتغاك معرفة مولاك فنعيم ما اولاك لانه لا يُعَلِّم من نحو ذاته ولا يُدْرِك و انما يُعرف بما عرّف به نفسه ممّا وصف من صفات افعاله و ان كان مبتغاك معرفة مثواك و نعيمك فيما اعطاك فعلمك غير مبتغاك فاذا تيقنت ان عملك نفس ما تُجَازَى به و عملت بما ترضى به ان يكون جزاء لك كنت اذا كشف الغطاء عنك بان فارقت نفسك جسدك و رفع حجاب الطبيعة الجسمانية عنك كما كنت اى كنت عند مطلوبك و محبوبك كما كنت فى دار الدنيا لم تختلف عليك الاحوال و لم يغيّر نعيمك الانتقال .

و قوله «فانك لا تلحق غداً الا ما علمته و لا تحشر يوم القيامة الا الى ما احبته» يريد به تعليل قوله نفس علمك نفس جزائك الخ ، و انت قد سمعت تخصيص بعض ذلك اذ لا يصح الكلام كله على اطلاقه و حتى لو احبّ حجراً لحشر معه اذا كان الحب ذاتياً لانه مثل المتحدين بعضهما الى بعض و لو كان الميل عرضياً لم يستلزم ذلك كما لو احبّ كافر ممن و جبت له النار مؤمنة قد و جبت لها الجنة محبة نكاح فانه لا يحشر معها .

و قوله «ان تحب ما لا و صول لك اليه» كأن يُحبّ رتبة النبيين عليهم السلام او تعلم ما لا تحقّق له فى الآخرة كأن تعتقد نجاة المنافقين فتعذب بنار الحرمان و تلقى فى غير مكان يقول و الحال انك قد علمت انّ كل احدٍ انما يحشر الى ما كان من اعماله و نياته فتكون لا الى قرار و ان كلّ احدٍ انما يتألم و يتلذّذ بما فيه من الاثار فتكون بعلمك ما لا اصل له الى بوارٍ و هاتان الفقرتان مبنيان على رأيه كما اشرنا اليه مراراً من أنّه يذهب الى انّ خيرك و شرك انت و هو كما سمعت فصحّ عقيدتك بمتابعة ائمة الدين عليهم سلام الله اجمعين و نور قلبك بنور اليقين و طهر بيتك اى قلبك للطائفين اى للملائكة الطائفين المستمدين من انوار اعمالك و اسرار اعتقاداتك و الملائكة العاكفين المقيمين بفناء قلبك الحاقين

بعرش ربك رب العالمين فَوَلَّ وجه قلبك شطر كعبة المقصود بان تقوم بوظائف سنة نبيك و اله صلى الله عليه و اله و توجه بهم الى ولى الخير و الجود مجدداً للعهد المعهود فى اصل التكوين و تعاهد امانتك يوم الشاهد و المشهود فاذا وصلت الى الغاية التى نُدِبَتْ اليها افاض عليك ما وعدك عليها فهذا غاية السفر الى خير مستقر و نهاية الذهاب الى جوار رب الارباب فى عالم النور و دار السلام و السرور و هذا ثمرة التجارة التى لن تبور حين جنيت الثمر و العوض الدائم من الوجه الباقي و حصدت الثمرة الباقية من زرع متاع الوجه الفانى و ذلك كله من فضل الكريم الغفار و ما عند الله خير للابرار .

قال : و هذا الوصول الى كعبة المقصود و لقاء المعبود لا يمكن الا بالسير الحثيث العلمى بقدّم التفكير و النظر لا بمجرد حركات البدن التى لا حاصل لها الا متاعب السفر دون تحصيل الزاد و اخذ المتاع للمعاد و لهذا قال صلى الله عليه و اله تفكّر ساعة خير من عبادة سبعين سنة و قال لخير امته و باب مدينة علمه يا على اذا تقرب الناس الى خالقهم بانواع البر تقرب اليه بانواع العقل حتى تسبقهم كلهم فتحس من هذا ان المقصود من العبادة البدنية و الاوضاع الدينية كالقيام و الصيام و غيرهما انما هو تصفية القلب و تهذيب السرّ بالنية الخالصة فيها و الفكر الباطن من حيث انها تعبّد للمعبود الحق قربان للاله المطلق لا حركة الاركان و قلقلة اللسان قال تعالى لن ينال الله لحومها و لا دماءها و لكن يناله التقوى منكم و قال ليس البرّ ان تولّوا و جوهكم قبل المشرق و المغرب و لكن البرّ من آمن بالله و اليوم الاخر الاية .

اقول : يريد ان الوصول لما يشير اليه لا يمكن الا بالاجتهاد و السير الحثيث لا بقدّم الرجل المعلومة بل بقدّم التفكير و النظر كما قال تعالى اولم ينظروا فى ملكوت السموات و الارض اولم يتفكروا فى انفسهم و قال سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق و قال تعالى و كآتين من اية فى اية فى السموات و الارض يمرّون عليها و هم عنها معرضون و قال و تلك الامثال نضربها للناس و ما يعقلها الا العالمون .

وقول المصنف لا بمجرد حركات البدن الخ، ان اراد به ان مجرد حركات البدن لا فائدة فيها فهو غلط بل هي عبادة البدن وان اراد انها عبادة ناقصة فكما قال لان العبادة عبادة الباطن وحدها فهي ناقصة لا توصل الى دار رضى الله تعالى و عبادة الظاهر خاصة ناقصة لا توصل الى رضوان الله و عبادة الباطن و الظاهر معاً وهذه اذا وقعت على وفق ما امر الله كان صحيحة موصلة الى رضوان الله و الجنة قال الصادق عليه السلام على ما رواه الحسن بن سليمان الحلبي في كتابه مختصر بصائر سعد بن عبدالله الاشعري ما معناه انّ قوما امنوا بالظاهر و كفروا بالباطن فلم يك ينفعهم ايمانهم ذلك شيئاً ولا ايمان ظاهر الآ بباطن ولا باطن الآ بظاهره.

وقوله «دون تحصيل الزاد واخذ المتاع» فاعلم ان العبادة الظاهرة الصورية اذا وقعت مطابقة لصورة الشرع مع خصوص النية كانت مجزئة و يثاب عليها في الآخرة و ربّما كانت سبب دخوله الجنة و اما اذا عرّت عن كل باطن حتّى النية فهي باطلة و معاقب عليها و الاعمال منها ما حاصله في الدنيا خاصّة كدفع البليات و الامراض و ادرار الارزاق و منها ما يكون جزاؤه في البرزخ و منها ما يكون جزاؤه في الآخرة و ليس هنا محل تفصيل ذلك و اما الباطن مع القيام بالوظائف الشرعية الظاهرة كما هو المراد من مدّجها في الكتاب فذلك هو مراد الله سبحانه من عباده المؤمنين كما قال صلى الله عليه و اله تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة هـ، يعنى بغير تفكّر و المراد بالتفكر هو التفكر في الاء الله و في عظمته و في اثار قدرته و في رتب اوليائه و ما نالوا من الفضل بطاعتهم لله و في الموت و احوال القبر و احوال يوم القيامة و في الجنة و النار و قوله صلى الله عليه و اله لعلّى امير المؤمنين عليه السلام تقرّب اليه بانواع العقل اى بانواع دواعيه من صحة الاعتقاد و صحة الاعتراف بالتقصير و صحة التوبة و صحة الاستغفار و صحة العمل و صحة التخلّص من هذه الدار دار الغرور و صحة المعرفة التى هي ملاك الامر كلّه .

وقول المصنف «فتحّدس من هذا ان المقصود من العبادات، الخ» انّ

المقصود لاصلاح الباطن كما قال لا ان المقصود منها اصلا وفرعا ليس الا ذلك بحيث يكون لا فائدة فيها لذاتها بل فيها فوائد لا تحصى لذاتها ايضا ولما قال المصنف من تصفية الباطن كما قال تعالى مازال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى احبه فاذا احبته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ولسانه الذى ينطق به ويده الذى يبطش بها ان دعانى اجبته وان سألنى اعطيته وان سكنت ابتدأته هـ.

وقوله «لا حركة الاركان وقلقلة اللسان» فيه ما قلنا وظاهر كلامه عدم الفائدة فيها لذاتها ولا بد من توجيهه على ما قلنا والا لزمه القول بمذهب الاباحية المستدلين بقوله تعالى واعبد ربك حتى يأتيك اليقين وعلى قولهم لو سلمنا لهم ان المعنى فى الاية ما ارادوا لم يلزم ترك عبادة الجوارح لان الجوارح مكلفة فلو فرض ان قلوبهم مؤمنة وحاشى لله فابدا عنهم وجميع جوارحهم كافرة واستدلال المصنف بقوله لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم من باب التأويل ولا بأس به وان كان على خلاف ظاهر الاية الا انه ان لم يرد نفى ذاتى الظاهر كما قلنا فان اراد فيه بأس وائى بأس لان معنى الاية لن ينال رضى الله ولا يوافق محبته لحومها ولا دماؤها لانهم كانوا فى الجاهلية اذا نحرروا الابل لظخوا البيت بالدم فلما حج المسلمون ارادوا مثل ذلك فنزلت فقال لن ينال رضى الله لحومها التى تصدقون بها من حيث هى لحوم ولا دماؤها التى تهريقونها من حيث انها دماء اهريققت ولكن ينال رضى الله تقوى قلوبكم اذا اهرقتم الدماء تقربا اليه وتصدقتم باللحوم ايضا طلبا لرضاه وليس على ظاهرها لان الله عز وجل لا يناله شىء لا لحومها ولا دماؤها ولا تقويهم و انما المعنى وانما ينال رضاه ما تطلبون به وجهه الكريم كما امركم وكذلك الاية الاخرى ليس البر مجرد توجهكم الى جهة من الجهات ولكن البر طاعة الله فيما امر فلا فرق بين الظاهر والباطن وانما البر ومعرفة الله على الحقيقة امتثال امر الله على كل حال.

قال: ثم ان افسد قواطع الدين واكثف سد على طريق السالكين هو اجابة

دعوة علماء السوء وتبّع ارائهم المضلّة واثارهم المغوية ولاغترارهم بما يسمّونه علما وفقهاً وحكمة اغترار الظمان بالسراب عن عين ماء الحيوان كما قال تعالى وان تطع اكثر من فى الارض يضلّوك عن سبيل الله ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون . ان الظن لا يغنى من الحق شيئا اعاذنا الله واخواننا المؤمنين من شرّ الشياطين والمضللّين و تورّ قلوبنا بانوار الحكمة واليقين بحق محمد و اله الطاهرين سلام الله عليهم اجمعين .

اقول : الى هنا انتهى كلامه و اراد بعلماء السوء علماء الظاهر لانّهم يردّون عليه و على اتباعه و يحكمون بكفرهم و يحلّلون سفك دمائهم و انا اقول عافانا الله من البلا و عجلّ الله فرج قائم ال محمد صلى الله عليه و عليهم ليكشف هذه المحنة و يزيل هذه الغمّة عن هذه الامة لا حول و لا قوة الا بالله العلى العظيم و صلى الله على محمد و اله سادات الزمان .

الى هنا ما اردت كتابته على هذه الرسالة المسماة بالعرشية التى وضعها فى المبدئ و المعاد وقع الفراغ منه و من تسويده بقلم مؤلّفه العبد المسكين احمد بن زين الدين بن ابراهيم بن صقر بن ابراهيم ابن داغر المطيرفى الاحسائى على رأس سبع ساعات و نصف تقريباً من ليلة الاربعاء السابع العشرين من شهر ربيع المولود سنة السادسة و الثلاثين بعد المائتين و الالف من الهجرة النبوية على مهاجرها و اله افضل الصلوة و اذكى السلام بدار الامان كرمان شاهان حرسها الله من طوارق الزمان و نوائب الحداث حامدا مصليا تائبا مستغفرا .